

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/285057334>

# Ética medioambiental: responsabilidad y derechos

Book · December 2011

---

CITATIONS

2

READS

2,363

1 author:



Mario Burgui

University of Alcalá

36 PUBLICATIONS 50 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Environmental Ethics Chair - University of Alcalá [View project](#)

# Ética Medioambiental: responsabilidad y derechos

Mario Burgui Burgui







# **ÉTICA MEDIOAMBIENTAL: RESPONSABILIDAD Y DERECHOS**

**Mario Burgui Burgui**



© 2011 Bubok Publishing S.L.

1ª edición

ISBN: 978-84-615-4927-6

Depósito Legal: Z-4136-2011

Impreso en España / Printed in Spain

Impreso por Bubok

*Al incesante trabajo de la naturaleza.  
Y a quienes alguna vez se detuvieron a contemplar  
y se maravillaron.*





# ÍNDICE

<b>PRÓLOGO</b>	<b>1</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>3</b>
<b>1. ANTECEDENTES Y CONTEXTO DE LA CRISIS</b>	<b>7</b>
1.1. ANTECEDENTES.....	7
1.2. CONTEXTO ECONÓMICO Y CULTURAL DE LA CRISIS.....	22
<b>2. NACIMIENTO DE LA ÉTICA MEDIOAMBIENTAL Y TENDENCIAS</b>	<b>29</b>
2.1. EL NACIMIENTO DE LA ÉTICA MEDIOAMBIENTAL.....	29
2.2. EL PARADIGMA ANTROPOCÉNTRICO.....	30
2.3. CORRIENTES FISIOCÉNTRICAS.....	33
2.4. OBJECIONES A LAS CORRIENTES FISIOCÉNTRICAS.....	38
2.5. LA ECOLOGÍA SOCIAL Y EL ECOFEMINISMO.....	40
2.6. EL HUMANISMO.....	42
2.7. EL ECOLOGISMO TEOCÉNTRICO.....	45
<b>3. CLAVES ÉTICAS DE LA RESPONSABILIDAD AMBIENTAL: EL PLANTEAMIENTO DE HANS JONAS</b>	<b>51</b>
3.1. UNA ÉTICA ORIENTADA AL FUTURO.....	51
3.2. LA UTOPIÍA.....	54
3.3. LAS AMENAZAS DE LA TÉCNICA.....	60
3.4. EL FIN Y EL VALOR DE LAS COSAS.....	66
3.5. EL BIEN Y EL SER.....	72
3.6. LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD.....	76
3.7. EL DEBER.....	84
3.8. PROPUESTAS DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD.....	88
<b>4. EL DERECHO AL MEDIO AMBIENTE</b>	<b>95</b>
4.1. DERECHOS HUMANOS Y MEDIO AMBIENTE.....	95
4.2. EL DERECHO AL MEDIO AMBIENTE DESDE UN PUNTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO.....	100
4.3. EL DERECHO AL MEDIO AMBIENTE EN LA LEGISLACIÓN.....	106
4.4. DERECHO AL AMBIENTE, ESTADO AMBIENTAL Y DESARROLLO SOSTENIBLE.....	111
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>121</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>127</b>
<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>131</b>



# PRÓLOGO

---

El presente libro de Mario Burgui sobre la Ética Medioambiental ofrece una síntesis de esta rama de la Ética aplicada, que en los últimos decenios ha llegado a alcanzar una presencia progresiva en los planes de estudios, pero también en los órganos de gobierno nacionales y regionales, paralelamente a la sensibilidad creciente en el mundo actual relativa a la protección y el cuidado del ecosistema. Bien se ve que ello no es una veleidad, sino que responde a un imperativo ético, en la medida en que el desarrollo tecnológico ha acarreado como efecto perverso una situación que pone en peligro no solo la existencia de las especies que pueblan el planeta, sino incluso el propio bienestar y supervivencia del hombre. Tanto la extensión de esta mentalidad ecológica como las amenazas correlativas de signo opuesto tienen sus antecedentes históricos, que el libro explora en sus grandes líneas, desde la epimeleia griega, como solicitud que incluye al medio, hasta las últimas Cumbres de Río de Janeiro y Kioto.

Pero el autor no esquiva la cuestión antropológica e incluso teológica subyacente a la preocupación ecológica, ignorada por algunas de las corrientes de pensamiento y acción que la han hecho suya: ¿por qué el hombre reivindica la defensa del medio?, ¿obedece con ello a un mandamiento encomendado a él como garante de la creación, tal como lo narra el Libro I del Génesis? En relación con la primera pregunta, hay que reconocer que solo desde la unidad del ser humano, como ser corpóreo y a la vez provisto de un alma espiritual, se entiende que su vida haya de desenvolverse en unas condiciones dignas, habitables, ya que lo que está en juego es la degradación de su vida orgánica, que le es tan inseparable como la conciencia de su propia dignidad. Esta unidad ha de confrontarse con los diversos dualismos que han marcado el nacimiento de la Modernidad desde Descartes y ya antes con algunas creencias griegas como el orfismo, superviviente en Platón.

También se ha visto obstaculizado el despertar de la conciencia ecológica por las utopías contemporáneas del progreso, de uno u otro signo, para las que no hay inconveniente en sacrificar en

aras de un futuro inviable, entre otros bienes preciados, las disponibilidades naturales (así lo muestran, por ejemplo, algunos aspectos del desarrollo urbano). A cambio se propone la solidaridad con los semejantes, de los que forman parte las generaciones venideras, y con el patrimonio natural recibido como punto de partida del desarrollo integral de los hombres y los pueblos. Y complementariamente Burgui se detiene en los puntos básicos de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas: se es responsable en especial de los seres menos dotados, ocupando un lugar señalado la naturaleza exterior como carente de conciencia. La naturaleza no es un material neutro indefinidamente moldeable y con el que los hombres puedan hacer lo que les venga en gana, sino que está confiada a la responsabilidad del hombre. Justamente los fines naturales, que Jonas realizó a los diversos niveles, no se revelan plenamente si no es con la cooperación humana.

Mario Burgui es un joven biólogo con una madurada inquietud humanista, como he podido apreciar desde que le conozco. Hizo conmigo su Memoria de Investigación en el Doctorado de Filosofía en 2006, que fue el precedente de este ensayo investigador. Lo simultaneaba con la dedicación a la Consejería de Medio Ambiente en la Región de Murcia. Posteriormente ha ampliado aquellos estudios con un trabajo de campo subvencionado por el Ministerio de Asuntos Exteriores en la isla de Cuba. Actualmente ejerce su trabajo universitario en Zaragoza. Solo me queda desearle siga fructíferamente sus investigaciones y tenga suerte, sabiendo que empeño no le ha de faltar.

Dr. Urbano Ferrer Santos  
Catedrático de Filosofía Moral  
Universidad de Murcia  
25 de mayo de 2011

# INTRODUCCIÓN

---

Desde la Prehistoria, el hombre ha convivido en relación con la naturaleza, tomando de ella lo que necesitaba para sobrevivir, sin preocuparse porque los recursos que ésta le brindaba llegaran a escasear algún día. Primero como cazador y recolector, después como agricultor y ganadero, el ser humano ha vivido de la tierra, ha construido ciudades, castillos y templos a través de numerosas civilizaciones, y ha escrito la Historia. Más ocupado quizá en conquistar el mundo que en conservarlo, más ocupado en apropiarse de él que en compartirlo.

Aunque muchas culturas ancestrales y algunos pensadores de la antigüedad se han caracterizado por su atención hacia la naturaleza como algo sagrado que había que proteger y honrar, ha habido una actitud del hombre que se ha impuesto a las demás: la del dominio. El dominio sobre lo extraño, sobre lo salvaje, sobre lo desconocido. A lo largo del tiempo, a través de relatos y epopeyas, se ha perpetuado la idea de conquistar la naturaleza y someterla a las necesidades del hombre.

Esta mentalidad caracterizada por el dominio tiene su auge durante la Modernidad. Es entonces cuando la atención al hombre y sus progresos conoce su punto álgido, al tiempo que se argumenta que la naturaleza está a disposición del ser humano, quien la dignifica con su trabajo, mediante la transformación de los recursos naturales en bienes de mercado y en bienestar.

En el marco de este pensamiento se produce la Revolución Industrial en los países occidentales: la técnica se pone al servicio de la transformación de los recursos y de la producción, se crean industrias por doquier, aumenta el consumo de energías fósiles y con ello la contaminación. Como consecuencia del incremento en la producción y la disponibilidad de alimentos, tiene lugar un crecimiento de la población sin precedentes. Hasta tal punto, que expertos como Malthus advierten que el mantenimiento de ese ritmo de crecimiento acabaría con los recursos naturales, los cuales podrían llegar a ser insuficientes para abastecer a la población mundial en el futuro.

A comienzos del siglo XX nacen las primeras organizaciones de defensa de la naturaleza, a través de las iniciativas de aquellos que percibían que la industrialización no sólo no cumplía con las promesas de bienestar y abundancia, sino que ponía en grave peligro la riqueza natural del planeta.

Sin embargo, el desarrollo industrial y económico siguió su curso, hasta que en los años sesenta tienen lugar una serie de manifestaciones pacifistas y ecologistas por todo el mundo, en respuesta a las crueldades y destrucciones provocadas por las guerras, y a los desastres ambientales protagonizados por algunas empresas. La conciencia medioambiental, que había estado presente pero quizás aletargada, despierta entonces en las voces de miles de personas que reclaman un mundo en paz y en armonía con la naturaleza.

Unos años después, en la década de los setenta, la preocupación por la crisis ambiental llega al campo de la Filosofía y comienza a desarrollarse lo que se ha venido a denominar 'Ética del Medio Ambiente' o 'Ética Medioambiental', que trata de analizar y dar respuesta a los problemas ambientales desde un punto de vista alternativo al de la ciencia. Desde entonces, se han desarrollado diversas corrientes de pensamiento en el ámbito de la Ética del Medio Ambiente: por un lado, las que dan más importancia al hombre (denominadas *antropocéntricas* y *humanistas*), y por otro las que se lo dan al conjunto de la tierra y los seres vivos (*fisiocéntricas*), considerando al hombre como una especie más.

En este texto se presta especial atención al papel del hombre, en función de la *responsabilidad* que tiene con respecto al resto de seres vivos y al mundo físico, y también con respecto a las generaciones futuras de seres humanos. La naturaleza tiene una finalidad clara –la creación y perpetuación de la vida– y el hombre debe respetar esta finalidad, contribuyendo a su realización. El ser humano, por su parte, no es una especie más. No lo es por muchas razones, pero la que más se destaca en este trabajo es que tiene en sus manos un poder que supera al de cualquier otra especie, que proviene de la aplicación de la técnica y la tecnología. Este poder ha devenido en 'una fuerza planetaria', con capacidad de poner en peligro la vida sobre la Tierra, por lo que es necesario controlarlo.

Por otra parte, la creciente preocupación por los problemas ambientales ha propiciado la inclusión en los derechos humanos del *derecho al medio ambiente*, el cual se ha abierto camino en las legislaciones nacionales e internacionales. Este derecho al medio ambiente está en estrecha relación con el concepto de 'desarrollo sostenible', en tanto su finalidad es velar por el uso correcto de los recursos naturales que se requieren para el desarrollo, con el fin de preservar un medio ambiente sano para las generaciones presentes y futuras.

"Cada aguja brillante de pino, cada ribera arenosa, cada niebla en las maderas oscuras, cada claridad y zumbido del insecto, es santo en la memoria y vivencias de mi gente...  
Cuando los búfalos sean exterminados, los caballos salvajes amansados, saturados los rincones secretos de los bosques..., ¿dónde estará la naturaleza?  
Se habrá ido... ¿Dónde estará el águila?  
Se habrá ido...  
La esencia de la vida empieza a extinguirse".

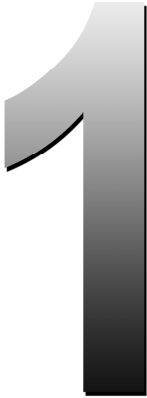
*(Transcripción de la respuesta del jefe indio Seathl al presidente Peerce de EEUU en 1854).*





# ANTECEDENTES Y CONTEXTO DE LA CRISIS

---



I waited all day.  
You waited all day.  
But you left before sunset.  
And I just wanted to tell you  
the moment was beautiful.  
Just wanted to dance to bad music,  
drive bad cars,  
watch bad TV...  
Should have stayed for the sunset...  
if not for me".

Indian Chef 'Big Bear'  
(extraído del album *Vitalogy* de Pearl Jam, 1994).

---

## 1.1. ANTECEDENTES

### 1.1.1. ALGUNOS ANTECEDENTES REMOTOS DE LA ATENCIÓN HACIA LA NATURALEZA

La etnología muestra que los pueblos primitivos poseían un agudo conocimiento de la íntima interdependencia que existe entre el mundo viviente y su ámbito físico, llegando a acumular una considerable información sobre la naturaleza, integrada en su vivencia mágica del cosmos. Además, las tareas de caza, pesca y recolección de frutos contribuían a este acopio de información, transmitida normalmente de padres a hijos y entre iguales. Ello no obstante, también son numerosos los casos en que la mala gestión de los recursos naturales influyó notablemente en la decadencia de algunas civilizaciones.

Por otro lado, el saber del agricultor, del cazador o del hechicero siempre han estado orientados hacia fines prácticos. Aristóteles subrayaba ya que los cazadores y los pescadores no observaban a los animales por mor de la investigación, sino para obtener de ellos lo que querían. Y este es un punto importante a tener en cuenta.

## A. ARISTÓTELES

A menudo se identifica a Aristóteles como el precursor de la biología o de la ecología, aunque esta afirmación no ha estado nunca exenta de críticas. Ernest Mayr, en su *Historia de la Biología*, afirmaba que “nadie antes de Darwin contribuyó en mayor medida que Aristóteles a nuestra comprensión del mundo vivo”. Y es que con Aristóteles se produce un salto cualitativo en el modo de conocer el medio natural, ya no desde un punto de vista práctico, sino con la intención de aprender, de entender. El estagirita hereda dos tradiciones, que sin duda influyen en su labor como naturalista: la de la historia natural, basada en los conocimientos locales de las plantas y los animales, y la de un enfoque filosófico deductivo. Aunque se nutre de informaciones dispares, entresacadas de las técnicas de pesca o ganadería, su labor se hace especulativa y su objetivo no es otro que el saber por sí mismo. Este es el punto de inflexión donde se pasa de estudiar la naturaleza con el fin de sacar provecho de ella, a estudiarla por la mera observación<sup>1</sup>.

## B. EL ESTOICISMO

Esta escuela se desarrolla desde que Zenón funda la Estoa en el año 300 a.C. hasta finales del siglo II d.C., cuando muere Marco Aurelio. Su principal axioma es que la realidad, tal como existe, tiene un sentido. El universo es un todo ordenado, con un sentido lógico, y está dispuesto para el hombre. Por ello, lo mejor es aceptar la realidad tal cual es<sup>2</sup>. Según los estoicos, la naturaleza y el universo entero están dotados de un sentido racional, que ellos denominaban *lógos*. Es un principio creador y motor, pero no externo a la materia, pues existe como algo inmanente y omnipresente en lo real. No se trata de algo espiritual, sino de una fuerza que mueve aquello en lo que habita<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Deléage, J.P. 1993. *Historia de la Ecología*. Icaria. Barcelona. p. 24-28.

<sup>2</sup> García, C. & Imaz, M.J. 1986. *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Ediciones Pedagógicas. Madrid. p. 112-168.

<sup>3</sup> Según Diógenes Laercio (VII, 148), los estoicos “entienden por naturaleza, unas veces, el principio que mantiene en conjunto al universo, y otras, el que hace crecer las cosas en la tierra. La naturaleza es una fuerza que se mueve a sí misma [...]”. *ib.*

Otra máxima de la doctrina estoica era la necesidad de someterse a los designios del destino. El consejo del sabio estoico –repetido en los versos de Cleantes o en las máximas de Epícteto– es “acomodarse al Destino y amar lo que sucede”. La visión del estoico le indica que en la naturaleza reside un destino al que debe supeditarse, porque el *lógos* que gobierna la realidad física no es ajeno al *lógos* que se incorpora en la mente del hombre<sup>4</sup>.

Así pues, no es de extrañar que la base de su moral fuera “vivir en acuerdo razonable con la naturaleza”. El precepto fundamental del estoico es que el actuar del hombre debe quedar integrado en el acontecer universal. En ese sentido, conviene que sea acorde con la naturaleza. Pero también debe ser acorde con la naturaleza humana, que se singulariza frente a la de otras criaturas por su participación en el *lógos*. El hombre, mediante la razón, encuentra el camino y los objetivos más adecuados para su propio ser en el mundo. Por ello, que el estoico aceptase la realidad y el destino no significaba que se abandonara por completo<sup>5</sup>.

El estoico asegura como primer principio –para cualquier criatura– el de la autoconservación. En segundo lugar, se tiende a aceptar lo acorde con la naturaleza y rechazar lo contrario. Cada criatura actúa de acuerdo a su naturaleza y buscando su bienestar. Con respecto al hombre, lo propio de su naturaleza es la virtud y lo impropio el vicio. De ahí que la actividad moral se base en seguir el camino hacia la virtud. La prudencia, según los estoicos, es la primera virtud. Todas las demás derivan de ella.

Es una moral que insiste en la decisión y no en los resultados. Lo importante es la buena voluntad, y no el éxito, que a veces escapa a nuestro control. Lo esencial es decidir correctamente. Después de poner en práctica todos sus recursos, el sabio estoico acepta imperturbable el resultado. La conducta virtuosa se caracteriza por la constancia y coherencia ejemplares, y no espera compensaciones.

---

<sup>4</sup> *ib.*

<sup>5</sup> *ib.*

Los estoicos, a pesar de todo, creían en la libertad y auto-suficiencia del hombre en cuanto a conseguir la verdadera felicidad, que no reside en la salud o la riqueza. Éstos, aunque son bienes preferibles a la pobreza o la enfermedad, no hacen al sabio una persona mejor. Lo bueno y provechoso es la actividad moral. Veían su moral como una moral autónoma, dirigida por la razón, que está en armonía con la ‘Razón última del Universo’, con el *lógos*.

### C. LA EPIMELEIA GRIEGA

Dentro de estos antecedentes de la atención al cuidado de la naturaleza en el mundo occidental, es de interés el concepto de *epimeleia* desarrollado en la antigua Grecia.

Según explica Michel Foucault, en su libro *Hermenéutica del sujeto*, *epimeleia* significa “cuidado de uno mismo”. Se trata de un principio según el cual uno debe conocer sus capacidades físicas y psíquicas para así poder desarrollarse, relacionarse y transformarse. La *epimeleia* implica observarse a uno mismo, juzgar el propio razonamiento, analizar y valorar nuestras acciones y tomar una actitud especial en la forma en que nos enfrentamos al mundo y nos relacionamos con los demás.

A pesar de que este concepto históricamente ha estado lleno de connotaciones negativas –pues se entendía que ocuparse de uno mismo era egoísta–, no hay que olvidar que sólo en la medida en que somos capaces de cuidar de nosotros mismos, podemos después cuidar de los demás y del entorno. Se trata de hacernos responsables de nuestros actos y favorecer de este modo una mejor vida en sociedad.

Así, según Alejandro Llano, la *epimeleia* es una actitud de cuidado hacia la persona y hacia el entorno social y natural<sup>6</sup>. Esta actitud, como se expone en adelante, es más que necesaria ante la crisis ambiental y económica de nuestros días.

---

<sup>6</sup> Llano, A. 1988. *La nueva sensibilidad*; citado en: Irizar, L.B. & González-Camargo, J.N. 2008. “Humanismo cívico y medios de comunicación social. Hacia una hermenéutica mediática de la esperanza”. *Palabra Clave*. Vol. 11. N° 2. Universidad de La Sabana. Chía (Colombia). p. 179-198.

### **1.1.2. EL DESPUNTAR DE LA CONCIENCIA ECOLÓGICA**

Es cierto que el ecologismo moderno que da sus primeros pasos a finales de los sesenta aporta nuevos contenidos, nuevas percepciones y, sobre todo, una forma diferente de entender el compromiso y la implicación de los ciudadanos con la problemática ambiental. Pero no es menos cierto que este ecologismo moderno, aun en su diferencia, es heredero de los pioneros intuitivos que supieron adelantarse y que se resumen a continuación.

#### **A. SIGLOS XVI - XIX**

En contra de lo que suele pensarse, el ideal conservacionista no es actual sino de unos cuantos siglos atrás. Sobre la degradación de la naturaleza existen abundantes testimonios y expresiones literarias, que se remontan al siglo XVI cuando esa preocupación comenzó a ser patente<sup>7</sup>.

Por ejemplo, con el impacto ambiental, social y económico de determinadas artes de pesca, que se manifiesta con fuerza desde entonces. Pero será la acelerada desaparición de los bosques por diversas causas (desde la construcción de barcos al uso de leña como combustible, o la roturación de tierras para la agricultura) lo que provocará las primeras reacciones serias a favor de su conservación y de la naturaleza en general<sup>8</sup>. A partir del s. XVI se inicia en Inglaterra y en los Países Bajos una grave crisis de escasez de madera, que se extenderá al resto del continente y se prolongará durante el s. XVII en adelante. El mundo occidental se encontraba entonces en una fase de inestabilidad ambiental, con un desequilibrio entre el crecimiento socio-económico y los límites ecológicos del entorno. Concretamente, las restricciones de la deforestación y la escasez de combustibles vegetales ocasionaron el comienzo de la utilización de combustibles fósiles<sup>9</sup>.

El siglo XIX vio el impulso de la Revolución Industrial, con sus continuos atentados contra el medio ambiente, al tiempo que se

---

<sup>7</sup> Fernández, J. 1999. *El ecologismo español*. El Libro de Bolsillo. Alianza Editorial.

<sup>8</sup> *ib.*

<sup>9</sup> Deléage, J.P. *óp. cit.* p. 290-299.

constituían grupos y sociedades de inspiración romántica para salvaguardar los "monumentos naturales", según expresión de Alexander Von Humboldt refiriéndose a las maravillas de la naturaleza salvaje. En Francia, desde 1853, el grupo de artistas de la Escuela de Barbizon creó las denominadas "series artísticas naturales", como el bosque de Fontainebleau, reconocido como reserva oficial bajo protección estatal en 1861.

Los problemas ambientales pronto empezaron a estar relacionados también con el aumento de la población. Desde el siglo XVIII la tasa de incremento comenzó a acelerarse de manera espectacular. El período más vigoroso de la Revolución Industrial coincidió con grandes contribuciones de la ciencia médica a la calidad de vida y, particularmente, a la extensión de la vida humana. La tasa de mortalidad estaba decayendo. A finales del siglo XVIII se inició el gran debate sobre la población mundial, con la obra de Thomas R. Malthus *Ensayo sobre el principio de la población* (1798), en la que el autor recomendaba por primera vez en la Historia la necesidad del control de la natalidad para luchar contra la progresión demográfica que amenazaba la propia supervivencia de la humanidad, para la que no habría recursos naturales suficientes en el planeta<sup>10</sup>.

Durante todo el s. XIX, la población rural protagonizó masivas migraciones a las ciudades en busca de trabajo, que habitualmente no era suficiente para toda la mano de obra disponible. En este momento empiezan a crecer los problemas urbanos: hacinamiento, fragmentación social y territorial, inseguridad, insalubridad, contaminación, etc.

En esta época, algunos de los denominados 'economistas clásicos' estimaban que el crecimiento económico apuntaría indefectiblemente hacia un "estado estacionario", puesto que la tierra disponible no estaba sujeta a crecimiento<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Ferrer, M. & Peláez, A. 1996. *Población, Ecología y Medio Ambiente*. EUNSA. Pamplona. p. 26.

<sup>11</sup> John Stuart Mill consideraba que "sólo en los países más atrasados del mundo puede ser el aumento de la producción un asunto importante; en los más adelantados lo que se necesita desde el punto de vista económico es una mejor distribución...". Décadas más tarde, cuando los periodistas le preguntaron a Gandhi si tras la independencia de la India

En la segunda mitad del s. XIX se producen algunos hitos relacionados con la conservación de la naturaleza. Por ejemplo, en 1864 el presidente del Sierra Club<sup>12</sup>, John Muir, consigue que el Congreso de los Estados Unidos ceda al Estado de California el valle de *Yosemite* y *Mariposa Grove*, que se convertirá en la primera reserva natural norteamericana para la protección de las secuoyas. En el mismo año, George P. Marsh escribió *Hombre y naturaleza*, que todavía hoy sorprende por la sutilidad de sus análisis ambientalistas, al tratar de la modificación de la superficie terrestre por la acción del hombre y la necesidad de la conservación de la naturaleza. 1872 fue el año de la creación del primer parque natural mundial en *Yellowstone* (Estados Unidos).

El final de siglo transcurre con la gran labor realizada por naturalistas individuales y asociaciones de amigos y protectores de la naturaleza en el estudio de las costumbres de los animales; la elaboración de las listas de especies en extinción; las campañas destinadas a la preservación de los lugares de mayor belleza salvaje, incluso sin estar catalogados como zonas protegidas por los Estados; y, principalmente, la progresiva concienciación ciudadana del necesario respeto que merece la naturaleza, extremadamente frágil a pesar de su impresionante aspecto. En estos años se puede cifrar el nacimiento de la ecología, con el biólogo alemán Haeckel –quien utilizó la palabra por primera vez y dio una definición–, aunque todavía no era aceptada como ciencia<sup>13</sup>.

## B. SIGLO XX

- *Primera mitad*

El deseo de salvaguardar los múltiples espacios naturales y especies salvajes en peligro de desaparición estimuló la creación de las principales organizaciones para proteger la naturaleza, que

---

el país trataría de lograr el nivel de vida británico, éste respondió: "si el Reino Unido ha necesitado explotar medio planeta para conseguirlo ¿cuántos planetas necesitaría la India?". Sosa, N.M. 1990. *Ética Ecológica*. Universidad Libertarias- Prodhufi. Madrid. p. 49-59.

<sup>12</sup> Ferrer, M. & Peláez, A. *óp. cit.* p. 192-194.

<sup>13</sup> Deléage, J.P. *óp. cit.* p. 72-76.

se fundaron durante la primera mitad del siglo XX. Entre ellas destaca la británica *National Trust*, organizada al estilo de una fundación, que ha logrado salvar ininidad de parajes naturales del Reino Unido. Paul Sarazin convocó, como presidente de la Liga Suiza para la Protección de la Naturaleza, una primera conferencia internacional sobre tal asunto, que se celebró en Berna (1913) y que cristalizaría años más tarde en la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN). Actualmente, la UICN es una organización que agrupa a centenares de otras organizaciones públicas y privadas, convoca conferencias internacionales, promueve estudios y propone directrices e indicadores relacionados con la conservación de la naturaleza<sup>14</sup>.

En el ámbito académico, los primeros años del s. XX se caracterizaron por el encuentro entre profesionales de distintas disciplinas y la investigación en común. Así, en los años veinte tuvo lugar el encuentro entre botánicos y zoólogos, que hasta entonces practicaban por separado lo que más tarde vendría a llamarse 'ecología'. Se empieza a hablar entonces de 'comunidades ecológicas mixtas' y de 'bioecología', prefiriéndose esta nueva expresión a las tradicionales de 'ecología vegetal' y 'ecología animal'. A partir de entonces comienza a tratarse la ecología como ciencia, y en los años treinta se publican los primeros tratados de ecología general, aunque las obras más significativas serán posteriores a la Segunda Guerra Mundial. En 1935, el botánico inglés Tansley concibió la noción central que distinguió el tipo de objeto de esta ciencia de los de las otras disciplinas científicas: el ecosistema<sup>15</sup>.

En los años cuarenta se empiezan a sentar las bases de la ecología política. Fairfield Osborn es un ejemplo de la evolución de una mentalidad simplemente ambientalista hacia unas posiciones más comprometidas y militantes, a medida que aumenta el convencimiento de que la civilización industrial es la responsable máxima del deterioro del medio ambiente. Osborn publicó en 1948 *Nuestro planeta saqueado*, obra pionera de la

---

<sup>14</sup> Deléage, J.P. *óp. cit.* p. 290-299.

<sup>15</sup> Deléage, J.P. *óp. cit.* p. 133-137.



ecología política en la que estudiaba las consecuencias catastróficas hacia las que inevitablemente llevaría la malversación de los recursos naturales.

En 1953 se detectó una epidemia en Japón, más tarde conocida como ‘enfermedad de Minamata’<sup>16</sup> –pues afectaba a los pescadores de la aldea así llamada–, cuya historia alertó a la población mundial. De origen inicialmente desconocido, pronto se comprobó que se producía por envenenamiento con mercurio orgánico, que era vertido por una fábrica química. Ésta y otras noticias de contaminación industrial de esta época serían los antecedentes de las catástrofes que años más tarde provocarían una auténtica reacción a nivel mundial frente al desarrollo industrial desmedido. Por otra parte, en esta década de los 50 continúan los trabajos comprometidos con la conservación de la naturaleza, con autores como W. L. Tomas, quien publicó en 1956 *El papel del hombre en el cambio de la faz de la Tierra*, interesante obra referente al impacto cada vez mayor del hombre sobre la naturaleza.

- *Los años sesenta*

Durante largos años, los estudiosos preocupados por el constante aumento del nivel de contaminación como consecuencia del desarrollo industrial, sólo encontraban comprensión entre los grupos más sensibles al equilibrio armonioso de la naturaleza. La tónica general era la de un optimismo desmesurado en favor del desarrollo, entendido básicamente como un constante crecimiento económico de todas las naciones. Esta filosofía se plasmó de modo evidente al iniciarse la década de 1960, con la proclamación por parte de la ONU del llamado ‘decenio del desarrollo’, durante el cual se multiplicaron las iniciativas.

Entre los autores que defendían el respeto por la naturaleza, destaca la bióloga y escritora Rachel Carson. En 1962 publicó *Primavera silenciosa*, donde analizaba cuáles serían las consecuencias de la utilización de los pesticidas según las

---

<sup>16</sup> Deléage, J.P. *óp. cit.* p. 308.

recomendaciones del Departamento de Agricultura de Estados Unidos, concluyendo que esto ocasionaría la desaparición total de los pájaros y un profundo desequilibrio de la naturaleza. El libro provocó la reacción de rechazo de muchos científicos, que lo calificaron de fantasioso. Otros apoyaron a la autora y, al amparo de un extraordinario éxito editorial, lograron que el Departamento de Agricultura revisara su política sobre los pesticidas y que el DDT fuera prohibido por la legislación estadounidense<sup>17</sup>.

Sin embargo, durante esta década se produjeron algunas catástrofes naturales que conmocionaron la opinión mundial. El hundimiento del petrolero *Torrey Canyon* en 1967 frente a la costa francesa de Bretaña y el accidente en una plataforma petrolífera de California en 1969 pusieron en evidencia los riesgos derivados de la sociedad industrial.

Un año antes, en 1968, se habían reunido en Roma 35 personalidades de 30 países, entre los que se contaban académicos, científicos, investigadores y políticos, que compartían una creciente preocupación por las modificaciones del entorno ambiental que estaban afectando a la sociedad. En ese momento se dan los primeros pasos para la fundación del grupo que se conocería como el Club de Roma y que tendría una influencia decisiva en la consolidación de la conciencia medioambiental<sup>18</sup>.

En septiembre de ese mismo año se celebró en París el primer gran debate internacional sobre los problemas ambientales: la Conferencia Internacional sobre la Utilización Racional y la Conservación de los Recursos de la Biosfera. Fue organizada por la UNESCO, en colaboración con las Naciones Unidas, la FAO, la OMS, el Programa Biológico Internacional del Consejo Internacional de Uniones Científicas y la UICN, y tuvo una participación de 240 delegados procedentes de 63 países y de 90 representantes de organizaciones internacionales.

---

<sup>17</sup> Ferrer, M. & Peláez, A. *óp. cit.* p. 192-194.

<sup>18</sup> Ballesteros, J. 1985. "Hacia un modo de pensar ecológico". *Anuario Filosófico*. XVIII. 1985/II. p. 169-177.

En 1969 se creó en Estados Unidos la asociación 'Amigos de la Tierra' (*Friends of the Earth* – FOE). Federada con otros Amigos de la Tierra aparecidos en muchos otros países, representa una de las principales organizaciones del movimiento ecologista mundial.

- *Los años setenta*

En 1972 se editó en EE.UU. el primer informe de trabajo encargado por el Club de Roma, que tendría amplia difusión. Las conclusiones del informe presentado por Dennis Meadows con el título de *Los límites del crecimiento* despertaron preocupación y polémicas, poniendo en un inesperado primer plano la labor encarada por el Club de Roma<sup>19</sup>. Sus críticos le adjudicaron a la organización una visión alarmista y determinista del futuro, opinión que en mayor o menor medida seguiría prevaleciendo aún 30 años más tarde. Entretanto, la conciencia social pareció despertar dando paso al surgimiento de un vasto movimiento ambientalista en la mayor parte del mundo, aunque en líneas generales concentraba su atención casi únicamente en el medio ambiente físico.

Además, en este año tiene lugar en Estocolmo uno de los grandes hitos relacionados con la preservación de la naturaleza: la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, con la participación de 1.200 delegados que representaban a 110 países<sup>20</sup>.

Las deliberaciones de la conferencia se desarrollaron en tres comités: 1) sobre las necesidades sociales y culturales de planificar la protección ambiental; 2) sobre los recursos naturales; 3) sobre los medios a emplear internacionalmente para luchar contra la contaminación. La conferencia aprobó una declaración final (*La Declaración de Estocolmo*) de 26 principios y 103

---

<sup>19</sup> En 1971, Jay W. Forrester había publicado su modelo "World-2", que relacionaba los cinco sectores básicos (población, inversión de capital, espacio geográfico, recursos naturales, contaminación y producción de alimentos) de los que depende la dinámica de cambio en el sistema mundial. Este modelo serviría de base a Meadows y sus colaboradores, para el "World-3", que perfeccionaba el de Forrester y contenía una estimación más empírica de los parámetros. Sosa, N.M. *óp. cit.* p. 60-67.

<sup>20</sup> Ferrer, M. & Peláez, A. *óp. cit.* p. 192-194.

recomendaciones, con una proclamación inicial de lo que podría llamarse una ‘visión ecológica’ del mundo, sintetizada en siete grandes principios.

Al reunirse nuevamente la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 15 de diciembre de 1972, adoptó una resolución por la que se aprobaba la creación de un programa internacional para la salvaguarda del entorno, denominado oficialmente Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA)<sup>21</sup>.

Sin embargo, y con vistas a solucionar la crisis energética, algunos gobiernos habían comenzado a considerar en esta época la opción de la energía nuclear, lo que provocó reacciones en contra desde todos los sectores de la sociedad. Dos autores británicos –E.F. Schumacher<sup>22</sup>, autor de *Lo pequeño es hermoso* (1973); y David Dickson, que publicó en el mismo año *Tecnología alternativa y políticas del cambio tecnológico* (1973)– trataron esa problemática de modo especialmente original, al proponer auténticas alternativas a la sociedad industrial de los grandes monopolios, a partir de modelos descentralizados. En el caso de Schumacher, además de la búsqueda de una organización más respetuosa con la naturaleza, se advierte una seria preocupación por el hombre alienado.

Schumacher, tanto en la obra ya citada como en su *Himno desde el universo*, destaca que “es la filosofía del materialismo la que está siendo desafiada y el desafío no procede de unos cuantos sabios o santos, sino del propio entorno natural, que habla en términos de agotamiento, contaminación, derrumbe, superpoblación, genocidio, terrorismo, toxicomanía...”. Ello conducirá, según este autor, a ver en la templanza la virtud más necesaria en el mundo contemporáneo<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> *ib.*

<sup>22</sup> Schumacher relaciona el problema ecológico con el económico (la esencia “fragmentaria” de los juicios de la economía, que entre otras cosas se basan en una definición de coste, no contempla el tipo de “bien libre” que supone el medio ambiente). Además, según dice, los hombres sufrimos una enfermedad metafísica que consiste en no sentirnos parte de la naturaleza, sino como una fuerza externa destinada a dominarla y conquistarla. Sosa, N.M. *óp. cit.* p. 37-45.

<sup>23</sup> Ballesteros, J. “Hacia un modo de pensar ecológico”. *óp. cit.*

En 1974 se producen algunos acontecimientos importantes promovidos por la ONU, como la creación del programa *Earthwatch* para la vigilancia de la contaminación mundial y la instalación de una red de estaciones de control de la contaminación a lo largo de todo el mundo. Además, este año fue proclamado Año Mundial de la Población, celebrándose del 19 al 30 de agosto en Bucarest (Rumania) la III Conferencia Mundial de la Población, donde se congregaron más de 5.000 delegados procedentes de 136 países. El principal objetivo era aprobar un plan para el control de la natalidad, al que gran número de países del Tercer Mundo se mostraban reticentes, porque consideraban la superpoblación resultado de la explotación de los países pobres por un reducido número de naciones poderosas. Las resoluciones de la conferencia se redujeron a un catálogo de buenas intenciones, insistiendo más en la necesidad de una mayor igualdad y mejor distribución de los recursos naturales que en la programación de un plan concreto de medidas estrictamente demográficas.

En esta década de los 70 es cuando la Filosofía comienza a interesarse más seriamente por la dimensión moral de los problemas ambientales. Aparecen algunas publicaciones importantes, como el libro de J. Passmore *Man's responsibility on Nature* (1974); al que le siguen, entre otras, las obras de W.T. Blackstone *Philosophy and Environmental Crisis* (1974) y la de H. Rolston *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*. El debate se centra en si la naturaleza posee valor por sí misma o si su valor ético es instrumental, en función de la utilización que el hombre haga de ella<sup>24</sup>.

- *Los años ochenta*

Tras la Declaración de Estocolmo, los líderes mundiales decidieron reunirse cada diez años para realizar un seguimiento del estado ambiental y analizar el impacto que sobre el entorno pudiera causar el desarrollo. En 1982, la ciudad de Nairobi (Kenya) acoge la Conferencia de la ONU en un intento de que se convirtiera en la Cumbre Oficial de la Tierra. Sin embargo, las

---

<sup>24</sup> Ferrer, U. 1997. *Filosofía Moral*. Universidad de Murcia. p 92.

múltiples divergencias suscitadas, así como la circunstancia de que se reunían en plena Guerra Fría, hicieron fracasar cualquier acuerdo.

En 1987, en el informe anual de la Comisión Brundtland, se formaliza el concepto de 'desarrollo sostenible'<sup>25</sup>. A partir de ese momento comienza a manejarse ese término por doquier en todos los ámbitos, desde la propia ONU, pasando por los organismos gubernamentales, internacionales, empresariales, ONG, etc.

- *Los años noventa*

La Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro (Brasil, 1992) será recordada como una de las más importantes cumbres internacionales de carácter medioambiental que se haya celebrado nunca. En esa reunión los líderes mundiales adoptaron el plan conocido como Agenda 21, un ambicioso programa de acción para el desarrollo sostenible global. Sus grandes áreas de actuación eran básicamente la lucha contra el cambio climático, la protección de la biodiversidad y la eliminación de las sustancias tóxicas emitidas.

En 1995, Berlín acogió la firma por parte de 160 países de un documento que establecía la voluntad de reducir los gases que causan el efecto invernadero. En esta reunión, aunque se consiguió una declaración de intenciones, no se fraguaron compromisos para combatir el problema. Al año siguiente, en la reunión de Ginebra, delegados de 150 países asumieron que la causa del cambio climático radicaba en las actividades humanas, tras ser debatido un informe encargado a un comité intergubernamental.

Pero no sería hasta la cumbre de Kioto de 1997 cuando se alcanzarían compromisos concretos y un calendario de actuación. Fue sin duda un gran avance, pues se logró un acuerdo vinculante de todos los países firmantes para que durante el periodo de 2008 a 2012 se redujeran las emisiones de los seis gases que más potenciaban el efecto invernadero en un

---

<sup>25</sup> Ferrer, M. & Peláez, A. *óp. cit.* p. 265-268.

5,2% con respecto a 1990. Se adoptaba así el primer protocolo que desarrollaba el Convenio Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático. Sin embargo, los países más desarrollados buscaron métodos legales que evitaran cumplir con las reducciones. El ejemplo más claro es el de EE.UU., que presionó para imponer las condiciones que más favorecieran a sus compañías petroleras. Propuso, por ejemplo, que las plantaciones de árboles fueran contabilizadas como sumideros de CO<sub>2</sub> y establecer 'derechos de emisión' que previamente fueran comprados a otros países que no llegasen a cubrir su propio cupo. Esto suponía en la práctica que no sólo no se reducirían apreciablemente las emisiones, sino que incluso podrían llegar a aumentar.

- *En los albores del siglo XXI*

El acuerdo de Kioto tuvo sus altos y sus bajos, y hubo más reuniones para acordar la puesta en marcha definitiva del Protocolo (Buenos Aires en 1998, Bonn en 1999, la Haya en el año 2000...), aunque el gran acuerdo para la reducción de emisiones y otras cuestiones vitales no llegaba, fundamentalmente ante la negativa de EEUU y algunos países emergentes. Siguieron sucediéndose reuniones anuales, como las de 2001 en Marrakech, Nueva Delhi en 2002, Milán en 2003, Buenos Aires en 2004, etc.; llegando a plantearse en esta última la puesta en marcha del Protocolo de Kioto a falta de la adhesión de EEUU.

Recientemente, la Conferencia sobre el Cambio Climático celebrada en 2009 en Copenhague suscitó muchas esperanzas, pero luego resultó un gran fracaso. A finales de 2010, medio mundo volvía a estar pendiente de la decimosexta Conferencia de las Partes de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático, que se celebró en Cancún, y donde las esperanzas no eran muchas tras el fiasco de Copenhague. Sin embargo, a última hora se adoptó un acuerdo de mínimos, en el que se reconocía que la temperatura no debía subir más de dos grados y para ello las emisiones deberían reducirse entre un 20% y un 40% para el año 2020. Además, se propuso la transferencia de tecnologías limpias y más recursos a los países en desarrollo, la creación de un *Green Climate Fund* y la adopción de medidas para proteger las selvas tropicales.

En diciembre de 2011 la cumbre de Durban estuvo a punto de terminar en un total fracaso. Tras dos semanas de negociaciones fallidas, se tuvo que prorrogar el encuentro para poder cerrar acuerdos fuera ya de plazo. Como aspectos positivos, se estableció el mecanismo de funcionamiento del Fondo Verde para el Clima, y se acordó un segundo período del Protocolo de Kioto para después de 2012. Sin embargo, EEUU sigue sin ratificar el protocolo y como novedad, potencias del calibre de Rusia, Japón y Canadá rechazaron formar parte del segundo período de compromiso. Por si fuera poco, el acuerdo global para reducir los gases de efecto invernadero que deberá ser adoptado en 2015 o 2020, según las conclusiones de la cumbre, podría no ser vinculante (debido a una cláusula exigida por algunos países liderados por EEUU). Con estas perspectivas, la evolución del clima del planeta y el futuro del medio ambiente mundial están cargados de incertidumbre.

## **1.2. CONTEXTO ECONÓMICO Y CULTURAL DE LA CRISIS**

### **1.2.1. ANTROPOCENTRISMO Y CAPITALISMO**

El marco de pensamiento antropocéntrico fue dominante durante la Edad Moderna, a partir de las ideas de autores como Bacon o Descartes, para quienes el sentido del conocimiento no consistía en descubrir la verdad o hacer la vida mejor, sino en dominar a la naturaleza. “El hombre, si buscamos las causas finales, puede ser considerado como el centro del mundo”, proclama Francis Bacon en el siglo XVI<sup>26</sup>. Esta corriente de pensamiento busca la autosuficiencia del individuo, la autarquía. Niega la dependencia del hombre respecto de la naturaleza, así como la necesidad de que éste cuide de ella. Desde esta perspectiva no se tiene en cuenta la finitud de los recursos, ya que aunque esto ocurriera, se cree que la industria acabaría con la escasez o con cualquier otro problema<sup>27</sup>.

En la mentalidad antropocéntrica de la Modernidad, el sujeto se veía separado de la naturaleza. Pero también de su propio

---

<sup>26</sup> Más allá llegaría Isaac Newton, quien dijera dos siglos más tarde: “Hay que hacer vomitar a la naturaleza”. Deléage, J.P. *op. cit.* p. 290.

<sup>27</sup> Ballesteros, J. 1995. *Ecologismo personalista*. Tecnos. Madrid. p. 14-16.



cuerpo. Según Descartes, el verdadero sujeto es el espíritu (*res cogitans*), mientras que el cuerpo es un mero objeto (*res extensa*) subordinado al servicio del sujeto<sup>28</sup>. Esta dualidad se traslada a la relación entre el hombre y la naturaleza. Así, a esta última se la considera un objeto al servicio del hombre, quien es totalmente independiente de ella.

El modo de pensar de la Modernidad puede verse reflejado en esta frase que Descartes incluye en el libro VI del Discurso del Método: “en lugar de buscar una filosofía especulativa hay que buscar una práctica, gracias a la cual se puedan aprovechar la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire y del cielo, y hacernos así dueños y poseedores de la naturaleza”<sup>29</sup>.

Al considerarse entonces la naturaleza como simple fuente de recursos a libre disposición del hombre, se abrirá paso la mentalidad industrialista depredadora. Desde esta concepción, se ve el futuro con optimismo, que siempre será mejor que el pasado, pues cualquier “artefacto” creado por el hombre podría sustituir a la naturaleza y ser más perfecto<sup>30</sup>.

La llegada del capitalismo industrial desde el siglo XVI y su expansión creciente supusieron un cambio radical en la representación colectiva de la naturaleza. El principio de solidaridad entre humanos y medio natural fue reemplazado por el de dominación<sup>31</sup>.

Para John Locke, la naturaleza apenas tiene valor en sí misma, puesto que sólo proporciona las materias primas que el hombre convierte en productos. Según este autor, el trabajo, la acumulación de bienes y la creación del dinero constituyen la culminación de lo humano; avances éstos que contribuyeron al bienestar y permitieron al hombre superar las necesidades

---

<sup>28</sup> En su *Discurso del Método* (1637), Descartes escribía: “Yo soy una cosa que piensa o una sustancia, cuya esencia es el pensar y carente de extensión. Tengo un cuerpo, que es una cosa extensa que no piensa. De ahí que mi alma, por la que yo soy, es completamente distinta de mi cuerpo y puede existir sin él”. *ib.*

<sup>29</sup> Ballesteros, J. “Hacia un modo de pensar ecológico”. *óp. cit.*

<sup>30</sup> Ballesteros, J. *Ecologismo personalista. óp. cit.* p. 16-20.

<sup>31</sup> Deléage, J.P. *óp. cit.* p. 290.

básicas de su antepasado primitivo (tales como comer, vestirse, etc.) y así poder ver más allá de la pura supervivencia<sup>32</sup>.

Especial mención merece la justificación que hace Locke de la *propiedad privada*. En el “Estado de Naturaleza” –según su propia expresión– los bienes pertenecen a todos. Pero para que sean útiles, hay que apoderarse de ellos. La transformación en propiedad privada se realiza mediante el trabajo. “Siempre que alguien saca alguna cosa del Estado de Naturaleza en el que se hallaba, puso en ella algo de su esfuerzo, le añadió algo que es propiamente suyo. Ha sido él quien la ha apartado de la condición de común que tenía en el Estado de Naturaleza, y ha sido quien le agregó, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella el derecho común de los demás”. Es decir, que el mero hecho de *trabajar*, según este autor, justifica la apropiación de los bienes.

Pero Locke piensa además que el trabajo añade valor a los bienes naturales. “El trabajo añadió algo que lo diferenció del resto, sacándolo de lo común. El trabajo añadió a tales productos algo más de lo que la Naturaleza le había puesto, y a partir de entonces, tales cosas, pasaron a pertenecerle [...]. El hombre tiene derecho a apropiarse de aquellas cosas que transforma con su trabajo hasta el límite que le sea posible aprovecharlas antes de que se echen a perder”. Y es aquí donde Locke explica la necesaria aparición del *dinero*, ya que según él, los bienes naturales o incluso transformados tienen el defecto de ser perecederos. “De esta manera fue como se introdujo el empleo del dinero, es decir, de algo duradero que los hombres podían conservar sin que se echase a perder, y al que los hombres, por mutuo acuerdo, aceptarían como cambio de artículos que eran útiles para la vida, pero de condición perecedera”. Este autor no parece ver como algo negativo –sino todo lo contrario– el hecho de que de esta forma estaba justificando también la acumulación de riqueza. “Por medio de ese acuerdo común, los hombres acordaron y aprobaron una manera de poseer legítimamente, sin dañar los intereses de ninguno, mayores extensiones de tierras de las necesarias para su servicio, a cambio de recibir oro y

---

<sup>32</sup> Ballesteros, J. *Ecologismo personalista. óp. cit.* p. 16-17.

plata, metales que, por permanecer largo tiempo en manos del hombre, no se echan a perder, y tomando el acuerdo de que tengan determinado valor<sup>33</sup>.

El capitalismo se basa precisamente en la idea de que lo que la naturaleza pone a disposición del hombre no tiene ningún *valor* en sentido económico. El valor se adquiere con la transformación y comercialización. Es el *valor de cambio*<sup>34</sup>. En este sentido, es representativa la posición de Adam Smith. Para este economista, el intercambio de mercancías es lo que diferencia al hombre del animal<sup>35</sup>. “Cada hombre subsiste con intercambios o se convierte en una especie de vendedor, y la propia sociedad es realmente una sociedad mercantil”, escribe este autor, quien ve en esta nueva situación, producto de la división del trabajo, la ventaja de la nueva sociedad<sup>36</sup>.

Sin embargo, esta opinión no era compartida por Karl Marx, quien sería uno de los mayores críticos del capitalismo, pues veía en él la alienación del hombre, y “la mutua dependencia de los individuos al tiempo que son indiferentes unos con otros”. Marx aseguraba que esa indiferencia era “la característica de sus relaciones sociales”, las cuales se expresaban únicamente “en el valor de cambio”<sup>37</sup>. Marx explica que en los modos de producción anteriores las necesidades se veían satisfechas en la compra-venta, lo cual ponía límites al consumo. En el capitalismo, por el contrario, no hay límite en el consumo, puesto que el objetivo mismo es la compra-venta. El valor que se persigue es el *valor de cambio*. Y esta ausencia de límites en la circulación del capital hace desaparecer cualquier freno económico para la explotación y destrucción de los recursos naturales<sup>38</sup>.

Aunque Marx no era particularmente contrario al desarrollo tecnológico o a la explotación de la naturaleza, sino a la forma de hacerlo que tiene el capitalismo. Según el marxismo, la

---

<sup>33</sup> Locke, J. 2002. *Segundo ensayo sobre el Gobierno civil*. Losada. Buenos Aires. p. 24-39.

<sup>34</sup> Deléage, J.P. *óp. cit.* p. 294.

<sup>35</sup> Ballesteros, J. *Ecologismo personalista. óp. cit.* p. 17.

<sup>36</sup> Deléage, J.P. *óp. cit.* p. 296.

<sup>37</sup> *ib.*

<sup>38</sup> *ib.*

explotación de la naturaleza y el desarrollo tecnológico serían consecuencia del avance hacia el futuro, pero deberían estar en manos de toda la sociedad<sup>39</sup>.

Esta ‘representación económica clásica’ del mundo no tiene en cuenta más que los productos en tanto que mercancías. Sólo se encuentran en la representación del sistema mientras poseen esa cualidad. Sin embargo, en este modelo se olvida que, antes de convertirse en mercancías, los productos existen en forma de recursos naturales, y que después de ser utilizados salen del sistema en forma de deshechos<sup>40</sup>.

Pero la mentalidad tecnocrática culmina en Saint-Simon, quien considera que el industrialismo moderno es la clave de la prosperidad social. Cree que la producción acabará con la escasez y con el hambre, con las guerras, y convertirá a los hombres en colaboradores dentro del sistema industrial. De este modo, el dominio de la naturaleza pondrá fin a la lucha del hombre contra el hombre<sup>41</sup>. Por ejemplo, en *l’Organisateur*, carta n.9 (*Oeuvres*, 1819-20), cuando dice que “el deseo de mandar a los hombres se ha convertido en el deseo de hacer y deshacer la naturaleza a nuestro arbitrio. Desde este momento el deseo de dominación presente en todos los hombres, ha dejado de ser nocivo o por lo menos se puede predecir que deje de serlo y se convierta en útil”<sup>42</sup>.

### **1.2.2. LA CUESTIÓN RELIGIOSA**

La tradición judeo-cristiana ha sido objeto de duras críticas por parte de algunos sectores del ecologismo, por haber inducido presuntamente en el hombre occidental las actitudes que han conducido al desastre medioambiental. En concreto, Lynn White lanzó una seria acusación contra el cristianismo, en su artículo *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, publicado en la revista *Science* en 1967. White, así como otros autores posteriormente, vieron en el relato de la Creación del Génesis –la

---

<sup>39</sup> Bellver, V. 1994. *Ecología: de las razones a los derechos*. Ecorama. Granada. p. 13-16.

<sup>40</sup> Deléage, J.P. *óp. cit.* p. 297.

<sup>41</sup> Ballesteros, J. *Ecologismo personalista. óp. cit.* p. 17-20.

<sup>42</sup> Ballesteros, J. “Hacia un modo de pensar ecológico”. *óp. cit.*

conocida frase “Dominarás la Tierra”– el origen del concepto judeo-cristiano de conquista de la naturaleza, que se convertiría en una de las principales causas del problema ecológico y ambiental. Según White, la religión cristiana favorece el antropocentrismo y da licencia al hombre para hacer lo que quiera con el medio natural<sup>43</sup>. Sin embargo, también han sido muchos los estudiosos que argumentan que los primeros pasajes del Génesis no pueden resumirse en un mandato literal de dominio de la tierra –impositivo, dictatorial–, dirigido desde el Creador al hombre. Si bien el hombre es el depositario de la Creación, no es menos cierto que debe cuidarla y mantenerla fértil, y nunca someterla a su capricho<sup>44</sup>.

También se han vertido críticas explícitamente contra la tradición judía. En 1984, la revista *Environmental Ethics* publicó un artículo escrito por S. Schwarzschild, provocativamente titulado *The Unnatural Jew*. En él, el autor definía al pueblo judío como “contrario a la naturaleza”, sin más argumentaciones que las basadas en toda suerte de estereotipos, que según Schwarzschild demostraban el abismo existente entre el judaísmo y la naturaleza. Ni que decir tiene que la polémica suscitada por esta publicación originó otras muchas de autores que calificaban tales afirmaciones de antisemitas, y que cuestionaban seriamente los argumentos expuestos por Schwarzschild<sup>45</sup>.

“Hay gente que siempre te estará pidiendo algo.  
No importa lo mucho que les des, nunca será bastante para ellos”.

Batiste (“En el centro de la tormenta”, 2011).

---

<sup>43</sup> Martínez de Anguita, P. & Velarde, M.D. 2006. “Descubrir el Misterio: propuestas para una educación ambiental”. Andrés-Gallego, J. (ed.). *Relativismo y convivencia. Paradigma cultural de nuestro tiempo*. UCAM. Murcia. p. 301-333.

<sup>44</sup> Pikaza, X. “Dominad la tierra... (Gen 1,28). Relato bíblico de la Creación y Ecología”. Gómez-Heras (ed.). *óp. cit.* p. 207-222. Más adelante se expone de forma ampliada la postura de la Iglesia Católica sobre esta cuestión y la crisis ecológica.

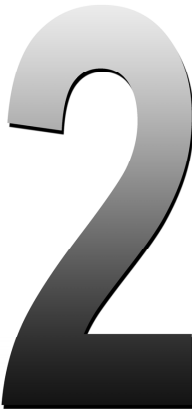
<sup>45</sup> Sosa, N.M. 1990. *Ética Ecológica*. Universidad Libertarias-Prodhufi. Madrid. p. 130-139.



# NACIMIENTO DE LA ÉTICA MEDIOAMBIENTAL

---

## Y TENDENCIAS



“Quedaba mucho por hacer.  
Arreglar la huerta, hablar con los perros,  
pasear por las orillas del otoño.  
Quedaba mucho...  
Borrar las señales de vuelo,  
para que los pájaros sean dueños del cielo”.

Manolo García (*Del bosque de tu alegría*, 1998).

---

## 2.1. EL NACIMIENTO DE LA ÉTICA MEDIOAMBIENTAL

Como se ha reseñado con anterioridad, es en la década de los setenta cuando la Filosofía comienza a interesarse seriamente por la dimensión moral de los problemas medioambientales. La relación entre el hombre y la naturaleza –con el carácter utilitarista de dominación y el afán consumista– comienza a tener cada vez mayor relevancia ética y política. La pregunta sobre la perversión de los valores del *Homo technicus* y los efectos que el uso indiscriminado de la técnica provoca en el medio ambiente suscitan la aparición de las primeras publicaciones que tratan de abordar la cuestión, de manos de autores como Passmore, Blackstone, etc<sup>46</sup>.

Durante los años ochenta crece el número de publicaciones, especialmente en lengua inglesa. De este modo, la *filosofía anglosajona* amplía el campo de la reflexión moral hacia la ética aplicada. Aunque lo hace dentro de su encuadre característico:

---

<sup>46</sup> Gómez-Heras, J.M. *et al. óp. cit.* p. 24-26.

utilitarismo, teoría de los derechos, metaética, biología, etc. El otro enfoque importante a este respecto es el de la *filosofía centroeuropea*, especialmente de lengua germana, que también presta atención a los problemas ambientales, aunque según su tradición filosófica propia: centrándose en los conceptos de progreso, técnica, bienestar o responsabilidad<sup>47</sup>.

La reflexión sobre la ética medioambiental actualmente se viene desarrollando según dos orientaciones. Una considera válido el paradigma moral vigente en occidente, con la única necesidad de ampliar el campo temático. Es decir, la ética, acostumbrada a tratar los problemas del hombre consigo mismo, debería ocuparse también de lo concerniente a las relaciones entre éste y la naturaleza<sup>48</sup>. Es el paradigma antropocéntrico.

Pero esto no convence a los partidarios de la otra tendencia –que podría denominarse *fisiocentrismo* o *anti-anthropocentrismo*–, quienes creen que el paradigma antropológico está viciado a causa del antropocentrismo. La consideración del hombre como *superior* impide el correcto planteamiento del problema. Por esto proponen un nuevo modelo, la ‘ética ecológica’, basada en los conocimientos aportados por la ecología y la biología. Los conceptos del discurso moral –*deber, bien, etc.*– deberían ser reelaborados, no ya en función del hombre, sino de la naturaleza, de la que el hombre es una pequeña parte<sup>49</sup>.

## 2.2. EL PARADIGMA ANTROPOCÉNTRICO

El antropocentrismo defiende que el hombre es el único sujeto moral, porque es el único ser dotado de razón, lenguaje y libertad. Sólo él es capaz de tomar decisiones libres y por tanto asumir responsabilidades y exigir deberes. La naturaleza –y la ciencia que la estudia– se encuadran en el ámbito de lo éticamente neutral. Animales, plantas y espacios naturales no están capacitados para actuar como el hombre<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> *ib.*

<sup>48</sup> Gómez-Heras, J.M. *et al. óp. cit.* p. 30-31.

<sup>49</sup> *ib.*

<sup>50</sup> Gómez-Heras, J.M. *et al. óp. cit.* p. 31-32.



Si esto es así, ni es posible ni necesario un nuevo paradigma moral. Aunque sí se requiere la ampliación del campo de la ética hacia lo que concierne al medio ambiente. De este modo, la 'ética medioambiental' sería un tipo más de ética aplicada.

### **2.2.1. EL ANTROPOCENTRISMO RADICAL**

Esta corriente proclama la supremacía absoluta del hombre sobre la naturaleza y su derecho a la dominación de la misma. Niega la posibilidad de cualquier carácter moral en la relación entre el hombre y su medio. Es llamada también 'ética de frontera' o 'ética del cowboy', pues tiende constantemente a la conquista, colonización, urbanización y explotación del medio. El único valor que concede a la naturaleza es el económico, para satisfacción del hombre. Ante cualquier problema ambiental, confía plenamente en que el desarrollo tecnológico aportará una solución<sup>51</sup>.

Una característica del antropocentrismo radical es que rara vez se defienden sus ideas abiertamente, pues corren el riesgo de ser tachadas de política y socialmente incorrectas. Sin embargo, es una ideología popular muy extendida, a veces de modo inconsciente. Por otra parte, ciertas prácticas empresariales de explotación indiscriminada de recursos humanos y naturales, que se encuadran dentro de esta ideología, no siempre son llamativamente brutales, pues son decoradas y encubiertas con un 'barniz ambiental' que las hace socialmente aceptables.

### **2.2.2. EL UTILITARISMO**

El utilitarismo, como rama del antropocentrismo moral, considera buenos los actos en función de la utilidad y bienestar que proporcionan al hombre. Otras consideraciones quedan en segundo plano a la hora de calificar moralmente una conducta. Por otro lado, desde el utilitarismo se atribuye valor a los seres no humanos en función de que resulten más o menos útiles para el hombre. Es decir, no se reconoce el valor intrínseco de las entidades naturales, ecosistemas, medio físico, etc.

Pero el bienestar del hombre va unido al de la naturaleza, que le proporciona sustento, recursos, un medio donde vivir, etc. Por

---

<sup>51</sup> Marcos, A. 2001. *Ética ambiental*. Universidad de Valladolid. p. 127-128.

tanto, se ha de respetar y preservar en buen estado, porque beneficia al propio hombre, por todo lo que ésta le aporta y sin lo cual él no puede desarrollarse plenamente. Aquí surgen razonamientos de lo más variado, atendiendo a las ventajas de la vida en contacto con la naturaleza: beneficios físicos y psíquicos para la salud, mejora en las relaciones humanas, etc. Además, la naturaleza tiene valores estéticos innegables, dignos de respeto y admiración<sup>52</sup>.

Más allá de lo anterior, también es común en el debate ecológico de corte utilitarista el asunto de los intereses de las generaciones futuras. En efecto, el hombre de hoy no tiene legitimidad para legar a la humanidad venidera un planeta inhabitable, altamente contaminado y con recursos escasos. Aparecen entonces conceptos como el de *solidaridad diacrónica* –solidaridad en el tiempo–, a la vez que otros como *responsabilidad*, *deber* u *obligación* adquieren tintes diferentes, al tener que considerarse ahora la dimensión futura<sup>53</sup>. Podría pensarse entonces que, según estas teorías, todas nuestras obligaciones con respecto al mundo natural son en definitiva deberes que tenemos los unos para con los otros, como seres humanos<sup>54</sup>.

Algunos defensores del utilitarismo consideran que el hombre no es un dominador despótico de la naturaleza, sino un ‘cuidador responsable’. Sin embargo, y aunque así fuera, dentro de esta corriente de pensamiento la naturaleza seguiría siendo vista únicamente como recurso.

---

<sup>52</sup> Gómez-Heras, J.M. *et al. óp. cit.* p. 33-34.

<sup>53</sup> *Íb.*

<sup>54</sup> Marcos, A. *óp. cit.* p. 152-154.

## 2.3. CORRIENTES FISIOCÉNTRICAS

Reconocidos expertos en temas medioambientales no consideran válidos los sistemas éticos basados en el antropocentrismo para dar respuesta a los problemas morales que suscita la crisis ambiental. Según éstos, la solución pasaría por un cambio profundo en el paradigma antropocéntrico o una ruptura total con los modelos éticos basados en él.

La dualidad hombre/naturaleza sería sustituida ahora por un 'todo' monista, donde el cosmos se concibe como un ser orgánico viviente del que el hombre forma parte como cualquier otro ser. El antropocentrismo consideraba al hombre como único sujeto moral y al resto de la realidad como algo de lo que él puede disponer. Esta soberanía del hombre sería, según los defensores del nuevo paradigma, la raíz de los problemas ambientales.

### 2.3.1. EL BIOCENTRISMO

Los biocentristas proponen extender la consideración de relevancia moral a todos los seres vivos<sup>55</sup>. Proponen una filosofía donde se reconozca el valor intrínseco de las entidades naturales vivas, no sólo sus valores instrumentales. Paul W. Taylor afirma que los organismos individuales son “centros teleológicos de vida”, lo cual les otorga un valor intrínseco. Es decir, cada ser vivo es “un individuo único, que persigue su propio bien a su propio modo”. Según este autor, la comprensión de esta realidad nos haría entender cuál es el bien para ese individuo y “adoptar el compromiso moral de respeto por dicho organismo”<sup>56</sup>.

Es necesario puntualizar aquí que no se está hablando de los derechos de los seres vivos, sino de su *valor*. Es decir, se puede negar que los seres no humanos tengan derechos, y aun así reconocerles su valor y su relevancia moral. Esto, en

---

<sup>55</sup> Algunos críticos del antropocentrismo, como Singer o Regan, pretendían dar relevancia moral sólo a aquellos seres capaces de sufrimiento (como los animales superiores), lo cual fue muy criticado por otros autores, que podrían denominarse “biocentristas radicales”. Marcos, A. *óp. cit.* p. 128-131.

<sup>56</sup> Taylor, P.W. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press. Princeton. p. 128-129.

consecuencia, nos llevaría a reconocer que tenemos deberes para con ellos<sup>57</sup>.

Por otro lado, los biocentristas se oponen a la consideración de superioridad del ser humano. El centro de la moral debe ser la vida y el respeto hacia ella; no el ser humano, que es un viviente más. Niegan cualquier gradualidad en cuanto a la importancia de los seres vivos. Todos los organismos y especies merecen el mismo respeto. En este sentido, el Biocentrismo persigue una reforma amplia, más allá del campo de la ética; un nuevo pensamiento, una nueva idea de lo que es la buena vida, que afronte los problemas ambientales. Se trataría de una *filosofía ambiental*, que comprendería una metafísica, una epistemología, una estética y una filosofía política.

### **2.3.2. EL ECOCENTRISMO<sup>58</sup>**

A pesar de que el Biocentrismo amplía considerablemente el ámbito de la moral y supone un importante cambio filosófico, ha sido criticado por limitado e individualista. El punto de vista de Taylor sobre la lucha de cada organismo individual no tiene en cuenta las relaciones y la cooperación entre los seres vivos y de éstos con su medio, es decir, las relaciones ecosistémicas.

Por ello, autores como Holmes Rolston o Lawrence E. Johnson han optado por filosofías más holistas, que incluyan en el ámbito de la moral también a los seres no vivos: ecosistemas, geosistemas, paisajes, etc. Esta corriente, que es conocida como Ecocentrismo, se inspira claramente en la ciencia de la ecología.

Al igual que el Biocentrismo, el Ecocentrismo es algo más que una teoría ética. Constituye una filosofía ambiental que comprende, por un lado, una metafísica sobre el estatus ontológico de las especies y de los procesos y relaciones que se establecen en la naturaleza. Por otra parte, desde el punto de vista epistemológico, el Ecocentrismo debe superar el problema del paso desde lo descriptivo a lo normativo, la falacia naturalista. Incluye también una estética cuya principal función es reconocer el valor de las entidades naturales que apreciamos como bellas.

---

<sup>57</sup> Marcos, A. *óp. cit.* p. 128-131.

<sup>58</sup> Marcos, A. *óp. cit.* p. 131-134.

Y además pretende constituir una filosofía política que actúe a favor de la naturaleza y establezca una justicia ambiental.

El mayor obstáculo al que se enfrenta esta corriente es la dificultad de establecer el valor intrínseco de entidades 'supraindividuales' como son los ecosistemas, las poblaciones o las especies; y por tanto, su condición de *sujetos morales*. Es aquí donde se aprecia la dependencia del Ecocentrismo de los resultados empíricos y conclusiones que puede aportar la ecología.

### **2.3.3. LA ÉTICA DE LA TIERRA**

Esta corriente nace con la obra de Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*<sup>59</sup>, un texto pionero por su contenido y hermoso en su forma literaria. Este profesor de ecología realizó una temprana crítica al antropocentrismo, al optimismo tecnológico ingenuo y a los valores materialistas de la sociedad de consumo<sup>60</sup>.

Según Leopold, la sociedad occidental se ha construido a partir de la contraposición entre hombre y naturaleza, donde ésta representa el papel de 'dominada' y el hombre el de 'dominador'. Sin embargo, los estudios de la ecología sitúan al hombre como un ser más, dependiente de recursos y de un hábitat donde desarrollarse. Es por esto que se requiere un nuevo punto de vista, donde hombre y naturaleza aparezcan en el mismo plano<sup>61</sup>.

La reubicación del papel del hombre conlleva un cambio en el sistema de valores, donde éste ya no es el centro. La 'ética de la tierra' —en palabras de Leopold— se construye a partir de la naturaleza, no del hombre. El sujeto moral es ahora el 'ser ecológico' y las leyes morales son dictadas por otras leyes, las naturales. "Algo es justo cuando tiende a conservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la naturaleza, y es injusto cuando la destruye o perturba"<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Leopold, A. 1949. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Univ. Press. Oxford-Londres.

<sup>60</sup> Marcos, A. *óp. cit.* p. 134-136.

<sup>61</sup> Gómez-Heras, J.M. *et al. óp. cit.* p. 37-45.

<sup>62</sup> Leopold, A. *óp. cit.* Esta frase, tan citada y a veces criticada, pone fin al siguiente párrafo: "El pivote que habría que mover para poner en marcha el proceso de evolución

Es difícil edificar una auténtica visión filosófica a partir de la crítica de Leopold. A pesar de que él no era un antihumanista, quienes han tratado de extraer rígidos axiomas de sus escritos han caído en el totalitarismo ecológico. Es el caso de Baird Callicot, un discípulo de Leopold, que en sus primeros textos esparce toda una suerte de afirmaciones misantrópicas (si bien más tarde ha llegado a desdecirse de algunas)<sup>63</sup>.

Así, la consecuencia fundamental a la que llevaría la Ética de la Tierra –y, según algunos, la objeción principal a esta corriente– sería la necesaria reconversión de los conceptos clásicos de la moralidad: ‘norma’, ‘deber’, ‘bueno’, ‘justo’, ‘solidaridad’, ‘libertad’, etc. En este nuevo paradigma, deberían adaptarse en función de lo que Leopold llama el “equilibrio de la naturaleza”. Precisamente el mejor ejemplo de esto es el término *homeostasis*, que da cuenta de la capacidad autorreguladora de la naturaleza, de mantener su equilibrio. La homeostasis pasaría a ser el principio fundamental de la ética, la ley moral que regiría las conductas<sup>64</sup>.

#### **2.3.4. LA ECOLOGÍA PROFUNDA (“DEEP ECOLOGY”)**

La ecología profunda puede considerarse tanto un movimiento filosófico como una suerte de activismo ecologista. Sus seguidores denuncian la “crisis ecológica continua” de las sociedades “tecnocrático-industriales” e identifican las causas como un problema de “carácter y de cultura”. Por tanto, exigen un cambio profundo, más allá de la gestión ambiental. El cambio tiene que ser individual y social, ético y político. Todo lo que no llegue hasta ahí se queda en un mero parche superficial. Debe partir desde el individuo, quien ha de entender su identificación con la naturaleza y las relaciones que lo unen con el medio que lo

---

que conduciría a una ética de la tierra es simplemente éste: dejar de pensar que el uso adecuado de la tierra es sólo un problema económico. Examinar cada cuestión en términos de lo que es correcto desde el punto de vista ético y estético, además de lo que conviene económicamente. Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a lo contrario”. Según Alfredo Marcos, no parece que haya en este contexto ningún intento de poner al individuo al servicio del todo, y menos a los humanos al servicio de la Tierra; sino más bien recuperar valores olvidados respecto a la relación entre hombre y naturaleza. Marcos, A. *óp. cit.* p. 134-136.

<sup>63</sup> Marcos, A. *óp. cit.* p. 134-136.

<sup>64</sup> Gómez-Heras, J.M. *et al. óp. cit.* p. 37-45.

rodea. Según la *Deep Ecology*, hay que poner de manifiesto las relaciones entre todas las partes de la naturaleza. El sujeto y su ambiente son la misma cosa, desde puntos de vista diferentes. La prioridad ontológica la tienen las relaciones entre elementos, antes que los elementos individuales<sup>65</sup>.

A pesar de que la Ecología Profunda se inspira en la ciencia de la ecología para sus propuestas, su dependencia no es tanta como en el caso del Ecocentrismo. Los seguidores de la *Deep Ecology* guardan una distancia prudencial respecto de los enunciados científicos y sus resultados empíricos. Al parecer, no consideran adecuado encomendar únicamente a los científicos la solución de los problemas ambientales. Esto sería encarar la crisis con mentalidad tecnocrática, aunque ahora las técnicas estuvieran basadas en la ecología<sup>66</sup>.

Por el contrario, quienes siguen esta corriente se nutren de diversas ideologías: taoísmo, budismo, las culturas nativas norteamericanas, Heráclito, Espinosa, Whitehead, Thomas Jefferson, Thoreau, Gandhi, etc. Por ello, se trata de un movimiento heterogéneo, que va desde sistemas filosóficos al mero activismo. Sin embargo, Naess, Devall y Sessions han tratado de sintetizar los puntos básicos que deben caracterizar a esta ideología:

1. Tanto la vida humana como la no humana tienen valor intrínseco (con independencia del valor instrumental).
2. La riqueza y diversidad de las formas de vida tienen un valor en sí y contribuyen al florecimiento de la vida humana y no humana.
3. Los humanos no tenemos derecho a reducir la riqueza y diversidad de las formas de vida salvo por necesidades vitales.
4. La interferencia de los humanos en la naturaleza es ya excesiva, y lo que es peor, va a más.

---

<sup>65</sup> Marcos, A. *óp. cit.* p. 136-141.

<sup>66</sup> *ib.*

5. El florecimiento de la vida humana y de las culturas es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida humana lo exige.
6. Para que mejoren las condiciones de vida se requieren cambios políticos que afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas.
7. Los cambios ideológicos afectan principalmente al aprecio de la *calidad de vida*, más que del alto *nivel de vida*.
8. Los que suscriben los puntos anteriores tienen la obligación de participar directa o indirectamente en la producción de estos cambios.

Respecto al último punto, el activismo a que se refiere es de carácter pacífico, y de acuerdo al ordenamiento vigente. Sin embargo, en algunas ocasiones la mala interpretación de este activismo ha degenerado en *ecosabotaje* o incluso *ecoterrorismo*, de carácter anónimo y tratando de eludir responsabilidades legales.

## 2.4. OBJECIONES A LAS CORRIENTES FISIOCÉNTRICAS

En las corrientes fisiocéntricas está patente el componente emotivista, es decir, la empatía entre hombre y naturaleza, como ocurría en el caso de Leopold. El hombre ya no se acerca a ella como el *Homo technicus* –con afán de explotación–, sino como un *Homo oekologicus* que admira su belleza, participa de las relaciones entre los seres y colabora en su conservación. Birnbacher ha hecho notar que el argumento más consistente para reconocer a la naturaleza dignidad propia y valor en sí misma es estético-psicológico: tener vivencias de las bellezas del mundo natural. Pero este denominado ‘emotivismo ecológico’ recibe las tradicionales críticas del emotivismo, ahora adaptadas a este caso: incapacidad para proponer normas de alcance universal, irracionalismo, psicologismo, etc<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Gómez-Heras, J.M. *et al. óp. cit.* p. 42-45.



Además, contra el proyecto que constituyen las corrientes fisiocéntricas se han expuesto las mismas críticas que fueron lanzadas contra el *naturalismo ético*: en general, la imposibilidad de derivar leyes morales de las leyes naturales, de tomar por valores morales lo que son valores estéticos, biológicos o ecológicos. Se adapta al caso la 'falacia naturalista'. Principalmente se critica la conversión del discurso descriptivo a discurso normativo. Por otro lado, las corrientes fisiocéntricas no tienen en cuenta la libertad del hombre, quien puede conocer el mundo que le rodea por medio de la ciencia de la ecología, pero también decidir interesarse o no y actuar en consecuencia.

Autores como J.B. Callicott han analizado las implicaciones metafísicas de las corrientes fisiocéntricas. Entre ellas, destaca el rechazo de la *autonomía* del hombre, en la que se basaban conocidos sistemas morales, como los de Kant o Hume. El sujeto humano carecería de autonomía dentro del 'macro-organismo naturaleza', debiendo ceñirse en todo momento a las leyes ecológicas.

En relación con esto, se presenta como otra importante objeción el *determinismo* a que se verían sometidas las decisiones y acciones del hombre. Desaparecería la responsabilidad moral. Esto conllevaría aceptar la existencia de una armonía cósmica preestablecida, de un racionalismo inmanente al cosmos. La actitud creadora del hombre se vería devaluada, pues lo fundamental sería el 'orden natural', y disciplinas como el derecho, el arte o la ética se considerarían secundarias, al no formar parte de la naturaleza o de su estudio directo.

## 2.5. LA ECOLOGÍA SOCIAL Y EL ECOFEMINISMO

Frente a las líneas fisiocéntricas dominantes –o incluso dentro de ellas–, han surgido corrientes de pensamiento que presentan discrepancias. Se trata de la Ecología Social y el Ecofeminismo, que básicamente tienen en común la crítica a los supuestos teóricos de las corrientes anti-anthropocéntricas. Mientras éstas hacían hincapié en que los problemas ambientales surgen de una visión del mundo errónea –desde la perspectiva del hombre como centro–, la Ecología Social y el Ecofeminismo apuntan que la verdadera causa son las desigualdades sociales. Ante el carácter marcadamente teórico del Fisiocentrismo y sus propuestas, estas dos corrientes mencionadas sostienen que la solución debe venir por medios más bien ‘prácticos’<sup>68</sup>. Sin embargo, también existen diferencias entre ambas ideologías, que se exponen a continuación.

### 2.5.1. LA ECOLOGÍA SOCIAL

En Estados Unidos, esta corriente se identifica sobre todo con el trabajo de Murray Bookchin. Este autor piensa que en las sociedades muy jerarquizadas se da la tendencia a abusar de los recursos naturales y dañar el entorno. Son sociedades en las que el éxito se identifica con el poder y la dominación sobre los otros. Así pues, según Bookchin, el dominio social precede a las formas de dominio sobre la naturaleza, o incluso las engendra<sup>69</sup>.

Como solución, el autor propone remediar los problemas de dominio social, lo cual redundará en beneficio del medio. Por ejemplo, propugna cambios en nuestra forma de vida, hacia comunidades pequeñas, ecológicamente sostenibles y auto-suficientes, donde los individuos puedan ser más libres. La base de estas comunidades sería la agricultura sostenible, como forma de vida, pues permite una mayor relación con la naturaleza. Por otra parte, en comunidades pequeñas, el hecho de que los que

---

<sup>68</sup> Marcos, A. *óp. cit.* p. 141-142.

<sup>69</sup> Marcos, A. *óp. cit.* p. 142-148.

deciden sean también los afectados por las decisiones concede mayor 'justicia social'<sup>70</sup>.

Pero sus propuestas no están libres de críticas. Por un lado, tal forma de vida parece utópica hoy en día, al tiempo que puede suponer un retroceso. En un mundo cada vez más global, hay quienes piensan que para superar el 'déficit democrático' tiene más sentido aumentar el número de personas que deciden, cuidando que representen adecuadamente a todos los sectores, y tender hacia una sociedad más participativa, en lugar de fragmentar ésta última en comunidades pequeñas.

Entre los pensadores europeos destaca Edgar Morin, quien denuncia la escisión que se ha producido entre las áreas de conocimiento, centrando su interés en la ecología y la sociología. Morin propone lo que él llama "el pensamiento complejo", donde ecología y sociología vayan de la mano. Los problemas ecológicos están asociados con los sociológicos, y viceversa.

Por último, hay que tener en cuenta como algo positivo que la noción de Ecología Social puede ser vinculada a la de *desarrollo sostenible*, en tanto que ambas relacionan y tratan de solucionar los problemas ambientales y sociales<sup>71</sup>.

### **2.5.2. EL ECOFEMINISMO**

La idea central de esta corriente es que existe una conexión entre la dominación social de la mujer y la dominación de la naturaleza. El Ecofeminismo es una de las ramas del feminismo que se ha desarrollado en los últimos tiempos<sup>72</sup>.

En un primer momento, el *feminismo liberal* exigía la igualdad entre hombre y mujer, cuyas consecuencias serían la introducción de la mujer en los valores masculinos. Aunque la mujer mejorase su situación, la explotación de la naturaleza continuaría. En segundo lugar, el *feminismo radical*, en vez de exigir la equiparación de la mujer al varón, proclama los valores femeninos y exige que sean respetados en su diferencia con los

---

<sup>70</sup> *ib.*

<sup>71</sup> *ib.*

<sup>72</sup> Marcos, A. *óp. cit.* p. 148-151.

masculinos. Tampoco esta variante tiene como consecuencia un mayor respeto hacia la naturaleza<sup>73</sup>.

Posteriormente, el Ecofeminismo se ha situado como un pensamiento integrador, que defiende la liberación de la mujer y el respeto a la naturaleza. Desde siempre, el hombre se ha considerado con derecho de dominar a ambas, y es por esto que la solución vendría a través de un cambio de mentalidad en este sentido.

Dentro del Ecofeminismo hay diversas tendencias. Elisabeth Gray Dodson propone una visión espiritual del Ecofeminismo de carácter religioso. Otras feministas, como Carolyn Merchant, Evelyn Fox S  ller, Helen Longino o Eulalia Pérez Sedeño, han estudiado la relación entre la discriminación de la mujer en la ciencia y el dominio de la naturaleza. Así, ven el origen del desencuentro entre hombre y naturaleza en la concepción mecanicista que surge con la revolución científica desde los siglos XVI y XVII.

## **2.6. EL HUMANISMO**

Una de las principales diferencias entre el Antropocentrismo y el Humanismo es que éste último está basado en la idea del cuidado de la naturaleza y no de su dominación y explotación indiscriminada, aunque admite su utilización para la buena vida del ser humano. Además, el Humanismo entiende que las relaciones entre hombre y naturaleza tienen carácter moral<sup>74</sup>.

A continuación se exponen algunas líneas de pensamiento que pueden encuadrarse dentro del marco del Humanismo.

### **2.6.1. EL ECOLOGISMO PERSONALISTA**

La base del Ecologismo Personalista –o Ecologismo Humanista– es el reconocimiento de la dignidad de la persona humana. Esta corriente ve al hombre dentro de la naturaleza –de la que

---

<sup>73</sup> *ib.*

<sup>74</sup> Marcos, A. *  p. cit.* p. 151-152.

depende para su desarrollo—, pero dotado de excelencia. No se puede reducir al hombre a un elemento más del ecosistema<sup>75</sup>.

Sin embargo, el hombre no tiene derecho a la dominación indiscriminada de la naturaleza, sino que debe administrarla y cuidarla. Además, la destrucción de su medio provocaría su propia destrucción. El Ecologismo Humanista proclama el valor inmenso del ser humano *junto* al del resto de los seres, así como la legitimidad del hombre para humanizar su entorno y hacerlo más confortable para su desarrollo.

El Ecologismo Personalista concede una especial importancia a los derechos de los más desfavorecidos y de las generaciones futuras. Considera el consumismo como la más importante causa de destrucción social, al tiempo que esquilma los recursos naturales. No puede haber justicia ambiental sin justicia social; la prioridad es la persona<sup>76</sup>.

Como conceptos clave de esta doctrina destacan la paz y el rechazo a la violencia, la repudia del sexismo y del etnocentrismo. La solidaridad es la base para el desarrollo ambientalmente viable. Esta solidaridad sólo puede surgir del seno de la familia, a la que el Ecologismo Personalista concede una importancia básica para construir una sociedad mejor y conservar el medio ambiente<sup>77</sup>.

## **2.6.2. LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD<sup>78</sup>**

El máximo exponente de esta corriente es Hans Jonas. Su Ética de la Responsabilidad reconoce que los vivientes poseen valor objetivo en función de su capacidad para tener fines. Es decir, todos los vivientes poseen una orientación teleológica hacia la perpetuación de la vida y eso les confiere un valor intrínseco. Los fines de los animales superiores son más ricos y los del ser humano todavía más, quien además puede crearse fines conscientemente.

---

<sup>75</sup> Ballesteros, J. *Ecologismo Personalista*. *óp. cit.* p. 34-43.

<sup>76</sup> *Íb.* p. 34-43, 46-50.

<sup>77</sup> *Íb.* p. 91-109.

<sup>78</sup> Marcos, A. *óp. cit.* p. 154.

Jonas piensa que el valor del ser humano es tal que propone como imperativo la conservación de las condiciones de su existencia. El ser humano tiene la responsabilidad de mantener en buenas condiciones su medio de vida. Esta responsabilidad la contrae respecto al resto de vivientes y a las generaciones futuras de humanos. De ahí que deba adoptar una actitud crítica frente a la aplicación de nuevas tecnologías que puedan poner en peligro la vida sobre la Tierra.

Luego el cuidado del entorno parte del valor reconocido al ser humano. Se trata de una ética humanista, pero que reconoce el valor del resto de vivientes.

### **2.6.3. LA ÉTICA AMBIENTAL ARISTOTÉLICA<sup>79</sup>**

Según Alfredo Marcos, en la figura y los escritos de Aristóteles se encuentran enseñanzas más que útiles para abordar los problemas de la sociedad actual, en este caso, los problemas ambientales. En Aristóteles se encuentra tanto la perspectiva del biólogo como la ética, la política, y lo más importante: el sentido común, la justa medida.

El aristotelismo reconoce el valor de todos los seres, sin por ello rebajar el del ser humano; permite superar la falacia naturalista; y sobre todo permite la integración entre doctrinas diversas. La superación de los polos se produce adecuadamente cuando ambos se integran, no por eliminación de uno de ellos. En Aristóteles se encuentran conceptos que, convenientemente desarrollados, permiten salvar los obstáculos de los dualismos y los extremos planteados por las actuales líneas de pensamiento en relación con el medio ambiente.

También el supuesto dualismo del ser humano es superado en la doctrina aristotélica. Su caracterización como *animal racional* o *animal político*, la unidad del viviente, cuerpo y alma, potencia y acto, en una misma y única sustancia; la integración de razón y sentimiento, la noción de *prudencia*; todo ello da idea de lo que el pensamiento de Aristóteles puede aportar hoy día para el desarrollo del ser humano y la conservación de la naturaleza.

---

<sup>79</sup> Marcos. A. *óp. cit.* p. 157-158.

## 2.7. EL ECOLOGISMO TEOCÉNTRICO

Ante los extremos que constituyen el antropocentrismo y el fisiocentrismo, también hay quien considera que la crisis ambiental sólo puede ser solucionada adoptando una mirada integradora, a partir de la búsqueda de respuestas a los mayores interrogantes de la historia, a los que no responden ninguna de esas dos corrientes: el sentido de existencia del hombre y del mundo. Sólo así podría empezar a entenderse cuál debe ser la relación entre el hombre y la naturaleza. Si el antropocentrismo sólo la entiende como una relación de dominación, del fisiocentrismo podría decirse que no es capaz de dar un sentido a la singularidad del hombre dentro del medio natural; empeñado en idolatrar a la naturaleza, pierde de vista al elemento más rico y complejo del mundo natural: el ser humano. Así pues, el doble misterio de la existencia de la naturaleza y del hombre –con su capacidad moral– según algunos autores es mejor explicado desde una posición teocéntrica<sup>80</sup>.

### 2.7.1. RELACIONES ENTRE ECOLOGISMO Y CRISTIANISMO

En opinión de Martínez de Anguita y Velarde, el movimiento ecologista y el cristianismo tienen en común que presentan la *pertenencia* como característica fundamental del ser humano; los primeros a la naturaleza, los segundos a un mundo creado por Dios. Además, la fuerza del ecologismo parte de la capacidad de asombro y su filosofía se basa en la contemplación, en un mundo en el que el hombre moderno parece estar perdiendo ambas facultades. Según dichos autores, el movimiento ecologista, al igual que el cristianismo, trata de buscar respuestas más allá del propio hombre, en una vida plena en armonía con el mundo. La consideración de la naturaleza como misterio, como algo sagrado, lleno de significado, como algo más que meros recursos a nuestra disposición... está en concordancia con la apertura al misterio del cristianismo. Por ello, el ecologismo facilita el descubrimiento del sentido religioso del ser humano<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Martínez de Anguita, P. & Velarde, M.D. 2006. "Descubrir el Misterio: propuestas para una educación ambiental". Andrés-Gallego, J. (ed.). *Relativismo y convivencia. Paradigma cultural de nuestro tiempo*. UCAM. Murcia. p. 301-333.

<sup>81</sup> *ib.*

Así pues, el cristianismo puede ser entendido desde el discurso ecologista. Y viceversa: el ecologismo no debe ser considerado como un “peligro filosófico o contrario a las doctrinas morales”, sino que debe ser comprendido y aceptado como paradigma emergente; eso sí, con sus aspectos positivos y negativos, con sus distintas ramificaciones<sup>82</sup>.

### **2.7.2. LA POSTURA DE LA IGLESIA CATÓLICA**

Para la Iglesia Católica, la crisis ambiental es un problema moral, que afecta a toda la humanidad. Se ha perdido el sentido del valor de la vida y el respeto a las leyes naturales; por esto, el orden de la naturaleza establecido por Dios se está viendo alterado<sup>83</sup>.

En la década de los sesenta, Pablo VI ya advertía de los efectos de un desarrollo incontrolado que puede “repercutir peligrosamente sobre el equilibrio de nuestro medio natural y el deterioro progresivo de lo que se ha venido en llamar el medio ambiente”; insistiendo en “las consecuencias a gran escala que implica toda intervención del hombre en el equilibrio de la naturaleza, puesta en su riqueza armoniosa a disposición del hombre, según el diseño de amor del Creador”<sup>84</sup>.

El Papa continúa su discurso declarando que si el hombre ha necesitado miles de años para dominar a la naturaleza, es tiempo ahora de que aprenda a “dominar su dominación”, pues el poder de la técnica podría volverse contra él si no va acompañado de un progreso social. Más tarde, Pablo VI vinculará los problemas ambientales a la destrucción de la sociedad y de la familia. Podría decirse que al final de su pontificado la Iglesia Católica había incluido plenamente la preocupación ambiental en el ámbito de su Doctrina Social<sup>85</sup>.

Sin embargo, es durante el pontificado de Juan Pablo II cuando la preocupación por los temas medioambientales es abordada más seriamente por el magisterio de la Iglesia y se incluye formal-

---

<sup>82</sup> *ib.*

<sup>83</sup> *ib.*

<sup>84</sup> *Insegnamenti di Paolo VI*, I. 1963. Librería Editrice Vaticana. p. 76.

<sup>85</sup> Flecha, J.R. “Ecología y Fé cristiana”. Gómez-Heras (ed.). *óp. cit.* p. 223-241.



mente en su Doctrina Social. En su primera encíclica, *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), el Papa afirma que la explotación de la tierra “para fines no solamente industriales, sino también militares, el desarrollo de la técnica no controlado ni encuadrado en un plan de radio universal y auténticamente humanístico, llevan muchas veces consigo la amenaza del ambiente natural del hombre, lo enajenan en sus relaciones con la naturaleza y lo apartan de ella. El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y de consumo. En cambio, era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como ‘dueño’ y ‘custodio’ inteligente y noble, y no como ‘explotador’ y ‘destructor’ sin ningún reparo”<sup>86</sup>.

En Zamosc (Polonia), Juan Pablo II afirma que “la ley inscrita por Dios [...] establece cierto orden interior que el hombre encuentra y que debe conservar. Toda actividad que se oponga a ese orden afecta inevitablemente al hombre mismo”. En su encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), el Papa expone un largo discurso sobre el desarrollo humano, afirmando que para que éste sea auténtico se deben atender algunas consideraciones fundamentales: a) no se pueden utilizar impunemente los seres vivos o inanimados tan sólo según las exigencias económicas, b) hay que tener en cuenta la limitación de los recursos naturales, c) así como las consecuencias del desarrollo industrial sobre la contaminación del ambiente<sup>87</sup>.

Aunque el texto más citado es el mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, donde, como se ha comentado antes, el Papa concluye que el problema medioambiental es un problema de raíces morales; bien por la falta de responsabilidad en el uso de los adelantos científicos y tecnológicos, bien por la pérdida del respeto por la vida, que está conduciendo a la manipulación biológica indiscriminada. Además, Juan Pablo II incita a un cambio en el comportamiento humano y el actual estilo de vida basado en el consumismo; sugiriendo al parecer que los

---

<sup>86</sup> *ib.*

<sup>87</sup> *ib.*

problemas morales de la ecología no están desligados de la economía<sup>88</sup>.

También el Catecismo de la Iglesia Católica incluye la preocupación por el medio ambiente en numerosos epígrafes. De un lado, haciendo referencia al séptimo mandamiento, que exige el respeto de la integridad de la creación; y de otro lado, a que el dominio concedido al hombre por el Creador no es absoluto. Para la fe judeo-cristiana, Dios crea un mundo bueno que es dado al hombre, quien debe cuidarlo. Asimismo, hace un llamamiento a la encíclica *Centesimus annus*, recogiendo así lo más importante de la Doctrina Social de la Iglesia, como es el destino común de los bienes, ampliado también a las generaciones futuras<sup>89</sup>.

Algunas de las más recientes referencias a la ‘cuestión ecológica’ se encuentran recogidas en la encíclica *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995): “El hombre, llamado a cultivar y custodiar el jardín del mundo (cf. Gen. 2,15), tiene una responsabilidad específica sobre el *ambiente de vida* [...]. Es la *cuestión ecológica* –desde la preservación del hábitat natural de las diversas especies animales y formas de vida, hasta la ‘ecología humana’ propiamente dicha– que encuentra en la Biblia una luminosa y fuerte indicación ética para una solución respetuosa del gran bien de la vida, de toda vida. [...] La limitación impuesta por el mismo Creador [...] muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a las leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune”<sup>90</sup>.

### **2.7.3. FUNDAMENTOS DEL ECOLOGISMO TEOCÉNTRICO**

Como se ha comentado anteriormente, la base del Ecologismo Teocéntrico es la capacidad de responder a las preguntas “¿qué es el hombre y para qué está hecho?” y “¿qué es el planeta y para qué está hecho?”; partiendo de un punto de vista integrador del resto de las corrientes de la ética medioambiental<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> *ib.*

<sup>89</sup> *ib.*

<sup>90</sup> *ib.*

<sup>91</sup> Martínez de Anguita, P. & Velarde, M.D. *óp. cit.* p. 301-333.

Según esta corriente, existe un rango en la Creación, como se demuestra por la existencia de una especie con capacidad moral y distinta de las demás: el hombre. Sin embargo, a diferencia de lo que marcan el antropocentrismo y el utilitarismo, la singularidad humana no quiere decir que el resto de seres y el conjunto del medio natural no merezcan respeto por sí mismos. El Ecologismo Teocéntrico proclama la existencia de una solidaridad entre todas las criaturas y una integridad de toda la creación, cuyo orden el hombre debe respetar y cuidar. Estos valores se derivan del hecho de que hombre y naturaleza comparten origen y destino, pues “toda la creación está llamada a unirse al hombre para glorificar a Dios”<sup>92</sup>.

Desde la postura teocéntrica se piensa que un enfoque científico es insuficiente para abordar la cuestión ambiental. Las enseñanzas evangélicas pueden ayudar a encontrar un punto de vista adecuado con el que enfrentarse a la crisis ecológica. Santa Teresa de Jesús o San Francisco de Asís son dos ejemplos a seguir, por cuanto encontraron en la observación y contemplación de la naturaleza la manera de comulgar con el medio que nos rodea y con Dios. Esta contemplación muestra la armonía y grandiosidad del medio natural y nos impulsa a conservarlo y cuidarlo. Así pues, la visión teocéntrica va más allá de la biocéntrica, pero sin anularla, más bien dando mayor plenitud al conservacionismo<sup>93</sup>.

Además, el punto de vista teocéntrico permite acercarse a la crisis ambiental como parte de un problema mayor, tal como muestra el paradigma planteado por el Papa Juan Pablo II, en seis puntos fundamentales a considerar para solucionar la crisis: a) precaria paz mundial, b) falta de respeto a la vida, c) formas estructurales de pobreza, d) falta de una adecuada ética del trabajo, e) deficiente educación estética, y f) necesidad de educar la responsabilidad medioambiental<sup>94</sup>.

La educación ambiental es uno de los ejes principales con los que abordar la crisis. En este sentido, Martínez y Velarde afirman

---

<sup>92</sup> *ib.*

<sup>93</sup> *ib.*

<sup>94</sup> *ib.*

que el Ecologismo Teocéntrico constituye el marco más amplio y adecuado para establecer un nuevo paradigma de educación ambiental, pues integra y va más allá que los paradigmas antropocéntrico y fisiocéntrico considerados aisladamente. Este nuevo paradigma responde a los principios básicos de la Doctrina Social de la Iglesia: solidaridad, subsidiariedad (o participación social) y bien común. Basándose en estos principios, es posible desarrollar una nueva educación ambiental en los ámbitos académico y técnico. Finalmente, desde la perspectiva teocéntrica se considera a la familia como pieza clave en la formación de valores. En el caso que nos ocupa, la familia es el marco ideal en el que educar a los niños y jóvenes en el respeto a la vida y formarles en la conciencia de la limitación de los recursos<sup>95</sup>.

Embriaguez de los ríos,  
márgenes de espesuras y fragancias,  
súbitas piedras, árboles quemados,  
y tierra plena y sola.

Hijo de aquellos ríos  
me mantuve  
corriendo por la tierra,  
por las mismas orillas  
hacia la misma espuma  
y cuando el mar de entonces  
se desplomó como una torre herida,  
se incorporó encrespado de su furia,  
salí de las raíces,  
se me agrandó la patria,  
se rompió la unidad de la madera:  
la cárcel de los bosques  
abrió una puerta verde  
por donde entró la ola con su trueno  
y se extendió mi vida  
con un golpe de mar, en el espacio.

Pablo Neruda. "El Primer mar" (*Memorial de Isla Negra*, 1964).

---

<sup>95</sup> *ib.*

# CLAVES ÉTICAS DE LA RESPONSABILIDAD AMBIENTAL:

## EL PLANTEAMIENTO DE HANS JONAS

# 3

Las tablas de la casa  
olían a bosque,  
a selva pura.  
Desde entonces mi amor  
fue maderero  
y lo que toco se convierte en bosque.  
Se me confunden los ojos y las hojas,  
ciertas mujeres con la primavera  
del avellano, el hombre con el árbol,  
amo el mundo del viento y del follaje,  
no distingo entre labios y raíces.

Pablo Neruda. "Primer viaje" (*Memorial de Isla Negra*, 1964).

En este capítulo se recogen las principales aportaciones de la 'Ética de la Responsabilidad' al tema que nos ocupa. Las bases teóricas de esta corriente fueron expuestas por Hans Jonas en su obra *El principio de responsabilidad*.

### 3.1. UNA ÉTICA ORIENTADA AL FUTURO

#### 3.1.1. EL CAMPO HABITUAL DE LA ÉTICA

Hasta épocas recientes, la relación entre el hombre y la naturaleza no era objeto de consideraciones éticas, principalmente porque no se percibía que la acción de aquel pudiera causar daños irreversibles en el medio natural. Desde la Antigüedad, el hombre ha explotado los recursos del campo y del mar, del monte y de los ríos, probablemente con la convicción de que su aprovechamiento no ponía en peligro las reservas naturales, y que la cosecha del año siguiente estaba asegurada. Como ya decía la *Antígona* de Sófocles, por mucho que fuera el poder y la grandeza del hombre, también era "la Tierra incansable y eterna". El mundo era visto como un *todo* que nunca

sucumbiría y el hombre vivía en un enclave creado para protegerse de las inclemencias de la naturaleza: la ciudad. Así pues, el campo de trabajo de la ética estaba circunscrito a la ciudad y a las relaciones entre los hombres que ésta acogía<sup>96</sup>.

Por otra parte, en el pasado el saber y el poder eran limitados, y cualquier preocupación por el futuro era relegada a los dioses o al destino. Por ello, la mirada se dirigía a lo actual y a lo concreto, para conservarlo. Y se consideraba que la mejor manera de conservar lo que se tenía era con el 'recto actuar', "y donde mejor estaba asegurado el recto hacer era en el recto ser"<sup>97</sup>. También por eso la ética se circunscribía al comportamiento moral del hombre, atendiendo a la virtud como guía para tener una vida buena.

### **3.1.2. LA VULNERABILIDAD DE LA NATURALEZA Y LOS NUEVOS SUPUESTOS EN LA APLICACIÓN DE LA ÉTICA<sup>98</sup>**

Sin embargo, hoy en día el desarrollo del poder tecnológico ha modificado el carácter de la acción humana. La capacidad de modificación del medio que tiene el hombre de hoy es enorme. Esta *vulnerabilidad* de la naturaleza se ha puesto de manifiesto a través de los efectos perniciosos que el abuso de la técnica ha ocasionado. Por otro lado, ya no existen fronteras claras entre lo

---

<sup>96</sup> Jonas, H. 2004. *El principio de responsabilidad*. Herder. Barcelona. p. 23-35, 37-38.

<sup>97</sup> Jonas, H. *óp. cit.* p. 205.

<sup>98</sup> Es cierto que anteriormente ha habido intentos de orientar la acción ética hacia el futuro. Hans Jonas destaca –y critica– tres de entre ellos. Por un lado, están las religiones que exigen sacrificios en la vida terrenal para obtener la felicidad del reino de los cielos. Esto no deja de ser una manera de pretender un comportamiento moral mejor durante la vida de las personas, coincidiendo en ello con cualquier otra ética y, precisamente por eso, no más orientada al futuro que al presente. En segundo lugar, está "la responsabilidad del gobernante por el futuro", que en realidad se traduce en acciones para mejorar el presente. Este último no está aquí como medio para llegar a un futuro mejor, sino que el futuro mejor llegará más bien por continuación del presente mejorado. Y por ende, está la "política de la utopía" (de la cual el marxismo es el mejor ejemplo), que presenta mayor orientación al futuro que las anteriores, pero no está exenta de aspectos negativos. En la búsqueda del 'estado ideal futuro', se sacrifica el presente –condenándolo a la provisionalidad– y se despoja a las personas y al acontecer humano de su valor intrínseco, convirtiéndolas en medios para alcanzar una sociedad futura mejor. Por último, esta corriente tampoco serviría para hacer frente a los problemas ambientales, dado que no contemplaba en sus planes de 'futuro ideal' la escasez de recursos; y además su confianza ciega en la técnica probablemente no haría otra cosa que acentuar la crisis ecológica. Cf. Jonas, H. *óp. cit.* p. 42-48.

natural y lo artificial, entre 'Estado' (*polis*) y 'Naturaleza'. La 'gran ciudad humana' se extiende ahora por todos lados, absorbiendo lo que de natural le queda al mundo<sup>99</sup>. Y es tan grande el poder asociado al uso de la técnica y la tecnología, que se corre el riesgo de alterar el entorno hasta tal punto que peligre nuestro propio bienestar o incluso la supervivencia de la especie.

Ante estas circunstancias, cualquier ética anterior precisa una revisión para ser considerada válida en lo que se refiere a orientar las acciones del hombre. La ética clásica presentaba una serie de criterios para valorar las acciones con doble efecto. Así, una acción con efectos positivos y negativos se consideraba moralmente lícita si: a) no es una acción en sí misma mala; b) el efecto negativo no es procurado por medio del efecto positivo como causa, sino sólo incidentalmente; c) la intención es buena; d) hay una razón proporcionada para el efecto negativo, que no es de mayor magnitud que el efecto positivo.

El problema hoy en día, debido a la complejidad del mundo en que vivimos, es que los efectos indirectos de las acciones son mucho mayores de lo que han sido nunca, y además son imprevisibles. En un mundo globalizado, las acciones que afectan al medio ambiente –sería difícil encontrar alguna que no lo haga– están interconectadas entre sí, son interdependientes, de modo que hay efectos imposibles de calcular. A esto se añade que la intención de quien realiza la acción queda diluida en la colectividad, y que acciones individuales que en origen y de forma aislada no tendrían efectos negativos, pueden tenerlos por acumulación o interacción con otras acciones<sup>100</sup>.

Además, hasta ahora la presencia del hombre en el mundo era algo incuestionable. Se daba por segura. Pero algunos ejemplos

---

<sup>99</sup> *ib.*

<sup>100</sup> A este respecto, el Dr. Urbano Ferrer apunta que “el problema en torno al sujeto de responsabilidad se presenta cuando los efectos implican a diversos géneros de acciones procedentes de diversos sujetos, haciéndose entonces difícil señalar los límites divisorios entre unas y otras. Es lo que ocurre en relación con el medio ecológico, tanto por tratarse de bienes extensivos a todos los coetáneos como por involucrar a los descendientes pertenecientes a nuevas generaciones”. Ferrer, U. 1993. “Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana”. *Cuestiones de Antropología y Bioética*. Universidad de Murcia. p. 47.

de aplicabilidad de la técnica, como el armamento nuclear, demuestran que no es tan descabellado pensar en la desaparición del hombre sobre la tierra como algo posible. Así pues, el objeto de análisis moral tiene ahora características muy distintas. Se trata de evaluar las acciones colectivas de la población humana sobre un campo de trabajo tan inmenso como es el planeta en su conjunto. Las interacciones son infinitas y sinérgicas, y los efectos sobre el medio ambiente son acumulativos, por lo que la situación de partida cambia constantemente. Ahora no hay premisa que resulte permanente. Ninguna ética tradicional contaba con comportamientos acumulativos o con una premisa variable; como tampoco tenía en cuenta horizontes futuros a gran escala, ni la posible desaparición de la humanidad<sup>101</sup>.

Frente a esta nueva situación, el saber tiene un nuevo papel en relación con la ética. Como mínimo, debería ser tan extenso como la magnitud del daño que el hombre pueda causar. Pero esto no es así, puesto que el poder tecnológico en manos del hombre empequeñece el saber que posee sobre los efectos que puede provocar. Por tanto, es necesario un ejercicio de humildad, un reconocimiento de la ignorancia, previo a cualquier acción<sup>102</sup>.

## **3.2. LA UTOPIÍA**

Si por algo se caracteriza la historia del pensamiento desde la Modernidad es por la utopía, que ha invadido todos los ámbitos de la vida humana, desde el individual al colectivo, siempre con una característica común: restar valor a lo que se es y se tiene en el presente, con la convicción de que el futuro traerá consigo la plenitud a todas las cosas.

### **3.2.1. LA UTOPIÍA EN LA CIENCIA**

El mayor ejemplo de utopía tal vez sea lo que se ha denominado 'el ideal baconiano', del que ya se ha hablado anteriormente. Bacon propuso poner el saber al servicio del dominio de la

---

<sup>101</sup> Jonas, H. *óp. cit.* p. 42-48.

<sup>102</sup> *ib.*



naturaleza, en beneficio del hombre. Queda claro que el desarrollo de las ideas de Bacon por parte del capitalismo se ha visto falto de medida y racionalidad, pues éste último es el mayor responsable de la crisis medioambiental de nuestros días. Sin embargo, las mismas consecuencias podrían ser aplicables a las sociedades gobernadas por el comunismo. Esto es así porque el peligro del programa baconiano reside, más que en el instrumento de su ejecución, en la magnitud de su 'éxito', que ha alcanzado proporciones descomunales, imposibles de imaginar por su impulsor. Por si esto fuera poco, al increíble poder actual del hombre sobre la naturaleza, se ha unido –pues deriva de él– un incremento exponencial de la población desde la Revolución Industrial. Ambos factores, nos han llevado a la situación actual de deterioro ambiental<sup>103</sup>.

Es fácil deducir que este éxito del desarrollo científico-técnico-industrial ha traído consigo una confianza ciega de la población en la ciencia. La 'esperanza de salvación' depositada en la ciencia pervive aún en nuestros días, incluso se ha visto aumentada en determinados aspectos. Lo único que ha cambiado en las últimas décadas es la percepción por parte de algunos sectores de la población de que las promesas de la ciencia conllevan además aspectos negativos.

Pero el mayor fracaso del programa baconiano –y que desvela sus contradicciones y su esencia utópica– es su incapacidad para controlar su propio poder. El poder de dominio sobre la naturaleza ha crecido tanto que el hombre ha perdido el control sobre él; y ahora se ha convertido en víctima. El ideal, que si bien no pretendía proteger a la naturaleza del hombre, se ha mostrado impotente también para proteger al hombre de sí mismo (recuérdese Hiroshima). Lo más preocupante es la auto-alimentación del poder, que cada vez más impele a su utilización, con lo que el riesgo también aumenta. "El poder se ha vuelto autónomo" y ejerce una coerción a usarlo progresivamente, lo cual demanda un control, un "poder sobre el poder"<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Jonas, H. *óp. cit.* p. 233-236.

<sup>104</sup> *ib.*

### **3.2.2. LA UTOPIÍA EN EL HOMBRE**

Un ejemplo de utopía aplicado al hombre es la idea del *superhombre* propuesta por Nietzsche. Según este autor, el hombre de hoy carecería de valor por sí mismo, no sería más que un 'ensayo', una transición hacia un ser superior y pleno: el superhombre. Aunque Nietzsche no indica cómo llegar hasta el superhombre, o cómo posibilitar su desarrollo, lo cual dice mucho acerca del carácter utópico de esta idea<sup>105</sup>.

### **3.2.3. LA UTOPIÍA EN EL ESTADO**

Aún hay una utopía mayor que da cabida a las dos anteriores. Se trata de la utopía del Estado ideal (lo que antes se ha llamado la 'política de la utopía'). Si se ha puesto sobre la mesa el problema que plantea el poder y su autonomía por la incapacidad del hombre de controlarlo, haría falta un 'poder superior' al hombre que pusiera las cosas en su sitio, y canalizara en su justa medida el poder de la técnica y la tecnología. Ese poder sería el Estado, pero ¿qué tipo de Estado? Dado que, según los argumentos expuestos, el capitalismo es uno de los culpables del deterioro ambiental (pues en ciertos aspectos funciona como acelerador de los motores de consumo de los recursos naturales), no serviría un Estado donde impere el capitalismo. Luego nos queda la opción comunista<sup>106</sup>.

Pero ocurre que en la búsqueda marxista de la sociedad ideal se da por supuesto 'el programa baconiano', mejor dicho, se integra perfectamente en ella. No está claro si la aplicación de este programa tiene su razón de ser en la búsqueda del 'futuro mejor' que promete el marxismo; esto es, si el fin justifica los medios. En realidad, el marxismo nunca se opuso al progreso técnico, sino más bien al contrario. Otra cosa es que Marx no estuviera de acuerdo con las formas de producción industrial del capitalismo y que considerase que el progreso tecnológico debería satisfacer a todos por igual. Mas en los planes del Estado socialista ideal

---

<sup>105</sup> *Ib.* p. 258-259.

<sup>106</sup> *Ib.* p. 236.

siempre se incluyó el progreso científico y tecnológico, así como la prosperidad industrial<sup>107</sup>.

La cuestión es si el social-comunismo tendría más posibilidades de evitar que el progreso tecnológico ocasionara un desastre medioambiental. Un punto a su favor es la economía basada en *la necesidad*<sup>108</sup>, frente a la *economía del beneficio* propia del capitalismo. En condiciones ideales, el reparto social de los recursos de modo racional evitaría el derroche y el consumo excesivo e innecesario. Sin embargo, ocurre que hasta el día de hoy tales condiciones no parecen haberse producido o si así ha sido, los gobiernos comunistas no han sabido aprovecharlas, pues los países con este régimen no constituyen un ejemplo claro de eficiencia ecológica (un caso incuestionable son sus inversiones en armamento, en las que siempre han gastado tanto o más que los gobiernos de países capitalistas)<sup>109</sup>.

Tal vez una razón sea que, si bien en los países comunistas teóricamente no está contemplada la posibilidad del beneficio privado, sí lo está la búsqueda del beneficio *común*. Es decir, el Estado en su conjunto se ve impelido a maximizarse, a prosperar, no menos que cualquier país capitalista. Por un lado, existe la presión interna, del propio pueblo, que desea ver que sus sacrificios llevan al país a la prosperidad, y que no aceptaría 'ser menos' que un país capitalista. Y en el otro lado, está la presión externa por parte de los países capitalistas, ya que el Estado comunista no puede permitirse quedarse atrás en el camino del progreso, o de otra forma perdería posiciones a nivel mundial. Así

---

<sup>107</sup> Hans Jonas afirma que "el desarrollo de la industria en todos los países donde el socialismo ha llegado al poder ha sido la seña característica de su activa y resuelta política. Podemos, pues, afirmar que hasta hoy el marxismo no es menos fiel al ideal baconiano que el adversario capitalista con el que compete: el móvil de su realización fue siempre dar alcance al capitalismo y, finalmente, superarlo en los frutos de la técnica. En pocas palabras, el marxismo es por su origen el heredero de la revolución baconiana y, según su propia concepción, el que está llamado a llevarla a cabo de un modo mejor (esto es, más eficaz) que el capitalismo". Jonas, H. *óp. cit.* p. 239.

<sup>108</sup> A este respecto, a Jonas no le falta razón cuando expone que "el principio de la necesidad deja sin decidir la cuestión de qué cosas serán consideradas necesidades y a cuáles se dará prioridad". La invasión de los modelos de consumo capitalistas en las sociedades comunistas ejercen una presión sobre los hábitos y preferencias, de modo que incitan al Estado a ofrecer al pueblo algo similar. Jonas, H. *óp. cit.* p. 251.

<sup>109</sup> *ib.* p. 240-242.

que el social-comunismo, en tanto contempla también una economía de crecimiento progresivo, basada en el avance tecnológico y la explotación de los recursos, no parece ser una auténtica solución a la crisis ambiental<sup>110</sup>.

Mas el aspecto fundamental, por el cual cabe dudar que el Estado social-comunista sea realmente capaz de evitar el desastre por un progreso desmedido, es el *culto a la técnica* que desde sus inicios forma parte del marxismo. Como apunta Jonas, “desde el comienzo el marxismo ha ensalzado el poder de la técnica, de la que, unida a la socialización, espera la salvación”. Incluso la fe en la técnica es mayor que en el capitalismo. En efecto, desde el punto de vista marxista, el problema viene del uso que se hace de la técnica en el mundo capitalista, pero la técnica en sí es *buen*a (se trataría tan sólo de liberarla del sistema de propiedad capitalista y aplicarla a la prosperidad social). La sacralización de la técnica ha quedado registrada en numerosos libros y filmes que países como la Unión Soviética dedicaban a las grandes obras de ingeniería, al progreso industrial, a la construcción de ferrocarriles y carreteras, etc. Se trataba de convencer al pueblo de la omnipotencia de la técnica para alcanzar el bien. Otro ejemplo es la aplicación de la genética a la sociedad. La sociedad misma era concebida como un gran ‘tubo de ensayo’ en el que aplicar los avances científico-técnicos para ‘mejorar’ al hombre. Y la naturaleza –también la naturaleza humana– era concebida tan sólo como un medio para ‘acabar’ al hombre inacabado. Así pues, en el seno del marxismo está implícito el impulso tecnológico que, guiado por la utopía, era depositario de todas la esperanzas de futuro<sup>111</sup>.

Sin embargo, si los gobiernos comunistas pueden tener alguna ‘ventaja’ –suponiendo que se le pueda llamar así–, es su carácter totalitarista, que ‘facilita’ la toma de decisiones (lo que podría ser beneficioso a la hora de imponer austeridad en el consumo de recursos). Habría que suponer entonces –continuando con la utopía– que el gobierno ejercería una dictadura ‘benevolente’. Y así, en una situación ideal, las decisiones que hubiera que tomar

---

<sup>110</sup> *Ib.* p. 250-252.

<sup>111</sup> *Ib.* p. 253-257.

con respecto a la explotación del medio y el reparto de los bienes estarían en manos de gobernantes capaces y cabales, cuyo criterio y mandato sería incuestionable. Estas decisiones, claro está, tendrían mucha menor probabilidad de ser aceptadas por democracia en una sociedad capitalista, donde la competencia constante por el beneficio en la producción es el faro que ilumina el camino. En la sociedad comunista, por el contrario, las masas siempre se han identificado más con la moral promovida por los gobernantes. Y este es un aspecto crucial, porque esta moral siempre ha presumido de ser ascética. El moralismo marxista desde su comienzo impregnó a la sociedad con el sentido de “hacer renuncias por el *todo*”, algo que tan necesario sería si empeora la crisis ambiental y económica que azota al mundo actualmente<sup>112</sup>.

#### **3.2.4. LA SOCIEDAD SIN CLASES**

Se había quedado pendiente el problema del advenimiento del superhombre. El marxismo considera que para asistir al desarrollo de un hombre superior y verdadero, antes son necesarias las condiciones sociales apropiadas. En la esencia del marxismo reside la creencia de que el hombre es bueno, sólo hacen falta las condiciones apropiadas para que esa bondad se materialice. El cambio fundamental es concebido como la supresión de las clases en la sociedad. De este modo, suprimiendo las diferencias de clase entre las personas y garantizando a todo el mundo unas condiciones de vida dignas, desaparecerían muchos de los problemas que impiden que el hombre se desarrolle plenamente. Con la desaparición de la pobreza, disminuirían la violencia y la degradación que tienen origen en ella. A igualdad de estatus social, tampoco cabrían la envidia o el hurto de aquello que el otro posee<sup>113</sup>.

Sin embargo, la experiencia nos demuestra que en la sociedad sin clases, las clases no desaparecen totalmente, pues es inevitable que haya diferencias de cargo –en los distintos niveles dentro del gobierno, instituciones, etc.– y las diferencias de cargo

---

<sup>112</sup> *ib.* p. 243-244.

<sup>113</sup> *ib.* p. 259-260.

llevan consigo diferentes privilegios. Por otro lado, nada hace suponer que la sociedad sin clases sea mejor que otro tipo de sociedad. ¿Mejor culturalmente, intelectualmente, moralmente...? Si bien en unos casos la sociedad permite el desarrollo creativo o intelectual de aquellos que de otro modo no habrían podido permitírselo por motivos económicos; en otras circunstancias, el mayor control social supone una mayor censura contra todo lo que no se considera necesario o bueno. Y en cuanto a la moralidad, hay que decir que la supresión de la miseria eliminaría consigo muchos otros problemas, pero los hombres, hombres son, al fin y al cabo. Con su grandeza y sus defectos, sus vicios y sus pasiones, en una sociedad sin clases o con ellas. Así, difícilmente se puede imaginar que la sociedad sin clases mejore moralmente a cada individuo, que los convierta en esencialmente rectos y que se componga únicamente de gentes virtuosas<sup>114</sup>.

### **3.3. LAS AMENAZAS DE LA TÉCNICA**

Veamos más detenidamente algunos aspectos propios de la técnica, independientemente de su utilización en manos de uno u otro tipo de gobierno.

#### **3.3.1. LA TÉCNICA PREMODERNA Y LA TECNOLOGÍA MODERNA**

Hasta la Modernidad, la técnica incluía bajo su definición el conjunto de herramientas y procedimientos que el hombre ha ido desarrollando para ayudarse en las tareas diarias, en la vida. Es cierto que las herramientas y los métodos iban mejorando, pero no porque el objetivo fuera mejorar. Es decir, el progreso no era un fin en sí mismo. La técnica le servía al hombre para realizar su labor, y con eso bastaba. Se alcanzaba un punto de equilibrio con la satisfacción de los objetivos fijados. Por otro lado, sería obviar parte de la verdad no decir que los cambios eran mucho más lentos entonces, y lo que hoy figuran como revoluciones en los libros de Historia no sucedían de modo repentino.

---

<sup>114</sup> *ib.* p. 260-261. De hecho, existen claros ejemplos de lo contrario en sociedades de países social-comunistas, con igual o mayor corrupción que en los países capitalistas.

Sin embargo, la moderna técnica de nuestros días (a la que en determinados casos se denomina *tecnología*), con cada nuevo paso que da en cualquier dirección produce todo menos un estado de equilibrio. Esto es así porque se abren infinitas posibilidades que exigen su ensayo, su experimentación. La razón no es otra que el carácter circular entre medios y fines de la técnica moderna. Si en el pasado, la técnica era un medio para alcanzar un objetivo, hoy en día parece que el objetivo fuera hacer ‘nuevos medios’, es decir desarrollar nueva tecnología. Por circunstancias del propio quehacer técnico, surgen posibilidades que antes no se conocían. Y esas posibilidades llevan a la creación de nuevos objetivos (en el lenguaje de hoy, nuevos ‘objetos de consumo’), que impulsan la mejora de las posibilidades técnicas para conseguirlos, y así sucesivamente.

En definitiva, “la moderna técnica, a diferencia de la tradicional, es una empresa y no una posesión, un proceso y no un estado, un impulso dinámico y no un arsenal de herramientas y habilidades”<sup>115</sup>.

### **3.3.2. EL PROBLEMA DE LA ESCALA Y LA AMBIVALENCIA DE LOS EFECTOS**

Antes de formalizar una crítica contra la técnica y la tecnología, sirvan estas palabras para diferenciar entre lo que ésta es *en sí* y lo que puede ocasionar. Como herramienta, y en tanto facilita la vida a los hombres como su predecesora la antigua técnica, no hay duda de que la tecnología es en sí misma *buena* (aunque de momento no ha cumplido con el sueño marxista de librar al hombre de la necesidad material para así permitir su plena realización). En palabras de Jonas, “toda capacidad ‘como tal’ es buena, y sólo se vuelve mala por el abuso de ella”. Y ahí radica el problema. Porque algo que en teoría debe *servir* al hombre, se ha convertido en un peligro para él y para el resto de formas de vida sobre la Tierra.

El concepto de ‘abuso’ tiene aquí dos posibles connotaciones. La primera y más clara, es la utilización de algo sin medida y cuando

---

<sup>115</sup> Jonas, H. 1997. *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Paidós. Barcelona. p. 19.

realmente no se necesita (o no se necesita en la cantidad en la que de hecho se hace uso de ello). Ante esto hay poco que decir que no salte a la vista de cualquiera: los avances técnicos y tecnológicos, en manos del mercado del consumo, impregnan la vida del hombre con artilugios prescindibles y aparatos que *crean* la necesidad de adquirir otros aparatos a su vez, todo ello con el supuesto objetivo de hacer la vida más cómoda.

Pero hay otro aspecto que puede pasar desapercibido y que explica la exagerada presencia de la técnica y su abuso. No es ni más ni menos que el contexto en el que se desarrolla, por el cual, su aplicación práctica tiende hacia la gran escala. En el mundo globalizado los avances técnicos y tecnológicos corren como la pólvora, se retroalimentan y crecen, con efectos acumulativos que se traspasan de una generación a otra. Y en tal escala, es inevitable que junto a los efectos positivos esperados aparezcan otros negativos, que habían sido despreciados en su origen, pero que se muestran sobredimensionados ahora por la nueva magnitud en la que opera la técnica. De ahí que “no sólo cuando se abusa de la técnica con mala voluntad, es decir, para malos fines, sino incluso cuando se emplea de buena voluntad para sus fines propios altamente legítimos, tiene un lado amenazador que podría tener la última palabra a largo plazo”<sup>116</sup>.

### **3.3.3. LA TÉCNICA COMO FIN**

Antiguamente, el hombre se servía de la técnica para solucionar los problemas que se le planteaban en su quehacer diario. Es decir, ésta era un *medio*, supeditado a la necesidad. Con el tiempo, los avances tecnológicos han ido invadiendo la vida del ser humano y el creciente poder que proporcionaban se ha entendido como progreso. Tanto es así, que hoy la técnica y la tecnología se han convertido en la empresa más importante de la humanidad, por cuanto su continua evolución y rápidos avances son equiparados a la propia superación del hombre. El éxito es concebido como dominación –sobre las cosas y sobre los

---

<sup>116</sup> Jonas, H. *Técnica, medicina y ética. óp. cit.* p. 33-35.



hombres—, y el desarrollo técnico y tecnológico parece el *fin* al que la humanidad está destinada<sup>117</sup>.

Ahora bien, en el devenir de la técnica se produce una retroalimentación, por la cual lo ya creado exige ser constantemente mejorado. Los cambios tienen que ser cada vez más rápidos, los ciclos más cortos, y en este ciclo sin fin el hombre se pierde. Termina siendo presa de su éxito, perdiendo de vista su verdadero ser, y deja de cuestionarse cuál debe ser su labor en el mundo y en la vida. “El hombre es ahora cada vez más el productor de aquello que él ha producido, el hacedor de aquello que él puede hacer y, sobre todo, el preparador de aquello que en breve él será capaz de hacer. Pero ¿quién es ese ‘el’?”<sup>118</sup>.

Y un aspecto que lamentablemente le confiere a la técnica el carácter de fin es que, en buena medida, ella misma “crea los problemas que después tiene que resolver con un nuevo salto hacia adelante”. Buen ejemplo de ello es la Revolución Verde; o el desarrollo de fuentes de energía alternativas, para compensar el excesivo consumo de las que ya existen. Por no hablar de argumentos como la ‘escasez de recursos naturales’ y el ‘aumento de la población’, que algunos utilizan para justificar la necesidad de la investigación en alimentos y variedades transgénicos. Si realmente existe tal escasez, sus principales causas son el reparto desigual de los recursos disponibles y el consumo desmedido en las sociedades tecnológicas de los países ricos<sup>119</sup>.

#### **3.3.4. EL HOMBRE COMO OBJETO DE LA TÉCNICA**

Pero es que hoy en día se ha traspasado la frontera de la aplicabilidad de la técnica al mundo no humano, pasando a ser el hombre mismo un objeto más de los avances científico-técnicos. De este modo, tal vez con la meta última de aprovecharse en su persona de los logros conseguidos, se convierte en cobaya de los experimentos. El inventor se reinventa, se transforma, por medio de la técnica y la tecnología. Esto, que los más optimistas

---

<sup>117</sup> Jonas, H. *El principio de responsabilidad. óp. cit.* p. 36-37.

<sup>118</sup> *Ib.*

<sup>119</sup> Jonas, H. *Técnica, medicina y ética. óp. cit.* p. 20-21.

podrían ver como la culminación del poder humano, puede suponer también su sometimiento y su ruina<sup>120</sup>.

Un ejemplo de lo mencionado es el sueño por siempre perseguido de alargar indefinidamente la vida. Los avances en citología y bioquímica se aplican cada vez más para retardar la vejez. O la propia manipulación genética, donde el hombre pasa a ocupar el papel de 'creador'. En estos casos cabría preguntarse si estamos capacitados o tenemos derecho a ser dueños y señores de nuestra evolución. ¿Y cómo afecta todo esto a las generaciones futuras? ¿Es lícito diseñar seres humanos 'a la carta'? En el ámbito de la psicología y la psiquiatría, el uso de fármacos y de aparatos de control de la conducta –que tanta utilidad parecen tener para tratar a enfermos mentales– hace plantearse a algunos la posibilidad de extender su uso en otros ámbitos, como por ejemplo en la educación. Pero este 'control mental', ¿no atentaría contra los derechos y la dignidad del hombre? Aparte de todos los efectos secundarios que tales métodos llevan consigo, cabe cuestionarse si es legítima una educación basada en la inducción, la manipulación y la coacción. ¿Y qué hay de los aspectos más propiamente humanos, como la noción de autonomía? Lo delicado de estos temas y todas las preguntas que plantean requerirían un trato mucho más extenso, pero con esta breve exposición es posible percatarse de la incapacidad de la ética tradicional para abordar las nuevas vías de acción humana que el vertiginoso desarrollo técnico y tecnológico está provocando<sup>121</sup>.

### **3.3.5. LA DIMENSIÓN UTÓPICA DE LA TÉCNICA**

Todos los ejemplos mencionados –así como las aplicaciones de la técnica al ámbito no humano– tienen en común su carácter utópico. Lo que antaño eran sueños de locos visionarios, hoy son proyectos reales y posibles, para los que tal vez no estamos preparados. Las posibilidades de la técnica, en una incesante marcha hacia delante, desbordan nuestra capacidad de reacción. No es sólo que no se dispone del saber necesario para abordar

---

<sup>120</sup> Jonas, H. *El principio de responsabilidad*. *óp. cit.* p. 49.

<sup>121</sup> *ib.* p. 49-54.

efectos desconocidos, sino que en muchos casos ni siquiera se creía que ese saber fuera a hacernos falta, pues los límites a los que está llegando el desarrollo técnico y tecnológico no se creían alcanzables, pertenecían al campo de la utopía<sup>122</sup>.

En todo caso, siempre habrá que ponderar los beneficios y costes de los progresos, para evitar que la utopía ciegue la razón y deje de prestarse la necesaria atención a los aspectos negativos de cada novedad. Empresa ésta que no siempre es fácil, pues los progresos científico-técnicos se encuentran en *terra incognita*: no se conoce bien cuál va a ser la dirección que tomarán. Pero lo que hay que diferenciar, en todo caso, es la investigación básica necesaria (que debe hacerse y que los gobiernos deben incentivar para disponer de un saber que puede ser útil en el futuro) de la ‘búsqueda de milagros’ tan común en las últimas décadas<sup>123</sup>. Cada vez más a menudo la ciencia y la tecnología son utilizadas con fines que no responden a una necesidad real, sino a expectativas de ventas en el mercado, ofreciendo curas milagrosas o la eterna juventud, ofertando cosas innecesarias que nos harán la vida cada vez más fácil (tal vez demasiado fácil); o bien camuflan como ‘investigación en salud’ lo que no son más que avances en el campo de la estética.

### **3.3.6. LA TECNOLOGÍA COMO HERRAMIENTA DE DOMINIO**

La tecnología, con el gran poder que confiere al hombre, se ha convertido en la herramienta perfecta de dominio. Porque, en la medida en que está engarzada en nuestra vida diaria –es omnipresente–, constituye un elemento de gran utilidad para los gobiernos<sup>124</sup>, que en cualquier momento poseen información detallada y completa acerca de cualquier ciudadano, pues está ‘marcado’ por sus datos identificativos en casi todas las

---

<sup>122</sup> *ib.* p. 55-56.

<sup>123</sup> *ib.* p. 202-203.

<sup>124</sup> Nuevamente, nos referimos tanto a los gobiernos con un sistema económico de libre competencia como a los comunistas. Estos últimos siempre han poseído fama de un mayor ‘centralismo’, que conlleva un mayor control sobre todos los aspectos del Estado. Y la tecnología proporciona control, lo cual podría ser una razón más que indicase que el desarrollo y uso de la tecnología no tiene porqué ser menor en un país social-comunista que en uno capitalista, aunque los motivos que impulsan tal desarrollo sean distintos en cada caso. Jonas, H. *Técnica, medicina y ética. óp. cit.* p. 20-21.

actividades que realiza. Si se apela a la *seguridad*, uno se puede convencer de que tal despliegue tecnológico es necesario en aras de proteger al pueblo. Pero no es menos cierto que, cada vez más frecuentemente, la aplicación de la tecnología –y la informática es el mejor ejemplo– vulnera el derecho a la intimidad de las personas.

### **3.3.7. LA NOVEDAD PERMANENTE**

Por último, cabe puntualizar algo más sobre el carácter de cambio constante que los avances científico-tecnológicos imponen en la vida del hombre actual. Por una parte, habría que valorar si el hombre puede o debe adaptarse a cualquier cambio; y por otra parte, si es lícito que el hombre esté permanentemente en un proceso de adaptación quizás ‘forzada’<sup>125</sup>. La excesiva atención a la tecnología y sus novedades privan al hombre del tiempo necesario para su evolución espiritual e intelectual, para el desarrollo de su vida moral y para tantas otras cosas. Es cierto que cada vez sabemos manejar más aparatos, pero ¿cada vez sabemos más?, o ¿somos mejores personas por ello?

## **3.4. EL FIN Y EL VALOR DE LAS COSAS**

### **3.4.1. LA RELACIÓN ENTRE EL FIN Y EL VALOR**

A menudo se confunden los valores y los fines (o metas) de las cosas, y se malinterpreta su relación. Hans Jonas apunta que “un fin es aquello con vistas a lo cual existe una cosa y para cuya producción o conservación se realiza un proceso, se emprende una acción”<sup>126</sup>. Los fines o metas que definen ciertas cosas o acciones no implican, sin embargo, ningún juicio de *valor*. Es decir, mi reconocimiento del fin de un martillo –existe para martillar– no conlleva necesariamente mi aprobación sobre tal fin. Podría parecerme bien o mal que ése sea el fin del martillo, pero mi juicio no alteraría tal fin<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> Jonas, H. *El principio de responsabilidad*. *óp. cit.* p. 203.

<sup>126</sup> *ib.* p. 101.

<sup>127</sup> *ib.*

No obstante, sí puedo valorar como mejores o peores las cosas, en tanto que *medios* para lograr el fin deseado (un mejor martillo para martillar mejor). Ante esto, Jonas plantea las siguientes preguntas: “¿de quién son los fines que percibimos en las cosas? y ¿cuál es el valor de esos fines mismos con respecto a los cuales son valiosas las correspondientes cosas y pueden ser –en cuanto medios– mejores o peores? ¿Pueden también ellos a su vez ser mejores o peores?”<sup>128</sup>.

### **3.4.2. LOS OBJETOS O ENTIDADES ARTIFICIALES NO TIENEN FIN EN SÍ MISMOS**

Para resolver estas cuestiones, tratemos en primer lugar de responder a la pregunta: “¿de quién es el fin?”. En el caso de un martillo, podría decirse que el martillo *tiene* el fin de poder martillar con él (para ese fin fue creado). Pero también podría pensarse que el fin pertenece al *concepto* de martillo, que es anterior a la existencia del martillo, y causa de la misma. Y el concepto causante del *ser* del martillo nació en su fabricante. Por ejemplo, en el caso de un reloj, el fin de medir el tiempo fue en primer lugar de su fabricante, que ni siquiera pudo traspasarlo totalmente al objeto en el momento de construirlo. Luego estos objetos carentes de vida y creados por el hombre *no tienen* propiamente fin, sino que sólo su fabricante –o usuario, en todo caso– *lo tiene*. El fin para el que fueron creados es humano<sup>129</sup>.

Lo mismo ocurre con las instituciones creadas por el hombre (el Tribunal de Justicia, el Ejército, el Estado, etc.), salvando las diferencias. Si bien los componentes de lo creado son seres humanos –cada uno capaz de darse fines a sí mismo–, todos hacen suyo el fin de la institución, participan de él y a él contribuyen. Y este fin –el de administrar justicia, por ejemplo–, es humano.

---

<sup>128</sup> *ib.* p. 102.

<sup>129</sup> *ib.* p. 103-109.

### 3.4.3. EL FIN, ¿RESIDE ÚNICAMENTE EN EL SUJETO CONSCIENTE?

Entonces, según lo visto hasta ahora, cabe preguntarse si sería el hombre el único ser dotado de causalidad final, el único capaz de *tener* fines. Si así fuera, ¿estaría ligada esta capacidad a su condición de sujeto consciente? Hemos dicho que los objetos creados por el hombre no poseen fines propios, pero ¿y qué hay de la materia natural no humana? ¿Y de las partes del hombre que funcionan de modo 'inconsciente'? En otras palabras, ¿está ligada la finalidad a la conciencia?<sup>130</sup>.

Estas preguntas son importantes, pues si admitiéramos que la capacidad de tener fines se reduce a los sujetos conscientes, precisamente por serlo; es decir, si relacionásemos directamente a la conciencia la capacidad de tener fines, se nos plantearían algunas cuestiones difíciles de resolver. Por ejemplo, ¿qué hay de un bebé que todavía no es consciente? ¿Y de una persona convaleciente tras un accidente? ¿Serían seres carentes de finalidad?<sup>131</sup>. Por otra parte, no se puede negar que en cualquier sujeto consciente existen 'grados de conciencia', impulsos y apetencias inconscientes, y todo un universo de procesos ocultos que subyacen al ámbito de lo consciente, de los que no nos percatamos en nuestro 'quehacer mental' y que hoy se están comenzando a conocer y comprender. Es decir, existe una *continuidad* entre la conciencia y el mundo del subconsciente, así como entre éste y los procesos bioquímicos que constituyen el funcionamiento básico del cerebro. Asimismo, al pasar del ámbito de lo humano al mundo animal y estudiar el funcionamiento de sistemas nerviosos menos evolucionados, la continuidad es también patente, pues se percibe una semejanza clara entre ciertos procesos mentales del cerebro humano y los que tienen lugar en el de algunos animales<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> *ib.* p. 123-128.

<sup>131</sup> *ib.* Estas cuestiones que no pueden tratarse de modo tan somero –por las implicaciones éticas que tienen–, desbordan sin embargo el objetivo de este trabajo, en el que no se entrará a analizar en profundidad las repercusiones de la consideración o no de sujeto –o de persona–, que podrían ser abordadas más adecuadamente en un estudio de Bioética.

<sup>132</sup> *ib.* p. 133.

Pero no hace falta ir tan lejos, ya que el hecho de ligar la causalidad final a la condición de sujeto –es decir, a la subjetividad–, consciente o no, también presenta complicaciones. Pues la subjetividad es, en cierto modo, una manifestación superficial de la materia. Podría compararse a la punta de un iceberg. Y si se considera que la subjetividad está dotada de finalidad, ¿sería descabellado pensar que la materia que sustenta esa subjetividad –la materia no consciente del individuo, como sus órganos, tejidos, etc.– participa del mismo fin que el sujeto en su conjunto? ¿Alberga esa materia fines o algo análogo a ellos?<sup>133</sup>. Se estaría hablando entonces de un fin no subjetivo y, por tanto, no mental. En adelante veremos si esta proposición tiene sentido.

#### **3.4.4. LA 'SUBJETIVIDAD' EN LA NATURALEZA**

Antes de tratar de averiguar si la naturaleza posee algún tipo de finalidad, veamos cómo resuelve Hans Jonas el problema de la subjetividad. De entrada, el autor rechaza que la idea de subjetividad vaya únicamente ligada a la de individuo. Ocurriría como con los conceptos de psique y yoidad, que no son exactamente lo mismo. Según dice, “la primera puede muy bien ser en forma generalizada un accesorio de toda materia o de todos los agregados materiales de ciertas formas de orden, mucho antes de que en las entidades de organización compleja, [...] en los organismos autónomos, alcance individuación y con

---

<sup>133</sup> *ib.* p. 131. Sobre la aparición de la conciencia –o la subjetividad– en la materia, existen diversas teorías. Jonas rechaza la interpretación *dualista*, según la cual el alma ‘ingresaría’ en la materia previamente formada, lo cual equivale a suponer que hay un ‘mundo’ espiritual de almas aparte del mundo material, suposición ésta que en la actualidad es indemostrable científicamente. Y en cuanto a la otra alternativa que propone, la *teoría monista de la emergencia*, el autor considera ilógica la tesis de los ‘saltos cualitativos’ para explicar la aparición de la conciencia, pues ésta no consiste simplemente en una nueva estructura cualitativamente más compleja que las anteriores –células, tejidos, órganos, etc.–, sino que representa una causalidad nueva, que repercute sobre las anteriores estructuras y puede modificarlas. Por otra parte, expone que podría admitirse en todo caso si lo que se identificaban como ‘saltos’ son en realidad una continuación, y que “el fin que se hace visible en el sentir, el querer y el pensar estaba ya presente, de manera invisible, en el proceso que conducía a él; [...] presente ya como disposición positiva y tendencia selectiva hacia su aparición final, en la medida en que las condiciones le abrieran el camino. El crecimiento estaba así realmente orientado en ese sentido” (para una mejor comprensión de estas teorías, cf. Jonas, H. *óp. cit.* p. 125-128).

ello horizonte de *yoidad*<sup>134</sup>. Es decir, la psique residiría ya en las formas organizadas de materia que presentaran cierto orden, y sería anterior al yo, al individuo.

De la misma forma, la naturaleza poseería subjetividad, si bien una subjetividad *dispersa*. Más que un sujeto individual diferenciado, “podría decirse de la naturaleza que es un sujeto impersonal, un sujeto total inconsciente”<sup>135</sup>. Más aún, el autor afirma creer “más bien en una subjetividad sin sujeto –esto es, en la dispersión de una germinal intimidad apetitiva en innumerables elementos particulares– que en su inicial unidad en un sujeto total metafísico”<sup>136</sup>. Así pues, si el conjunto de la naturaleza, con todos sus elementos, posee ya cierta subjetividad –anterior a la que puede tener un individuo separado, autónomo–, *puede* también disponer de causalidad final. Esto es, cumpliría la condición de ser sujeto para, por tanto, hallarse en posesión de orientación teleológica. Ahora bien, cómo se configura esa orientación, esa finalidad, es lo que se expone a continuación.

### **3.4.5. LA CAUSALIDAD FINAL EN LA NATURALEZA**

Volvamos por un momento a la cuestión de la continuidad, para intentar mostrar cómo está fundamentada la tenencia de finalidad en la materia natural no consciente. En efecto, si se admite que la subjetividad presenta causalidad final –el ejemplo más claro es el de un sujeto consciente que posee fines propios–, debe admitirse que la materia que subyace a esta subjetividad también la tiene. Precisamente por el hecho de que la subjetividad está al cabo de la cadena de procesos que la han llevado a desarrollarse, estos mismos procesos anteriores deben participar forzosamente de la misma finalidad. En otras palabras, la naturaleza –que, como ya se ha dicho, posee cierta subjetividad oculta en su orden interno– hace posible la aparición manifiesta de una subjetividad ‘superficial’, digamos, consciente. Entonces, no podría entenderse que esa naturaleza que es anterior a la subjetividad

---

<sup>134</sup> *ib.* p. 133.

<sup>135</sup> *ib.*

<sup>136</sup> *ib.* p. 134.



manifiesta no participara de los mismos fines que ésta<sup>137</sup>. Por ejemplo, Jonas afirma que “tiene sentido [...] hablar del *fin* inmanente, si bien absolutamente inconsciente e involuntario, de la digestión y de su aparato en el conjunto del cuerpo vivo, y de la vida como fin propio precisamente de ese cuerpo”<sup>138</sup>.

Por otra parte, el propio testimonio de la vida, como producto de la naturaleza, es prueba de que ésta posee finalidad. Tiene claramente un fin: la vida misma. Aunque no se puede afirmar si es su único fin, ni tan siquiera si es el más importante<sup>139</sup>.

Esta causalidad final no va ligada necesariamente al saber. Podría decirse que se trata de una ‘voluntad’, de un querer auto-trascenderse, que opera mediante formas de discriminación. La causalidad, al encontrarse con la configuración física adecuada, se abre camino, a través de las sucesivas ocasiones. Existe aquí una orientación –o más bien una disposición– hacia la meta, la cual es responsable de la aparición de la vida y de su perpetuación en el tiempo<sup>140</sup>.

Por tanto, afirma Jonas que “tiene sentido [...] hablar de un ‘trabajo’ en la naturaleza y decir que por sus sinuosos caminos ‘ella’ labora hacia algo, o que ‘eso’ labora en ello de diversos modos en la naturaleza. Aunque eso sólo hubiera comenzado con la ‘casualidad’ de la vida, sería suficiente; con ello el ‘fin’ ha sido extendido allende toda conciencia, tanto humana como animal, hasta el mundo físico, como un principio originario propio de éste [...]”<sup>141</sup>.

---

<sup>137</sup> En palabras del autor, “así como lo manifestamente subjetivo [...] es algo así como un fenómeno superficial de la naturaleza al que se le ha hecho subir, así también está enraizado en la naturaleza y se halla en continuidad esencial con ella; es decir, ambos participan del fin”. *ib.*

<sup>138</sup> *ib.* p. 135-136.

<sup>139</sup> *ib.* p. 134.

<sup>140</sup> Sobre el comienzo de la vida y la evolución, Jonas dice que “en cualquier caso, aunque el primer comienzo –la agregación de átomos hasta formar moléculas orgánicas– fuera una pura casualidad (lo que a mí me parece disparatado), a partir de ahí se haría cada vez más visible una tendencia. Y no me refiero sólo a la tendencia hacia la evolución (que puede permanecer en reposo tanto tiempo como se quiera), sino ante todo a la tendencia de la existencia *en* sus productos”. Jonas, H. *op. cit.* p. 134-135.

<sup>141</sup> *ib.* p. 135-136.

### **3.4.6. DEL FIN AL VALOR Y DEL VALOR AL BIEN**

El hecho de mostrar que la naturaleza posee fines, prueba que tiene valor en sí misma<sup>142</sup>. Ahora bien, ¿esto impone también un *deber*? La naturaleza no está carente de valores, como se ha demostrado, pero estos valores ¿son *valiosos*? Es decir, ¿el hombre *debe* ‘asentir’ frente a estos valores? Si nos aferrásemos a la libertad humana –que es uno de los fines del hombre–, ciertamente podríamos negarnos; como dice Jonas, el hombre es libre de “decir no al mundo”<sup>143</sup>.

Por el contrario, si realmente reconocemos el valor de la naturaleza, puede considerarse esto como una *valoración* subjetiva. Una valoración que hemos hecho voluntariamente –como una elección–, haciendo uso de nuestra libertad. Entonces, para diferenciar entre el verdadero valor –ante el cual no cabe otra opción que asentir– y la valoración por alguien, es necesario el concepto de ‘bien’. Con la fundamentación del bien en el *ser* –en la naturaleza– sí sería posible la imposición de deberes. En realidad, pues, se trata de si el *ser* puede fundamentar un deber<sup>144</sup>.

## **3.5. EL BIEN Y EL SER**

### **3.5.1. LA FINALIDAD DE LA NATURALEZA ES UN BIEN EN SÍ MISMO**

Para fundar el deber en el ser, es necesario que en el ser resida un ‘bien-en-sí’. Es decir, cuando lo que es, en sí mismo es bueno o valioso, se convierte en un deber en tanto exista una conciencia que perciba esa realidad. Esto no ocurre cuando algo se considera que es bueno o valioso en función de una necesidad, deseo o elección<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> Aunque como afirma el Dr. Urbano Ferrer “sólo por relación a la dignidad humana adquieren valor los productos creados por el hombre o incluso la naturaleza exterior, ya que si no hubiera seres conscientes (como el hombre) no se podría hablar de valor en lo demás, aunque lo tenga en sí mismo o de suyo”. Ferrer, U. (comentario personal).

<sup>143</sup> *ib.* p. 137-141.

<sup>144</sup> *ib.*

<sup>145</sup> *ib.* p. 145-147.

Por ejemplo, la consecución de un objetivo puede entenderse como un bien, y su frustración en un mal, pero esto nada nos dice de la bondad de la meta. De ella no sabemos nada, no sabemos si constituye un bien-en-sí, por lo que no se puede derivar de ella ningún deber, más allá del hecho de llegar a obtenerla. Nos sigue faltando un bien. ¿Dónde encontrarlo? Hans Jonas afirma que “en la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es indistintamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser”. Es decir, la posesión de causalidad final –como ocurre en la naturaleza– es un bien en sí mismo<sup>146</sup>.

### **3.5.2. LA AUTOAFIRMACIÓN DEL SER Y DE LA VIDA**

Pero además ocurre que en esta finalidad de la naturaleza se percibe una autoafirmación. El ser se afirma a sí mismo mediante el fin, “que lo pone *absolutamente* como lo mejor frente al no-ser”. Y esta afirmación, como la negación de la nada, se convierte “en el valor fundamental de todos los valores, en el primer sí”<sup>147</sup>. La naturaleza –el ser– se afirma a sí misma mediante la vida, como fin suyo. En efecto, “mediante la oposición de la vida a la muerte, la autoafirmación del ser se vuelve enfática. La vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser”<sup>148</sup>. Y la consecuencia es que, mediante la negación de la muerte, de la aniquilación, el ser de la naturaleza se afirma a sí mismo. Se elige a sí mismo, frente a la nada. Así pues, esa negación toma un carácter positivo, de autoafirmación<sup>149</sup>.

### **3.5.3. LA AFIRMACIÓN DEL SER Y DE LA VIDA POR PARTE DEL HOMBRE**

Ahora bien, la naturaleza se afirma a sí misma mediante su finalidad –la vida–, pero se plantea aquí una vez más la cuestión de si el hombre debe también afirmar esto. El hombre, como resultado supremo de la labor teleológica de la naturaleza, *debería querer* afirmar el ser, la vida y la causalidad final de la

---

<sup>146</sup> *ib.*

<sup>147</sup> *ib.* p. 147.

<sup>148</sup> *ib.* p. 148.

<sup>149</sup> *ib.*

naturaleza. Sin embargo, esto supone una contradicción, pues para ello, debe limitar su voluntad; mas esta voluntad es herencia natural, fue producida por la naturaleza<sup>150</sup>.

Desde otro punto de vista, se puede decir que la naturaleza se afirma a sí misma, luego se perpetúa mediante la vida. En palabras de Jonas, “la autoconservación no precisa ser mandada”, “el cumplimiento de su exigencia de ser se halla en buenas manos, al estar en las suyas”. La naturaleza cuida de sí misma, porque como ya se ha expuesto, su finalidad la lleva a mantener su realidad frente a la nada. Es la única opción que tiene<sup>151</sup>.

El problema surge cuando “existe la posibilidad de elegir entre un mejor y un peor (es decir entre un más eficaz y un menos eficaz), como ocurre en el hombre”. El hombre, eslabón último de la naturaleza, tiene sin embargo la capacidad de elegir. Posee capacidad moral, porque es el único ser que puede ‘darse cuenta de’, reconocer el bien. Pero esta misma capacidad, si no se realiza correctamente, le puede hacer asimismo inmoral. Es cierto que la capacidad de elegir se refiere en primera instancia a los medios para lograr el fin –y no al fin mismo–, pero a la postre, es innegable que afectaría a los fines, si no se toman las elecciones adecuadas. Para resolver estas cuestiones resulta imprescindible volver a preguntarse por el sentido de ‘valor’ y de ‘bien’<sup>152</sup>.

#### **3.5.4. EL VALOR Y EL BIEN**

Normalmente el concepto de ‘bien’ suele considerarse por encima del de ‘valor’, como algo superior; o dicho de otro modo, con “mayor dignidad de ser-en-sí”. Esto es porque el bien se supone independiente de nosotros, de nuestras apetencias, intereses o necesidades. Mientras que el valor enseguida plantea las preguntas: ‘¿valor para quién?’ o ‘¿cuánto?’. El valor designa la medida del querer, no la del deber<sup>153</sup>.

---

<sup>150</sup> *ib.* p. 149.

<sup>151</sup> *ib.* p. 149-151.

<sup>152</sup> *ib.*

<sup>153</sup> *ib.* p. 151.

Cuando yo me pongo un fin, éste es identificado como ‘valor’, pues para mí vale la pena alcanzarlo. Ahora, esto no significa que lo que para mí tiene valor conseguir sea algo bueno en sí mismo. Obviamente, lo ideal sería que lo que realmente vale la pena –lo bueno en sí–, fuera lo que también para mí lo vale, y por tanto yo lo hiciera fin mío. Es decir, que lo bueno –el bien– coincidiera con el valor (con el que yo le doy, o cualquiera le da). Pues “valer la pena ‘realmente’ tiene que significar que el objeto de la pena es bueno independientemente de lo que digan mis inclinaciones”<sup>154</sup>.

Jonas asegura que “el bien independiente demanda convertirse en fin”. Es decir, la condición de bien-en-sí del objeto nos plantea un deber, el deber de convertirlo en fin, nuestro fin. Aunque, como ya se ha comentado, el carácter libre de la voluntad del hombre puede o no asentir frente a esto. El bien no puede ‘obligar’ a la voluntad a convertirlo en su fin, pero “puede forzarla a reconocer que ése sería su deber”<sup>155</sup>.

De hecho, el ‘hacer el bien’ beneficia también a quien lo hace. Independientemente del resultado, incluso de que le sea favorable o no al agente, “su ser moral ha ganado con la obediente aceptación de la llamada del deber”. No obstante, ésta no debe ser la razón por la que uno hace el bien. No para beneficiarse a sí mismo, en el sentido de ser mejor persona. El objetivo debe ser hacer el bien “por el bien mismo”. El yo debe quedarse a un lado. Tampoco es el objetivo último cumplir la ley moral –pues “la moralidad no puede tenerse a sí misma como meta”–, sino el deseo del bien, “la llamada del posible bien-en-sí en el mundo”<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> *ib.* p. 152.

<sup>155</sup> *ib.*

<sup>156</sup> *ib.* p. 152-153.

## 3.6. LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

### 3.6.1. EL SENTIMIENTO DE LA RESPONSABILIDAD

Para que esta llamada llegue a nuestros oídos y movilice nuestra voluntad, debemos ser receptivos. Y precisamente está en la naturaleza humana la capacidad para percatarse de un bien-en-sí que reclama convertirse en fin. Es nuestro lado emocional el que alberga esta capacidad, este sentimiento de la responsabilidad. No es ni más ni menos que la percepción de “aquello que la inteligencia muestra que es ya algo por sí mismo digno de ser y que está necesitado de mi acción”<sup>157</sup>.

Históricamente, en la teoría ética se han encontrado presentes el lado de la razón y el del sentimiento (el lado objetivo y el subjetivo), que han compartido protagonismo, siendo ocasionalmente uno considerado más importante que el otro, y viceversa. Aunque a los filósofos a menudo les ha ocupado más la cuestión de la validez –el lado objetivo–, ambas partes son complementarias. Por un lado, si no existiera en el hombre un sentimiento capaz de mover a la voluntad para actuar de acuerdo a la ley moral, ningún argumento racional que justificara que ‘se debe actuar de tal o cual modo’ serviría de nada. En palabras de Jonas, “puede decirse que no habría ningún ‘tú debes’ si no hubiera nadie que pudiera oírlo, que estuviera en sintonía con su voz, más aún, que lo escuchase”<sup>158</sup>.

Y aunque el hombre por naturaleza sea receptivo a la llamada del deber –es decir, un ser moral–, es necesaria la voz de la razón, que acredite o demuestre en cada caso que la opción que se toma está justificada. Pues de lo contrario, nuestra receptividad a la llamada del deber estaría condicionada por circunstancias de la más diversa índole, “sería una pelota a merced de predilecciones casuales”<sup>159</sup>. Queda claro entonces que ambas partes son integrantes de la ética; y que “una teoría de la responsabilidad ha de tener en cuenta ambas cosas: el

---

<sup>157</sup> *ib.* p. 153.

<sup>158</sup> *ib.* p. 153-154.

<sup>159</sup> *ib.* p. 154.

fundamento racional de la obligación –esto es, el principio legitimador subyacente de la exigencia de un ‘deber’ vinculante– y el fundamento psicológico de su capacidad de mover a la voluntad”<sup>160</sup>.

Así pues, se ha expuesto que la naturaleza posee finalidad y por ello tiene valor en sí misma. Es decir, tiene derecho a la existencia. En contraposición con otras teorías éticas<sup>161</sup>, en la teoría de la responsabilidad “lo que importa son primariamente las cosas y no los estados de mi voluntad”. Esto significa que lo relevante es el derecho de ‘la cosa’ (la naturaleza, en nuestro caso) a existir. Mediante el sentimiento de responsabilidad, nuestra voluntad se ve comprometida, y “las cosas se convierten en fines para mí”. Es decir, me siento responsable de la existencia de la naturaleza, de mantenerla o al menos no contribuir a su degradación. El sentimiento de responsabilidad establece así un vínculo entre el sujeto (nosotros) y el objeto (la naturaleza), de modo que el primero ve comprometida su voluntad para con el segundo. Jonas afirma que “es este sentimiento, más que ningún otro, el que puede producir en nosotros una disposición a apoyar con nuestro obrar la exigencia del objeto a la existencia”<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> *ib.* p. 153.

<sup>161</sup> Entre las teorías éticas donde se ha prestado atención al lado subjetivo del sentimiento, Jonas destaca tres grupos: A) Las doctrinas caracterizadas por el “amor al bien supremo”, es decir, a un objeto superior a nosotros, de más alto valor. El sentimiento que despierta tal objeto ha sido calificado de muchas maneras por diversos pensadores y corrientes. Así, “el ‘temor de Dios’ judío, el ‘eros’ platónico, la ‘eudemonia’ aristotélica, la ‘caridad’ cristiana, el ‘amor dei intellectualis’ de Spinoza, la ‘benevolencia’ de Shaftesbury, el ‘respeto kantiano’, el ‘interés’ de Kierkegaard y el ‘placer de la voluntad’ de Nietzsche son modos de determinación de este elemento afectivo de la ética”. Sin embargo, según Jonas, en ninguno de ellos aparece realmente el *sentimiento de responsabilidad*. B) “La acción por la acción”, donde lo importante “no es el qué, sino el cómo de la acción”. Además, la cosa u objeto que está fuera de mí no plantea en sí mismo una exigencia –de existir, podría decirse–, sino que es nuestro interés en ella lo que le confiere significación; C) La posición de Kant y su “respeto a la ley” que, aunque se ha comentado en el primer grupo, tiene características particulares. Según esta teoría, lo que nos induce a actuar de un modo determinado no son las cosas por ellas mismas y el valor que tienen, sino el sentimiento de respeto a la ley moral que surge en nosotros. Además, Kant destaca que la razón moral, de la que depende esta ley, es autónoma frente a los objetos externos. Jonas, *H. óp. cit.* p. 155-159.

<sup>162</sup> *ib.* p. 159-160.

### 3.6.2. LA RESPONSABILIDAD POR LO QUE SE PUEDE HACER

Existe un tipo de responsabilidad que es común fundamentalmente en el ámbito jurídico. Es la responsabilidad de pagar por un crimen, robo, etc.; pagar por una falta que se ha cometido, pagar por lo hecho, *ex post facto*. Sin embargo, también existe otro tipo de responsabilidad –menos corriente– que nada tiene que ver con ésta, pues se refiere a lo que se puede hacer, al poder que se tiene para hacerlo. Mientras que en el caso anterior, la cuenta a pagar es por un hecho, en este otro tipo de responsabilidad el centro de atención es lo que soy y mi poder para realizar actos en el futuro<sup>163</sup>.

Claro, si mis actos no afectasen a nada ni a nadie, la capacidad de realizarlos no sería un peligro. Pero ocurre que mi poder de acción se ve enfrentado al derecho a la existencia del otro, a su bienestar, a su libertad. En el caso que ocupa a esta disertación, ‘el otro’ es la naturaleza. Así pues, mi responsabilidad no es primariamente por el comportamiento que he tenido o los hechos que he llevado a cabo, sino que soy responsable de la naturaleza. Su derecho a existir podría peligrar si el hombre hiciera mal uso de su poder tecnológico<sup>164</sup>. Sucede entonces que aunque el objeto de la responsabilidad sea externo a mí, tengo una relación causal con él, puesto que el poder que poseo está remitido a él y a él puede amenazar. Ahí entra en juego el sentimiento de responsabilidad de quien posee el poder, pues reconoce el bien que hay en el otro, su derecho a existir. De este modo, el poder “queda comprometido afectivamente”, “se vuelve objetivamente responsable”, gracias al papel de la subjetividad, de lo afectivo<sup>165</sup>.

---

<sup>163</sup> *ib.* p. 161-163.

<sup>164</sup> Nuevamente hay que recordar que esta responsabilidad por el propio poder no existía en el pasado, fundamentalmente porque el poder de acción del hombre era mucho más limitado. Jonas apunta que “la responsabilidad por lo venidero no era una norma natural del obrar para los antiguos, cuyo presente no proyectaba tales sombras sobre el futuro, sino que contaba consigo mismo. La responsabilidad no habría podido tener ningún objeto comparable a los nuestros y hubiera sido tenida por desmesura antes que por virtud”. Jonas, H. *óp. cit.* p. 207.

<sup>165</sup> *ib.* p. 163-164.



También en este caso la ética de la responsabilidad difiere de otras. Por ejemplo, se opone a la sentencia kantiana “puedes puesto que debes”. En nuestro caso, la sentencia sería “debes puesto que puedes”, refiriéndose a la responsabilidad del hombre frente a su propio poder. O como afirma Jonas, “debes, puesto que haces, puesto que puedes”. Dado que el poder tecnológico ya existe, la maquinaria creada por el hombre está en marcha y la Historia recoge muchas catástrofes a consecuencia de ello. Si bien hay ligeras diferencias en ambas sentencias, pues la frase de Kant estaba dirigida fundamentalmente a la obligación que tienen todos los individuos de intentar alcanzar un ideal de persona y así someter sus inclinaciones al deber. Es decir, tienen que someter su poder –su poder hacer– al deber. Lo que ocurre hoy día es que la magnitud del poder es tal que se invierte el orden de las cosas. En palabras de Jonas, “lo primero no es ya lo que el hombre debe ser y hacer (el mandamiento del ideal) y luego puede o no puede hacer, sino que lo primario es lo que él hace ya de hecho, porque puede hacerlo, y el deber se sigue del hacer; el deber le es asignado al poder por el *fatum* causal de su hacer”. Además, un matiz relevante de la inversión de términos en la ecuación es que si los efectos de la técnica hacen peligrar las condiciones de existencia, el hombre ciertamente se vería impedido en su caminar hacia un ideal de persona<sup>166</sup>.

### **3.6.3. LA RESPONSABILIDAD CON RESPECTO A LOS DEMÁS**

Es preciso aclarar que en la *ética de la responsabilidad* que aquí se propone no encaja exactamente ‘la responsabilidad por los otros’ entendida como su cuidado. Jonas afirma que “no es del todo claro que pueda existir responsabilidad en sentido estricto entre personas que sean completamente iguales (dentro de una situación determinada)”<sup>167</sup>. Esta afirmación no se refiere, claro está, a la responsabilidad que tiene un padre con su hijo o a la que asume voluntariamente un gobernante con respecto a su pueblo<sup>168</sup>. Esto es así porque, a efectos prácticos, estas personas no son completamente iguales (el bienestar o el futuro de unos

---

<sup>166</sup> *Ib.* p. 212-213.

<sup>167</sup> *Ib.* p. 166.

<sup>168</sup> Para una mayor comprensión de este otro tipo de responsabilidades, cf. Jonas, H. *óp. cit.* p. 168-171, 176-184.

dependen de las decisiones de los otros, por la situación en que se encuentran).

Sin embargo, aunque la teoría ética que tratamos no se ocupe de la responsabilidad de un hombre con respecto a un igual, por el mero hecho de *ser*, sí lo hace por su cualidad de *ser responsable*. Quiere decirse que el hombre es capaz de tener responsabilidad; de hecho, es el único ser que tiene esta capacidad. Tener responsabilidad es algo que le caracteriza y “significa a la vez que *tiene que* tenerla también por otros *iguales a él* (ellos mismos posibles sujetos de responsabilidad)”<sup>169</sup>. Luego todo hombre tiene capacidad de ser responsable, es algo que está en su esencia, y que le impone un deber “en forma de responsabilidad externa”. Un deber con respecto a otros que también tienen esa capacidad.

Para ilustrar esta idea, sirve también el concepto de la dignidad del hombre. Jonas es tajante al aseverar que “cuando se habla de la ‘dignidad del hombre’ *per se*, sólo puede entenderse en sentido potencial, o bien es un hablar imperdonablemente vanidoso”. Lo que importa, en primer lugar, es la *existencia* de la humanidad por la *posibilidad* que representa, por el carácter de potencialidad. “Precisamente la preservación de esa posibilidad, como responsabilidad cósmica, es lo que significa deber de existencia. Exagerando cabría decir que la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede a todo”<sup>170</sup>.

### **3.6.4. LA DIMENSIÓN TEMPORAL EN LA TEORÍA DE LA RESPONSABILIDAD**

A lo largo de la Historia, muchos han sido los intentos de hacer predicciones futuras a partir de una situación en la que se planteaba la disyuntiva de diversas acciones posibles: invasiones, guerras, levantamientos, cambios políticos, etc. Frecuentemente, los estudiosos y sabios trataban de averiguar el rumbo

---

<sup>169</sup> Se entiende que Jonas quiere decir que esos *iguales* son realmente sujetos de responsabilidad “lo que no significa ejercerla y ni siquiera sentirla”. Es decir, son ‘capaces de responsabilidad’. Jonas, H. *óp. cit.* p. 173.

<sup>170</sup> *ib.* p. 174.

de los acontecimientos venideros, para así aconsejar a los gobernantes; o bien estos últimos tomaban las decisiones sin asesoramiento alguno, basándose en profecías, intuiciones o en su ambición personal, pero siempre tratando de vislumbrar un resultado favorable para su acción<sup>171</sup>.

Con el paso del tiempo, a medida que aumentaba el conocimiento sobre el comportamiento de las sociedades y la economía, se fueron desarrollando modelos predictivos. Primero, basándose simplemente en el conocimiento del pasado y su extrapolación al futuro; para pasar después a modelizar complejos sistemas en posibles escenarios venideros, valiéndose de la más moderna informática, incluyendo no sólo variables económicas y sociológicas, sino también ecológicas, tecnológicas, psicológicas, etcétera<sup>172</sup>.

Empero, aún a pesar de los cada vez más perfeccionados modelos, las predicciones no han mostrado ser seguras. No parece que el incremento de los conocimientos redunde directamente en una predicción futura más fiable<sup>173</sup>. Una posible explicación para esto es el carácter tan dinámico de las sociedades actuales. En un mundo cada vez más cambiante resulta arriesgado hacer predicciones. Ahora que se poseen mayor conocimiento y capacidad de análisis, nos enfrentamos sin embargo a un ritmo de cambio desenfrenado y creciente del mundo que nos rodea. En otros tiempos, a pesar de no poseerse el saber actual sobre el mundo, se tenía la seguridad de que las cosas no iban a cambiar mucho en las décadas siguientes. Hoy, por contra, lo que se sabe es que en las próximas décadas casi todo habrá cambiado<sup>174</sup>.

Ante esta situación de incertidumbre, la aportación más importante de la teoría de la responsabilidad es la precaución. Es “un saber derivado del no saber”, pero que no está vacío ni es trivial. Para quien toma las decisiones, la máxima debe ser “no hacer

---

<sup>171</sup> Para una visión detallada sobre las predicciones a lo largo de la Historia, cf. Jonas, H. *óp. cit.* p. 184-197.

<sup>172</sup> *ib.*

<sup>173</sup> *ib.* p. 198.

<sup>174</sup> *ib.* p. 200.

nada que impida la posterior aparición de nuestros iguales”, ni producir “un estado en el que los posibles candidatos a desempeñar el mismo papel se hayan convertido en lacayos o en autómatas”. Los gobernantes, pues, deben ser garantes de la libertad y de la fuente de la espontaneidad futura, de la que surgirán nuevos gobernantes. La política tiene entonces la responsabilidad de que en el futuro ella misma sea posible. Este es un ejemplo circunscrito al ámbito del gobierno, pero se podría generalizar diciendo: la responsabilidad “es también responsable [...] de que, más allá de su propio cumplimiento, siga siendo posible en el futuro la acción responsable”<sup>175</sup>.

Un problema muy común en el ámbito del gobierno y en la política en general es la exclusiva atención a un horizonte temporal muy próximo. Bien con el ánimo de cumplir promesas electorales –lo cual a veces ocurre, afortunadamente–, bien con la intención de ganar votos para las próximas elecciones, los políticos no suelen contemplar el futuro más allá de unos pocos años; y así, generalmente tan sólo les preocupan los efectos que tendrán sus decisiones en tan breve espacio de tiempo. El rápido desarrollo económico de una región, sea cual sea el coste para el medio ambiente, es un claro ejemplo de ello. Normalmente, la industrialización, el aumento del empleo y la aparente mejora en el nivel de vida ‘ciegan’ a los votantes, quienes tampoco se preocupan en exceso por las consecuencias a largo plazo o por los efectos secundarios del desarrollo, mientras todo vaya bien aquí y ahora.

No obstante, si bien hay que prestar atención a lo próximo, ya que “las necesidades del momento reclaman ayudas, igual que la ocasión reclama su aprovechamiento”; es responsabilidad de los gobernantes atender también a un futuro no tan próximo, sin importar si se encuentra o no dentro de su período de gobierno. Pues las decisiones que se toman ahora –máxime si se toman por otros o si afectan a otros– tienen *ahora* implicaciones éticas, aunque en el momento de tomarlas no sea posible determinar sus consecuencias. Precisamente éste es el factor clave: la inferioridad del saber frente al poder. En los cálculos de las

---

<sup>175</sup> *ib.* p. 198-199.

predicciones entran numerosas variables, algunas de las cuales incluso se desconocen, pues surgen por interacciones entre las demás, entre todo el ámbito de lo humano, y entre éste con el medio natural. No es posible entonces incluirlas en la ecuación, así que no hay forma de saber cómo afectarán al resultado final. Lo que sí sabemos es que “a causa de las numerosas incógnitas que aparecen en el cálculo [...] ciertas *posibilidades* causales evidentes (eventualidades) pueden después escapar a nuestro control; y que la *magnitud* de esas posibilidades, que implican la suerte toda del hombre, es enorme”<sup>176</sup>.

### **3.6.5. LA RESPONSABILIDAD TOTAL**

Y esta “inclusión del mañana en la preocupación de hoy” no es una mera formalidad. De lo que se está hablando aquí es de un tipo de responsabilidad por algo que escapa a nuestro control actual, de una *responsabilidad total*, en la que –según afirma Jonas– “a todo acto de responsabilidad individual, que se preocupa en cada caso de lo próximo, acompañará también como su objeto, más allá de la directa intervención del sujeto responsable y de su cálculo inmediato, el futuro de la existencia”. Puede parecer algo desproporcionado asignar a cada acto el peso de la responsabilidad por la existencia futura. Desde luego, es inalcanzable en la previsión, pues –además de los mencionados problemas en el cálculo– al tratarse de la existencia, hablamos de “la espontaneidad o *libertad* de las vidas en cuestión, que es la mayor de todas las incógnitas”. Así y todo, esta incógnita que no puede entrar en la ecuación –y quizá precisamente por eso– debe quedar incluida en la responsabilidad total. En este sentido, la responsabilidad “no puede ser tanto determinante, sino sólo ‘posibilitante’ (debe preparar el terreno y mantener abiertas las opciones)”. Así pues, esta responsabilidad total exige como objeto último del deber “aquello de lo que el sujeto responsable no puede ya responder en los efectos de sus acciones”, es decir, la vida humana futura<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> *ib.* p. 199-201.

<sup>177</sup> *ib.* p. 184.

## 3.7. EL DEBER

### 3.7.1. DEL QUERER AL DEBER

En toda ética se plantea un nudo crítico difícil de salvar: el paso del querer al deber. El *querer*, que “en cuanto persigue fines, realiza el fin natural de actuar teleológicamente”, se ha visto ya que es un bien en sí. No obstante, precisa del *deber* que le dice qué fines debe perseguir, “le ordena o prohíbe unos fines determinados”<sup>178</sup>. La distancia entre ambos se supera por medio del *poder*, como se expone a continuación.

En la naturaleza, toda forma de vida posee poder. Es una fuerza causal regida por fines y puede ser mayor o menor, según los organismos de los que se trate (un tigre, una nube de langostas, una epidemia vírica). Cada organismo o comunidad biótica persigue sus fines dentro de su ecosistema, siguiendo el patrón que le marca su naturaleza. Este poder es un poder ciego, en tanto no está regido por la libertad o por una conciencia racional. Sin embargo, existe una compensación de poderes a todos los niveles, desde los organismos más diminutos, hasta los animales superiores, incluyendo por supuesto el nivel de comunidad biótica, ecosistema, geosistema... De este modo, ocurre que el poder de un organismo se compensa con el de otro, y el de una comunidad biótica ejerce de contrapeso al de otra, etc. Es decir, en la naturaleza existe un equilibrio, donde todas las fuerzas se compensan –a corto, medio o largo plazo–, y por el cual “el deber interno del ser se cumple por sí mismo”<sup>179</sup>.

Sin embargo, el caso del hombre es muy distinto. De un lado, la magnitud de su poder, así como sus infinitas formas, interacciones e innumerables combinaciones, hacen que los efectos puedan ser impredecibles y sea imposible la compensación de la que se hablaba antes, ni por el hombre mismo, ni por parte de la naturaleza. De otro lado, el poder del hombre no es ciego –en el sentido que antes se proponía al hablar del conjunto de la naturaleza–, pues está regido por la razón, la inteligencia y la voluntad (otra cuestión es que en muchas ocasiones las

---

<sup>178</sup> *ib.* p. 213.

<sup>179</sup> *ib.* p. 213-214.

motivaciones de los hombres sí sean ciegas y estén dominadas por la inconsciencia). En palabras de Jonas “únicamente en el hombre el poder está emancipado del conjunto y puede resultar fatal tanto para el conjunto como para el hombre mismo”<sup>180</sup>.

Así pues, si el poder del hombre depende de algo que está fuera del control de la naturaleza –y de la parte biológica del hombre–; y digamos que depende de la razón, entonces tendrá que ser la razón misma quien lo controle. El querer del hombre se aloja en la razón, a diferencia del resto de seres vivos. “De este modo –en su caso y sólo en el suyo– del propio querer surge el deber como autocontrol de su poder, que actúa conscientemente”. El hombre posee “libertad para proponerse fines y poder para llevarlos a cabo”. Por ello, sólo en él “el principio teleológico ha alcanzado su cumbre más alta”, pero también la más amenazadora. Así, el hombre mismo se convierte en el primer objeto del deber, para “no arruinar, por un uso inadecuado, lo que ha llegado a ser”<sup>181</sup>.

### **3.7.2. EL DEBER CON RESPECTO A LOS DEMÁS**

A primera vista, parece claro que no es lícito poner en juego los intereses de otros debido a una decisión que uno toma. El problema viene cuando nuestras acciones están indisolublemente ligadas a las acciones de otros, y los efectos de éstas afectan en mayor o menor medida a todos. Esto es lo que ocurre en lo que al medio ambiente se refiere. La complejidad de las relaciones entre el medio natural y el hombre es tal que cualquier acción que llevemos a cabo afecta al entorno en cierto grado. Así pues, sería imposible vivir si no pudiéramos realizar ninguna acción por miedo a que afecte a los demás o al medio en el que viven<sup>182</sup>.

Según Hans Jonas, tan sólo es lícito apostar los intereses de los otros cuando se trata de evitar el máximo mal (por ejemplo, el gobernante que decide por una nación en un caso extremo), no cuando se trata de ganar un bien supremo. Es decir, se puede permitir que nuestras acciones afecten a otros cuando lo exige la necesidad. Pero los riesgos que acarrearán la técnica y la

---

<sup>180</sup> *ib.*

<sup>181</sup> *ib.*

<sup>182</sup> *ib.* p. 76-79.

tecnología quedan excluidos de la ecuación cuando se trata de jugarse los intereses de otros. Porque la apuesta tecnológica no se realiza para salvar lo que tenemos o evitar males terribles, sino que muchas veces es una apuesta por capricho, para la continua mejora de lo ya alcanzado, es decir, para el progreso por sí mismo<sup>183</sup>. Y, en palabras de Jonas, “el progreso y sus obras se hallan más bajo el signo de la arrogancia que de la necesidad, y la renuncia al desarrollo de sus posibilidades atañe a lo que excede de lo necesario, mientras que su realización puede afectar a lo incondicional mismo”<sup>184</sup>.

### **3.7.3. EL DEBER PARA CON EL FUTURO**

Antes de entrar a discernir si existe un deber para con el futuro, es necesario hacer una aclaración sobre la ética orientada al futuro. En esta nueva ética no existe la reciprocidad clásica de deberes y derechos, según la cual –en pocas palabras– mis deberes vienen impuestos por los derechos del otro, que no puedo vulnerar. Esta reciprocidad, en todo caso, habrá de tener un matiz diferente, pues el otro no existe –ya que se trata de las generaciones futuras– y, por tanto, podría decirse que no tiene derechos<sup>185</sup>.

Sin embargo, aunque el otro no exista (al menos todavía), su existencia futura es irrenunciable, pues según Jonas “no es lícito apostar la existencia del hombre”. En relación al futuro, el primer imperativo es que haya una humanidad. Entonces, si se considera que la humanidad futura tiene derecho a su existencia –aún no presente, pero que cabe anticipar–, los hombres de hoy tenemos un deber que responde a ese derecho. Un deber de autores. Debemos obrar de modo que se asegure la existencia futura de la humanidad<sup>186</sup>.

Por otro lado, cabría preguntarse si tiene sentido limitarse únicamente a asegurar la existencia de la humanidad en el futuro. Para que haya una verdadera humanidad es imprescindible que

---

<sup>183</sup> *ib.*

<sup>184</sup> *ib.* p. 79.

<sup>185</sup> *ib.* p. 82.

<sup>186</sup> *ib.* p. 84-88.



los hombres del futuro tengan en sí la esencia del ser humano. Luego vemos que el derecho de una humanidad futura se ha desdoblado en dos deberes para los hombres de hoy: asegurar su existencia y también su esencia. Y la esencia o naturaleza de lo humano –que no se analizará aquí– no puede darse en condiciones inhumanas<sup>187</sup>. Por el contrario, tal esencia va indefectiblemente unida a unas adecuadas condiciones de vida en que poder manifestarse, a un ambiente saludable que permita al hombre desarrollarse plenamente<sup>188</sup>. Por tanto, para que haya una humanidad digna de llamarse así, debe haber un mundo apto para que el hombre lo habite. Un mundo físico para un ser con capacidad moral. Esto implica conservar este mundo físico en buenas condiciones para su habitabilidad, lo que obliga a protegerlo contra cualquier amenaza que ponga en peligro tales condiciones<sup>189</sup>.

No obstante, al conceder el derecho de existencia a la humanidad futura, se le está dando algo más importante: el deber de conformar una auténtica humanidad. Luego, más que velar por el derecho de los hombres futuros, hemos de hacerlo por su deber. Negarles este deber sería lo verdaderamente grave. Pues de él se derivan todos los demás deberes y derechos, como su derecho a la felicidad<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> Si existe una *imagen* del hombre, Jonas afirma que es nuestro deber mantener unas condiciones de existencia dignas para garantizar que en el futuro sea posible la *imagen fiel* del hombre, pues “una herencia degradada degradará también a los herederos”. Jonas, H. *óp. cit.* p. 359.

<sup>188</sup> *ib.* p. 84-88.

<sup>189</sup> *ib.* p. 38.

<sup>190</sup> *ib.* p. 86-87.

## **3.8. PROPUESTAS DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD**

### **3.8.1. SOLIDARIDAD CON RESPECTO A LA NATURALEZA**

El primer deber del hombre, como ya se ha comentado, es garantizar que haya humanidad en el futuro. Y para ello, es indispensable que exista un mundo con las condiciones apropiadas para la vida. Pero, más allá de este interés –del utilitarismo que supone conservar la naturaleza por y para el hombre–, está el valor en sí que tiene la naturaleza. Es un bien-en-sí y posee una dignidad que ahora, frente a la amenaza de su destrucción, le es reconocida. El hombre debe preservar la integridad de la naturaleza por todo lo que le une a ella. Porque el interés de ambos –su fin– es el mismo: la vida. La comunidad que forman hombre y naturaleza, al verse peligrar, nos hace redescubrir la dignidad del mundo natural y nos invita a mantener su integridad. En ese sentido, le debemos lealtad al conjunto de los seres vivos y al ambiente que los acoge, que también nos acoge a nosotros. “Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados”<sup>191</sup>.

En cualquier caso, no sería lícito que una forma de vida –el hombre– pusiera en peligro a todas las demás (aunque con ellas, también a sí mismo). El poder y el peligro llevan implícita una solidaridad con el resto de formas de vida y sus hábitats<sup>192</sup>.

### **3.8.2. EL HOMBRE EN SEGUNDO PLANO**

Supongamos el siguiente caso. Si la vida de una persona dependiera de que ésta matase un animal o talase unos árboles, ¿cuál sería la elección más lógica? Ni que decir tiene que, en esa situación, la persona para nada se plantearía ‘el derecho a la existencia’ de un ser vivo, como un árbol o el animal en cuestión.

---

<sup>191</sup> *ib.* p. 227-228.

<sup>192</sup> Aclaratoria es la siguiente frase: “El poder, unido a la razón, lleva asociada la responsabilidad. Desde siempre se ha entendido así en el ámbito ‘intrahumano’. La reciente extensión de la responsabilidad, más allá de ese ámbito, al estado de la biosfera y a la futura supervivencia de la especie humana es algo que viene sencillamente dado con la ampliación de nuestro poder sobre tales cosas, que es en primer lugar poder de destrucción”. Jonas, H. *óp. cit.* p. 229-230.

Ante la disyuntiva última ‘¿hombre o naturaleza?’ está clara la respuesta: el hombre tiene prioridad. Pero no porque su valor sea mayor, al menos en este caso ese argumento no cabría. Porque la razón verdadera está, antes que nada, fuera de la discusión moral. Cada individuo, cada especie, cada comunidad busca su propia supervivencia por encima de todo (y más si se trata de una circunstancia de vida o muerte). Es algo que nos enseña la observación del medio natural. La lucha por la vida es algo inherente a la naturaleza de cada organismo y a la naturaleza en general<sup>193</sup>.

Sin embargo, como ya se ha dicho, en el mundo natural las perturbaciones provocadas por las especies se compensan, de modo que la capacidad del planeta para albergar vida humana en buenas condiciones ha permanecido casi intacta hasta prácticamente la era tecnológica actual. Si el hombre, hoy por hoy, aplicara ciegamente su derecho a depredar cuanto encuentra a su paso con la única motivación de saciar sus apetencias (como hacen el resto de las especies), los efectos de tal agresión lamentablemente no podrían ser compensados por los de cualquier otra perturbación proveniente del medio natural, ni probablemente del mundo artificial. En definitiva, el hombre tiene capacidad para romper el equilibrio natural de modo irreversible.

Por ello, hoy más que nunca el hombre debe dejarse a sí mismo a un lado, mirar más allá de sus intereses o apetencias inmediatos, en aras del futuro. Hoy más que nunca es necesaria “una ética de la conservación, de la custodia, de la prevención, y no del progreso y del perfeccionamiento”. Antes de preocuparnos por la esencia del hombre, por encauzar nuestro camino hacia el hombre ideal, la urgencia del peligro tiene que hacernos reflexionar y darnos cuenta de que, en realidad, eso es secundario, pues lo primero es la existencia del hombre. En un orden lógico de las cosas, sólo después de garantizada la permanencia de algo, nos podremos ocupar de que ese algo sea lo mejor posible. La moral dedicada por tanto tiempo exclusivamente al hombre, por y para el hombre, daba por supuesta la existencia del mismo, del objeto de su estudio. Pero esta moral hoy debe ceder la prioridad,

---

<sup>193</sup> *ib.* p. 228-229.

justamente porque su objeto principal corre peligro. Así pues, “no se trata ahora de perpetuar o elaborar una determinada imagen del hombre, sino primeramente de mantener abierto el horizonte de la posibilidad, horizonte que en el caso del hombre viene dado como tal con la existencia de la especie”<sup>194</sup>.

### **3.8.3. EL ABANDONO DE LA UTOPIA**

Un primer paso fundamental para encarar los problemas del mundo actual, y específicamente los de carácter medioambiental, es despedirse de la utopía de la que se hablaba anteriormente. En nuestros días, el mundo no puede permitirse un desarrollo económico creciente como el experimentado hasta ahora. Primero, es injusto que existan alarmantes niveles de hambruna en algunos países, mientras unos pocos acaparan la mayoría de las riquezas. Y segundo, es inmoral pretender aumentar el nivel de vida en los países ricos, pues eso sólo puede producirse ya a costa de los más desfavorecidos. La utopía sería depositar todas las esperanzas en el progreso científico-técnico, a la espera de que nos preste medios para solucionar el problema del hambre, sin que por ello los países desarrollados tengan que renunciar a su propio crecimiento. Sin embargo, todo parece indicar que en la situación actual esto no es posible. Los países ricos deberían contentarse tal vez con no tener que renunciar a lo que ya tienen para permitir que los países pobres se desarrollen. Pero incluso esto parece improbable, pues aunque desaparezca el problema de la miseria y la hambruna, los recursos planetarios y los sistemas de energía de los que se disponen actualmente no alcanzarían para permitir que los países subdesarrollados se pusieran a la altura de Estados Unidos o Europa. Con esto, siempre existiría el deseo de conseguir más por parte de los países en vías de desarrollo; a lo que, lamentablemente, cabe esperar que los países ricos respondan tratando de mantener las distancias. Esto es, tratando de mantener su poder<sup>195</sup>.

Lógicamente, la utopía debe ser abandonada tanto por los países con modelos capitalistas como por los que tienen un modelo

---

<sup>194</sup> *ib.* p. 230-232.

<sup>195</sup> *ib.* p. 264-265.

social-comunista. Existen matices diferentes en cada caso. De un lado, el ideal marxista aplicado en el comunismo se ha valido en primer lugar de la utopía para conseguir el sacrificio de las masas en el presente, con la promesa de un futuro mejor; y también se ha valido del ideal baconiano, cuyo conveniente desarrollo traería esa prosperidad venidera. Sería necesario hacerse a la idea de que tal prosperidad no vendrá, o al menos no en los niveles prometidos, pues ya es materialmente poco probable<sup>196</sup>.

En el caso del capitalismo, se puede decir que la utopía se vive día a día. El bienestar no se encuentra en un futuro prometido, sino que se disfruta ya. Es decir, la renuncia a la utopía consistiría en despertar del dulce sueño en el que se vive, caracterizado por el consumo desmedido, el despilfarro de los recursos, y la mejora constante de las condiciones económicas y del nivel de vida (mejora que llega al punto de no percibirse, como no percibe el embriagado los efectos de un trago más). Quizás este cometido sea más difícil, pues es más duro renunciar a lo que se tiene que a lo que nunca se ha tenido y está por venir.

#### **3.8.4. OTRO TIPO DE PROGRESO**

A día de hoy, puede decirse que existe una clara descompensación entre el progreso científico-técnico y cualquier otro tipo de progreso<sup>197</sup>. Por un lado, dentro del progreso que podríamos

---

<sup>196</sup> Actualmente se está asistiendo a la emergencia a nivel mundial de países como China o Venezuela, con gobiernos social-comunistas. Si bien es cierto que en los últimos años estos países han alcanzado ciertos niveles de desarrollo plausibles en algunos ámbitos, ha sido en gran medida por su apertura al mercado mundial. Es decir, por entrar a jugar con las reglas del juego que marca el mercado global capitalista.

<sup>197</sup> Es necesario hacer una diferenciación aquí entre las consecuencias de los progresos científico y tecnológico, pues no se debe identificar ciencia y tecnología como si fueran la misma cosa. El progreso en el saber, en las ciencias, las artes y en el conocimiento en general, es positivo, por lo que no se puede abogar por su detención. Es más, constituye uno de los deberes más altos del hombre *saber* más; y el saber, en sí mismo es bueno. En el caso de la técnica y la tecnología, el *saber aplicado* tiene unos efectos de transformación del mundo que sí pueden considerarse positivos o negativos según el caso. Y unida a la transformación del mundo, está la transformación del hombre, y ambas necesitan una valoración moral. El problema es que la línea que separa la ciencia de la técnica y la tecnología es muy fina. Si no puede decirse que el saber en sí mismo tenga efectos nocivos, sí los tienen algunas de sus aplicaciones. Pero identificar el momento en que se cruza la línea es hartamente complicado, pues la técnica y la tecnología son hijas de la ciencia y cada vez más a menudo se promociona el saber no por sí mismo, sino por su

denominar intelectual o académico, los avances de las disciplinas humanísticas –como la historia, la antropología, la filosofía, etc.– se han quedado por detrás de los avances en las llamadas ‘ciencias exactas’. Una excusa posible es que ambos tipos de conocimiento son distintos. Lo que se conoce de las ciencias exactas es menos cuestionable que cualquier aseveración acerca del hombre, donde las leyes y ecuaciones no se cumplen siempre con tanta fidelidad<sup>198</sup>. Por otra parte, la aplicación de los avances en la ciencia y la tecnología tienen unos beneficios en el mercado mucho mayores que los avances que se puedan realizar en las disciplinas humanísticas, lo cual lo condiciona todo en un mundo gobernado por el dinero.

De otra parte, están el progreso espiritual y el progreso moral. El primero de ellos es más difícil de calificar, en cuanto abstracto. Pero del progreso moral puede decirse que no alcanza cotas ni siquiera cercanas al progreso de la ciencia o la tecnología. Esto, unido a lo anterior, nos da idea de que el hombre conoce menos de sí mismo que de cualquier otra cosa. O por lo menos, nos indica que su progreso a nivel de persona, de individuo, incluso de sociedad, se ha quedado rezagado. Esto es particularmente preocupante si advertimos que el propio concepto de progreso tiene su origen en el ámbito de la moral aplicada al individuo concreto, y que desde Sócrates tal concepto se identificaba con el hábito que conduce a la virtud, con la adecuada educación, con el ansia de mejorar, el ‘amor al bien’, etcétera<sup>199</sup>.

Sería entonces deseable y necesario un mayor progreso del individuo como mínimo en los aspectos citados, un progreso de la persona que la libere de tanta necesidad de tecnología para saciar sus apetencias, para alienarse o evadirse. Es preciso un reencuentro con el verdadero ‘yo’ y un enriquecimiento del ‘sí mismo’. Ciertamente es que para que esto sea posible, como se ha comentado anteriormente, la existencia del hombre debe estar garantizada. En este sentido, se ha dicho que los intereses

---

aplicación posterior, que en muchos casos es innecesaria o cuestionable. Cf. Jonas, H. *óp. cit.* p. 269-272.

<sup>198</sup> *ib.* p. 266-267.

<sup>199</sup> *ib.* p. 267-268.

inmediatos del individuo deben quedar en segundo plano, en aras del beneficio del conjunto, del medio ambiente y de la humanidad futura. Pero hay que aclarar que el progreso del individuo que se propone aquí debe estar por delante del progreso científico-técnico. En pocas palabras, se requiere un cambio en el orden de las cosas. Por encima de todo está el imperativo de la existencia de la humanidad en el futuro, en un medio ambiente saludable. Una vez salvado esto, es posible y deseable el progreso del individuo. Y en último lugar se encuentra la necesidad del progreso científico-técnico, que también se requiere, pero no como un fin en sí mismo, y a una cuantía que no ponga en peligro o entorpezca las dos preferencias anteriores.

No obstante, por encima de la dimensión individual, sí hay que admitir que la humanidad ha experimentado una mejora a lo largo de la Historia (derechos, medicina, reconocimiento de la dignidad, etc.); aunque para este ‘ascenso’ de la civilización se han tenido que sacrificar muchas vidas de seres humanos, y también mucha vida animal y vegetal<sup>200</sup>. Y todavía este ‘ascenso’ no beneficia a todos por igual.

### **3.8.5. CAUTELA, AUSTERIDAD, MODESTIA<sup>201</sup>**

La situación actual, como ya se ha explicado, demanda tomar una postura de *cautela* ante el progreso técnico y tecnológico. No se trata de denigrar la técnica ni la tecnología, pero sí de mantener una prudencia racional. Hoy es más necesario que nunca evaluar los impactos de la aplicación de nuevos descubrimientos antes de llevarla a cabo, dado el carácter de irreversibilidad de muchos cambios a los que asistimos.

En segundo lugar, no cabe duda de que es necesario despedirse del derroche inconsciente de los recursos naturales y las energías. Cuanto antes nos percatemos de ello, antes se tomarán medidas al respecto y la adaptación será más llevadera. Pues tarde o temprano el motor de todo el mundo actual, el petróleo, va a dejar de estar en valores de mercado permisivos y su escasez a gran escala provocaría una debacle internacional.

---

<sup>200</sup> *ib.* p. 268-269.

<sup>201</sup> *ib.* p. 309-313.

Por ello, el momento en que nos encontramos es particularmente decisivo. Y la solución verdadera no es el desarrollo –y consumo– de nuevas energías, aunque sí sea necesario. La actitud preferible es la de optimizar el consumo de energías y recursos, y reducir el gasto innecesario.

Y para ello, no hay mejor ayuda que el planteamiento de metas modestas, en lugar de utopías inalcanzables. Porque aunque materialmente no sea posible alcanzar el ‘mundo perfecto’ o el ‘reino de la libertad’ del que hablaba Marx, la sola aspiración a metas utópicas conduce a tomar decisiones descabelladas, a mantener un ritmo desenfrenado de huída hacia delante; en definitiva, al desastre. Y es que, por ejemplo, ya se ha planteado anteriormente la imposibilidad de que todos los países de la Tierra alcancen el nivel de desarrollo de los países ricos. Pero el mantenimiento del ideal por parte de los países subdesarrollados –además de la negativa de los países ricos a un reparto más justo–, lleva a algunos gobiernos a explotar y vender sus recursos –y también a dejarse expoliar– de modo desesperado, para tan sólo hacer sentir a sus gentes que se acercan un poquito más al sueño que nunca llega. Ni llegará.

### **3.8.6. LA NOBLEZA DEL TEMOR**

Se ha expuesto que la cautela, la modestia y la austeridad son posturas correctas, con respecto a nosotros mismos y nuestras acciones. Ahora bien, en relación a los objetos de nuestra responsabilidad –la naturaleza, la humanidad, el futuro–, tal vez no sean suficientes. Aquello por lo que nos sentimos responsables, además del sentimiento de responsabilidad, es posible que nos provoque otro sentimiento. En efecto, es totalmente lícito y digno *temer* por el futuro de aquello que está a nuestro cargo. Pero este temor no es algo que degrade al hombre o lo disminuya. No es el temor del que hablaban Bloch o Sartre, que denotaba “carencia de sueños hacia delante” y “suprimía al hombre”. Ates al contrario, aquí se habla del temor de la responsabilidad, que es un muy noble sentimiento. La pregunta es “¿qué le sucederá a eso si yo no me ocupo de ello?”. Este temor, junto con el sentimiento de responsabilidad, se encuentra en la base de esta teoría ética.



# 4

“We got a thousand points of light  
for the homeless man.  
We got a kinder, gentler,  
machine gun hand  
We got department stores and toilet paper.  
Got styrofoam boxes for the ozone layer.  
Got a man of the people, says ‘keep hope alive’.  
Got fuel to burn, got roads to drive.  
Keep on rockin’ in the free world”.

Neil Young (*Rockin’ in the free world*, 1989).

---

### 4.1. DERECHOS HUMANOS Y MEDIO AMBIENTE

Los derechos humanos, como respuesta a la aspiración del ser humano a una vida digna, se han ido desarrollando de forma paulatina, de ahí que se distinga entre generaciones de derechos en referencia al orden de su aparición.

Las primeras formulaciones de derechos humanos se caracterizaron antes que nada por el individualismo (derechos de primera generación) y posteriormente por el socialismo (derechos de segunda generación)<sup>202</sup>. Empero, ninguna de estas formu-

---

<sup>202</sup> José Rubio Carracedo considera que hasta hoy en día, incluso después de haberse llegado a formular los derechos de tercera generación, existe un *individualismo* que impregna todas las categorías de derechos. Este individualismo es, por una parte, consecuencia de que en la formulación de los derechos humanos se tomó el modelo de los derechos de la aristocracia, ampliándolo para todos los ciudadanos. Según dice, “los derechos humanos se moldearon sobre los derechos aristocráticos, los que los nobles siempre tuvieron”. Pero se muestra aún más crítico acerca de la universalización de los derechos humanos según el modelo de occidente, que aprovecha así para ‘occidentalizar’ el mundo, trasladando “también la letra occidental de los derechos humanos”. Según este autor, esto embebe a la formulación de los derechos humanos del

laciones recogía el derecho a la solidaridad, sin el cual veremos que tanto unos como otros –incluso la conjunción de los derechos de primera y de segunda generación– presentan carencias; bien en sentido teórico, bien en lo que se refiere a la eficacia de la aplicación práctica. Y estas carencias son especialmente patentes a la hora de enfrentarse a la situación actual de crisis medioambiental.

#### **4.1.1. DERECHOS DE PRIMERA Y SEGUNDA GENERACIÓN**

Los *derechos de primera generación* germinan a partir del pensamiento filosófico del siglo XVIII y se centran en la *libertad*, como aspiración primordial del hombre. Son derechos del individuo dirigidos al establecimiento de la autonomía personal y, como tales, defienden la no intromisión de los poderes públicos en la esfera privada<sup>203</sup>. Dentro del grupo de *derechos a la libertad*, se encuentran “los que comúnmente se reconocen como derechos civiles y políticos: derecho a la libre circulación, a la libertad de expresión, a la libertad ideológica y religiosa, derecho de reunión y asociación, derecho a la participación política, etcétera”<sup>204</sup>.

Los *derechos de segunda generación*, que fueron reivindicados sobre todo por el movimiento obrero a lo largo del siglo XIX, florecen como complemento necesario al derecho a la libertad. Y es que, para su plena realización, el hombre necesita algo más que su libertad, necesita unas condiciones materiales en la sociedad en la que vive. Estos derechos, también llamados *derechos a la igualdad*, son derechos económicos, sociales y culturales. Entre ellos se encuentran el derecho al empleo, al salario justo, a la vivienda, a la cultura, etc. También incluyen algunos referidos a la vida y a la integridad física, como por

---

individualismo y liberalismo típicos de Occidente. Carracedo piensa que “resulta inconsistente la actitud imperialista y neocolonizadora de quienes propugnan la aplicación universal y homogeneizante del paradigma occidental de los derechos humanos y de la democracia, pues de este modo muestran la verdadera faz particularista del universalismo occidental”. Rubio Carracedo, J. “¿Derechos liberales o derechos humanos?”. *Laguna. Revista de Filosofía*. Universidad de La Laguna. 1999. p. 57-58, 66-67.

<sup>203</sup> VV.AA. 2001. *Los derechos humanos. Un proyecto inacabado*. Ediciones del Laberinto. Madrid. p. 44.

<sup>204</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 281.

ejemplo el derecho a la salud, el derecho a una justa distribución de los recursos, el derecho a la educación y el derecho a la seguridad<sup>205</sup>.

#### **4.1.2. SOLIDARIDAD Y DERECHOS DE TERCERA GENERACIÓN**

Sin embargo, el derecho a la libertad y el derecho a la igualdad no son suficientes en sí mismos para salvaguardar la dignidad humana. En efecto, “la libertad como valor exclusivo conduce a la explotación” y “la igualdad sin más acaba en la indignidad”<sup>206</sup>. La primera afirmación la demuestra la explotación de medios humanos y de recursos naturales que ha protagonizado el desarrollo industrial capitalista, fundamentalmente en los modelos de Estado donde las reglas del juego vienen impuestas en mayor o menor medida por el mercado (el cual está fundado en la libertad, pero para aquellos que pueden comprar y vender). En segundo lugar, la igualdad sin libertad conduce a la reducción y degradación de la persona, en tanto se limita su pleno desarrollo. A este respecto sirven de ejemplo algunos modelos comunistas, basados en una supuesta ‘igualdad’, que en realidad no ha sido tal. Puede decirse que en dichos modelos de Estado, una gran mayoría de ‘iguales’ (igual de faltos de recursos e igualmente privados de libertad) se contraponen a una pequeña élite de dirigentes con privilegios y una mayor capacidad de acción y de decisión; en definitiva, con mayor libertad<sup>207</sup>.

Frente a esto, la solidaridad constituye un valor que integra y da sentido a la libertad y a la igualdad, y junto con estos dos valores, forma los pilares básicos de legitimidad democrática para una sociedad. Además, la solidaridad exige que los sujetos en los que la libertad y la igualdad se hacen efectivas no sólo sean los

---

<sup>205</sup> VV.AA. *Los derechos humanos. Un proyecto inacabado. óp. cit.* p. 45.

<sup>206</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 279.

<sup>207</sup> “La libertad sin igualdad no conduce a la sociedad libre y pluralista, sino a la oligarquía, es decir, a la libertad de algunos y a la no libertad de muchos (...), mientras que la igualdad sin libertad no conduce a la democracia sino al despotismo, o sea, a la igual sumisión de la mayoría a la opresión de quien detenta el poder”. Pérez Luño, A. E. 1984. *Los derechos fundamentales*. Tecnos. Madrid. p. 215. (Citado en Bellver, V. *óp. cit.* p. 279).

propietarios, “sino todos los hombres, que no se catalogan por su tener sino por su ser”<sup>208</sup>.

En definitiva, la solidaridad es el valor que caracteriza los *derechos de tercera generación*, los cuales, según Karel Vasak, proceden de “una cierta concepción de la vida en comunidad, y sólo se pueden realizar por la conjunción de los esfuerzos de todos los que participan en la vida social”<sup>209</sup>. Por otro lado, como valor jurídico y político sustentador de los derechos de tercera generación, Javier de Lucas ha definido la solidaridad como “la conciencia conjunta de derechos y obligaciones, que surgiría de la existencia de necesidades comunes, de similitudes (de reconocimiento de identidad), que preceden a las diferencias sin pretender su allanamiento”<sup>210</sup>.

Por lo tanto, se puede afirmar que los derechos de tercera generación, a pesar de las reticencias de muchos expertos<sup>211</sup>, no sólo complementan a los de primera y segunda generación, sino que les dan sentido, configurando así el conjunto de los derechos humanos como un todo coherente.

#### **4.1.3. EL DERECHO AL MEDIO AMBIENTE COMO DERECHO DE TERCERA GENERACIÓN**

Los derechos de tercera generación incluyen, hasta el momento, el derecho al medio ambiente, el derecho al patrimonio común de la humanidad, el derecho al desarrollo y el derecho a la paz, los

---

<sup>208</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 279.

<sup>209</sup> Vasak, K. 1972. “Le droit international des droits de l’homme”, en *Revue des droits de l’homme*, vol. I. Pedone, París. p. 45. (Citado en Bellver, V. *óp. cit.* p. 270)

<sup>210</sup> De Lucas, J. 1993. *El concepto de solidaridad*. Fontamara. Méjico. p. 29.

<sup>211</sup> Rubio Carracedo ha insistido en que este rechazo hacia los derechos de tercera generación se ha producido fundamentalmente desde occidente, a causa del egoísmo que caracteriza a la esfera del mundo occidental en lo que al tema de los derechos –y a tantos otros– se refiere. Este autor afirma que, aunque no se puede atribuir el rechazo exclusivamente al liberalismo occidental, sí es cierto que una de las objeciones que se han expuesto contra la admisión de los nuevos derechos ha sido que provocan una “contaminación de las libertades”, por su carácter colectivo e impreciso. Carracedo apunta, además, que otro componente importante de este cerramiento de Occidente hacia los derechos de tercera generación es que su aparición ha coincidido con el debilitamiento de la soberanía absoluta del Estado moderno, a causa de la globalización. Rubio Carracedo, J. *óp. cit.* p. 62-64.

cuales “se caracterizan por su estructura derecho-deber, como se pone de manifiesto en el artículo 45 de nuestra Constitución”<sup>212</sup>.

Vicente Bellver estima que, salvo el derecho a la paz, el resto son “manifestaciones del único derecho al ambiente”<sup>213</sup>. Y en efecto, en primer lugar, el derecho al patrimonio común de la humanidad se refiere tanto a los bienes naturales como a los culturales, al entorno físico y a las tradiciones del hombre, a la rica biodiversidad natural y a los restos arqueológicos de nuestros antepasados. En suma, se refiere al medio ambiente en su conjunto, considerado éste como la integración del entorno físico y natural donde el hombre vive y su entorno cultural, así como su historia y la herencia artística que se ha dejado a sí mismo a lo largo de los siglos; la cual ha moldeado el paisaje por medio de infraestructuras y monumentos, y también ha moldeado nuestra manera de ver el mundo, así como nuestra capacidad para cambiarlo mediante la pintura, la escultura, la música, etc.

Lo mismo ocurre con el desarrollo, en tanto que armoniza múltiples elementos (económicos, sociales, culturales, científico-técnicos, etc.). El derecho al desarrollo sería otra manera de llamar al derecho al medio ambiente, siempre que se entienda que este desarrollo debe ser equilibrado, racional y apuntando hacia el largo plazo. Un desarrollo que no se dirija sólo a la producción y a la economía y que atienda más a los factores ambientales y sociales encaja perfectamente dentro del derecho al ambiente, porque un desarrollo de este tipo beneficia al ambiente en su conjunto<sup>214</sup>.

Sin embargo, incluso la paz podía considerarse parte del medio ambiente, ya que no tiene sentido pretender la conservación del entorno en una situación de guerra. De hecho, la historia demuestra que gran parte del deterioro ambiental que el mundo arrastra se debe a las guerras directa o indirectamente. Bien por la pura destrucción, bien por los cuantiosos ingresos que la industria armamentística requiere y la cantidad de energías

---

<sup>212</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 283.

<sup>213</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 284.

<sup>214</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 285-286.

fósiles y recursos de todo tipo que consume. Así pues, incluso el derecho a la paz tendría cabida en el derecho al ambiente: el derecho a un ambiente en paz.

Con esto se demuestra que el derecho al ambiente se encuentra en la esencia misma de los derechos de tercera generación, como paradigma de la solidaridad que los engloba a todos.

## **4.2. EL DERECHO AL MEDIO AMBIENTE DESDE UN PUNTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO<sup>215</sup>**

El derecho al medio ambiente tiene una fundamentación antropológica, que se ha visto sin embargo tergiversada por algunas corrientes de pensamiento. Estas ideologías conducen a una restricción de los derechos humanos y, consecuentemente, a la imposibilidad de fundamentar correctamente tal derecho al medio ambiente, lo que hace patente lo erróneo de las tesis que sostienen dicha restricción.

### **4.2.1. REDUCCIONISMOS ANTROPOLÓGICOS Y RESTRICCIÓN DE DERECHOS**

#### **A) EL DUALISMO**

Esta corriente reduccionista exige la posesión de conciencia y capacidad de decisión para el reconocimiento de la condición de persona. Tiene como resultado la negación de derechos a todos los seres no conscientes, humanos o no. Las bases de esta ideología se remontan entre otros a Descartes, con su *res cogitans* y *res extensa*; y a Locke, con su distinción entre persona y ser humano. En definitiva, a la división del hombre en sujeto biológico y sujeto 'desencarnado'. Se niega por tanto dignidad y derechos a los embriones, fetos, niños pequeños, personas en coma, etc., quedando únicamente el ser humano adulto como agente moral y sujeto de derechos. Además, esta corriente desprecia a la naturaleza, por considerar que sólo la cultura, la técnica y la dominación de lo natural crea derechos.

---

<sup>215</sup> Ballesteros, J. 1999. *Sobre la fundamentación antropológica de la universalidad de los derechos humanos*. Real Academia de Cultura Valenciana. Valencia.

## B) EL UTILITARISMO

El utilitarismo también tiene una visión ‘desligada’ del ser humano, pero es aún más inhumanista, al no contemplar diferencias cualitativas entre el hombre y los animales. El criterio para ser titular de derechos es *tener capacidad de sufrimiento*, lo cual es propio de los seres humanos (aunque no de todos) y de los animales (pero sólo de algunos). Así pues, tampoco aquí se reconocen derechos a los embriones, fetos, personas convalecientes, etc.; y mucho menos a la mayoría de los animales ni al resto de componentes del medio natural. Como ejemplo de las incongruencias y despropósitos de esta corriente, baste citar que sus defensores conceden mayor dignidad a un animal superior –como un chimpancé, por ejemplo–, que a un embrión humano, por cuanto éste todavía no tiene capacidad de sufrimiento. Actualmente, el mayor exponente de esta postura es el australiano Peter Singer.

## C) LA SOCIOBIOLOGÍA

La sección más radical de esta corriente considera que el ser humano se reduce al genoma y que existen, según éste sea de mejor o peor calidad, diferentes ‘clases’ de seres humanos. Los menos agraciados están abocados a la desaparición, que además –según los defensores de estas ideas, como E.O. Wilson–, sería conveniente. Se aprecian aquí claros tintes racistas, patentes en algunos sociobiólogos que rechazan la mezcla entre uno y otro *tipo* de seres humanos. Ni que decir tiene que no se concede valor al ambiente social, cultural o natural, ni a la influencia de éstos sobre la constitución de la persona.

Afortunadamente, existe una facción menos radical de la sociobiología que, aunque concede gran relevancia al factor genético, considera asimismo la importancia del ambiente social y cultural. Frente a la sociobiología radical también se alzan líneas de pensamiento, como el ecologismo, que afirman que el ser humano no es sólo herencia, sino también *interdependencia* con el entorno biológico y social.

#### **4.2.2. ECOLOGISMO Y DERECHOS HUMANOS**

El ecologismo, a diferencia de las corrientes vistas en el acápite anterior, es una forma de *holismo*. Su tesis central es la conciencia de *interdependencia* de todo lo real y la defensa de la fragilidad del conjunto de la naturaleza. Sin embargo, esta interdependencia ha sido equiparada a la *igualdad de valor* de todas las cosas, incluido el hombre. Esto ha conducido a las facciones más radicales del ecologismo, como la *Deep Ecology*, a una suerte de inhumanismo. Y es que el humanismo ha venido sufriendo un rechazo al considerarse sinónimo de depredación. El hombre, a partir de la invención de la agricultura, es considerado por los defensores de esta corriente como el mayor desastre de la historia natural.

Pero al hecho de equiparar al hombre con el resto de las especies se le ha unido la *Hipótesis Gaia*: el verdadero sujeto de la naturaleza es la Tierra, donde el hombre es una especie más. Según estas teorías aplicadas al campo de los derechos, sólo el hombre salvaje, adaptado completamente al entorno sin causar ningún impacto, es digno de derechos. Por el contrario, el hombre que humaniza el entorno no es igualmente digno. Se vislumbra aquí una coincidencia entre ecologismo e indigenismo, por cuanto actualmente se reconocerían derechos únicamente a los pueblos que permanecen en un estado más o menos primitivo de evolución cultural, y que viven en armonía con su entorno.

Afortunadamente, con el tiempo el ecologismo ha dado lugar a líneas de pensamiento menos radicales. Entre ellas, destaca la *ecología social* de Murray Bookchin. Este autor distingue entre una primera naturaleza, 'prehumana', y una segunda naturaleza donde la humanidad juega un papel crucial, mejorando la evolución natural en base a "la yoidad, la conciencia y las bases de la libertad". Después de las críticas de Bookchin, algunos ecologistas radicales han suavizado sus posturas. La *Deep Ecology*, por ejemplo, ya no se apoya tanto en su tesis de la igualdad biocéntrica, sino que ahora establece una jerarquía, fundamentada en la 'complejidad' de los seres.

Por otro lado, esta fase final de la *Deep Ecology* defiende, además de la vida en sí, "la trama o red de la vida"; es decir, la



inseparabilidad de todos los elementos bióticos y abióticos. Junto a estas tesis de interdependencia e inseparabilidad, defiende la vulnerabilidad de la naturaleza ante un hombre devenido en una 'fuerza planetaria', que ha convertido la sociedad actual en una 'sociedad del riesgo'. Por ello, los partidarios de la Ecología Profunda siguen insistiendo en la necesidad de defender a aquellas realidades que no pueden defenderse a sí mismas, como la naturaleza, los indígenas, los pobres, las futuras generaciones, etc.

Como se puede apreciar por lo expuesto, el ecologismo aporta valiosas ideas sobre los derechos de tercera generación, que incluyen la defensa de la naturaleza y la solidaridad entre los pueblos. No obstante, el ecologismo radical no es una respuesta satisfactoria, en tanto rechaza de pleno el humanismo. La solución consistiría entonces en integrar las tesis ecologistas con una visión del hombre como algo más que una especie o un 'ente biológico'.

Ballesteros ha apuntado acertadamente que "el hombre moderno se separa de la *physis* y se vuelve dependiente de la técnica en su deseo de someter y adaptar la naturaleza a su control"<sup>216</sup>, sin darse cuenta de que él mismo forma parte de la *physis* y que no puede manipularla a su antojo. Sin embargo, esta vinculación del hombre a la naturaleza no puede hacernos perder de vista que el hombre es además un ser cultural, un ser moral y, sobre todo, un ser espiritual. En definitiva, es un ser que trasciende a la biología.

#### **4.2.3. PERSONA, ESPIRITUALIDAD Y UNIVERSALIZACIÓN DE LOS DERECHOS**

Frente a los reduccionismos citados y la restricción de los derechos (también por parte del ecologismo), Ballesteros afirma que "el pensar clásico, cristiano y contemporáneo (fenomenología, pensar anamnético, etc.) destacan la importancia del espíritu, señalando que la dignidad humana es universal y por tanto todo ser humano es persona"<sup>217</sup>. Y en efecto, si recordamos a Zubiri, quien afirma que el embrión es persona desde la

---

<sup>216</sup> Ballesteros, J. *óp. cit.* p. 21.

<sup>217</sup> *ib.* P. 22.

concepción, veremos que el ser humano existe antes de poseer las 'propiedades humanas' que las corrientes reduccionistas utilizaban para restringir los derechos: la conciencia, la capacidad de sufrimiento, la autonomía, etc. Esto es así, en primer lugar, por la *unidad* inherente al ser humano, donde no es posible separar lo natural de lo humano –ya que su propia naturaleza es humana–; ni lo biológico de lo espiritual, luego no cabe el dualismo. Y en segundo lugar, porque el ser humano nace *inacabado*, pero eso no quiere decir que no sea persona desde el comienzo de su vida, a pesar de que en algunos estadios del desarrollo carezca de conciencia. Así pues, no cabe la restricción de derechos basándose en ciertos indicadores de la 'condición' del ser humano, pues tales indicadores se refieren al *tener* y no al *ser*.

Una vez afirmada la universalidad de los derechos humanos, centrémonos en los *derechos de tercera generación*: en la solidaridad y el derecho al ambiente. Como hemos dicho, el ser humano nace desvalido, indefenso, biológicamente inviable, y sólo resulta viable existencialmente gracias a la ayuda de los otros. No podría encontrarse una fundamentación mejor para la solidaridad que esta necesidad de cada ser humano de *los demás*. Su propia naturaleza es social y podría decirse que la solidaridad le viene 'impuesta'. Así pues, también desde el punto de vista antropológico se confirma que los derechos de tercera generación (o de la solidaridad), no se yuxtaponen simplemente a los de primera y segunda generación como un complemento, sino que son verdaderos y auténticos derechos humanos, pues son tan propios del ser humano o más que aquellos.

Junto al carácter inacabado y al desvalimiento del ser humano, está su carácter *excéntrico*. Según H. Plessner, el ser humano se caracteriza por su 'no fijación', por su apertura al mundo. Al contrario que el animal, que percibe todo desde sí mismo, el ser humano se orienta hacia fuera, puede *salir de sí* y "en este salir de sí radica lo propio de la persona". Entonces, bien puede justificarse también en esta apertura al mundo la necesidad del hombre de los demás –solidaridad– y de un mundo en el que vivir dignamente –derecho al medio ambiente–. Así es, en este salir de sí reside la capacidad del hombre de interesarse por el mundo

que le rodea y de sentir temor o responsabilidad por la suerte de lo que hay fuera de sí mismo. En definitiva, en su apertura hacia el mundo radica la esencia de la conservación de la naturaleza, la necesidad –el deber y el derecho– que el hombre tiene de ello.

#### **4.2.4. LA NECESIDAD DE PROTEGER EL ‘HOGAR HUMANO’**

Otra característica del ser humano, que lo diferencia antropológicamente del animal, es su carácter de *habitante*, ya que no sólo tiene casa, sino que tiene *hogar*. Esta característica está muy vinculada a la crisis ambiental, pues todo ser humano tiene derecho a unas condiciones de vida dignas, que garanticen el pleno ejercicio de sus derechos y su desarrollo personal.

Michel Serres ha observado que los problemas de la contaminación son el efecto de la pretensión humana de una apropiación exclusiva sobre el mundo<sup>218</sup>. Esto, a su vez, tiene dos consecuencias. La primera es que el objeto en cuestión, al ser ensuciado, pierde su belleza y naturalidad; y la segunda es que los contaminantes vertidos se vuelven en contra del propio hombre como agentes contaminadores. Sobre esta segunda idea hay abundantes ejemplos: la incidencia del cáncer de piel por la radiación ultravioleta (a causa de la disminución de la capa de ozono), el desastre de Chernobyl, los tumores provocados por herbicidas, etc.

Sin embargo, aunque en ocasiones pasa desapercibida, la ‘pérdida de belleza’ de la que hablábamos no es menos importante, sino más profunda y peligrosa a largo plazo. Esto es así porque comporta la ‘pérdida del hogar’. Y ocurre que a la pérdida de los espacios naturales y las áreas rurales se une la imparable expansión de las ciudades y la creciente tendencia del hombre a la vida urbana. Así pues, de la imposibilidad de arraigo a la tierra y a la herencia cultural que nos dejaron nuestros ancestros, se sigue que el hombre cada vez se encuentra más falto de referencias, perdido en un mundo urbano, cada vez más

---

<sup>218</sup> Igual que “ciertos animales que orinan en su guarida para que siga siendo suya”. Serres, M. 1991. *El contrato natural*. Pretextos. Valencia. p. 60 (Citado en Bellver, V. *óp. cit.* p. 301).

artificial y que, desde luego, tiene poco de hogar y poco de humano<sup>219</sup>.

Por lo tanto, la necesidad de conservar el hogar humano –o recuperarlo donde se haya perdido– “se perfila como una de las principales demandas de nuestro tiempo”<sup>220</sup>. Por un lado, porque en el caso del hombre el derecho al ambiente incluye este ‘derecho al hogar’. Y por otro lado, porque en ausencia de hogar no cabe la solidaridad, esta solidaridad que es el ‘alma’ de los derechos humanos, sin la cual, la libertad y la igualdad no tienen sentido.

### **4.3. EL DERECHO AL MEDIO AMBIENTE EN LA LEGISLACIÓN**

Tradicionalmente, los recursos de la naturaleza han sido considerados de carácter ilimitado y a libre disposición de todos. Sin embargo, la progresiva concienciación de su deterioro y su finitud han propiciado la aparición del derecho ambiental en la legislación, cuyo objetivo principal es velar por el uso coherente de los recursos y el mantenimiento de un medio ambiente sano, para el disfrute de las generaciones presentes y futuras.

#### **4.3.1. DERECHO AMBIENTAL INTERNACIONAL**

Existen tres fuentes principales de derecho internacional al medio ambiente: a) declaraciones, cartas, manifiestos, etc., de organizaciones y conferencias internacionales; b) los convenios y tratados; c) las recomendaciones de organizaciones internacio-

---

<sup>219</sup> No hay que interpretar, sin embargo, que el ‘hogar humano’ es el mundo silvestre, la naturaleza en su estado puro. El hombre crea su hogar mediante la humanización del entorno, que le es propia como ‘lo natural’ en él. A este respecto, el profesor Urbano Ferrer afirma que “la humanización del entorno natural que se hace efectiva mediante la actividad técnica va destinada justamente a facilitar el servicio y la protección que la vida del hombre como ser a su vez natural exige. Sin esta intervención humanizadora habría resultado inviable el ser humano sobre el mundo, ya que el equipamiento instintivo y las posibilidades correlativas de reacción sobre el medio son mucho más limitadas en él que en las otras especies”. Ferrer, U. 1993. “Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana”. *Cuestiones de Antropología y Bioética*. Universidad de Murcia. p. 46. La humanización del mundo, por lo tanto, es necesaria. El problema surge cuando esta humanización desborda su proyecto original y se produce de forma desordenada y desequilibrada en grandes urbes –donde reina la despersonalización–, las cuales suponen la antítesis de lo que el ‘hogar humano’ debería significar.

<sup>220</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 302.

nales. Tan sólo el segundo grupo tiene carácter de obligatoriedad. El resto de fuentes constituyen principios o reglas con las que se pretende regular el comportamiento de los Estados, pero que éstos son libres de aceptar o rechazar. Sin embargo, tienen cierta relevancia jurídica, pues inducen y facilitan el nacimiento de reglas.

#### A) DECLARACIONES, CARTAS, MANIFIESTOS

Respecto al grupo de las declaraciones, de las que en la primera parte de este texto se han recogido las más importantes, cabe decir que crecen en número e importancia desde la creación de las Naciones Unidas. La mayoría son posteriores a la Conferencia de Estocolmo, donde la ONU reconoce explícitamente el *derecho humano al medio ambiente*. Sin embargo, puede interpretarse como un precedente el artículo 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 10 de diciembre de 1948, que dice que “toda persona tiene el derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar”. Enunciaciones similares se encuentran en la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (Bogotá, 1948). Estas declaraciones, aunque centradas fundamentalmente en los derechos del hombre, recogen ya una preocupación por garantizar un entorno vital saludable.

#### B) CONVENIOS Y TRATADOS

Además de ser las únicas fuentes de derecho ambiental con carácter obligatorio, pueden considerarse las más antiguas, si atendemos a los tratados vecinales entre países que compartían determinados bienes de la naturaleza. Su principal objeto de protección era el agua (ríos, lagos y mares que eran compartidos por dos o más países), aunque también se han incluido determinadas especies de animales cuyo hábitat o área migratoria abarca amplios territorios. Como ejemplos, puede citarse que el primer convenio de este tipo es el de Londres de 12 de mayo de 1954 para prevenir la contaminación del mar por hidrocarburos; y otros más recientes, el protocolo de Montreal de 1987 para la preservación de la capa de ozono, y el protocolo de Kioto sin un acuerdo definitivo todavía.

Además de este tipo de tratados, existen otros cuyo objetivo es la creación de órganos internacionales que velan por el cumplimiento de las leyes a nivel supranacional. En algunos casos, como el del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos, se crea también una instancia jurisdiccional a la que pueden acudir los individuos de los países firmantes, una vez que han agotado las vías jurídicas en su país. Otro caso son los tratados constitutivos de la Comunidad Europea, que permiten la adopción de decisiones obligatorias en dos formas: los reglamentos y las directivas. Los primeros deben ser aplicados al pie de la letra, mientras que las directivas dejan libertad para que los países miembros las adapten en forma y medios.

En lo que se refiere a Europa, la constitucionalización de la protección del medio ambiente se formaliza en el Título VII del Acta Única (artículos 130 R, 130 S y 130 T), poniendo fin así a la ambigüedad legal existente en esta materia hasta ese momento.

### C) RECOMENDACIONES

Son el resultado de los estudios realizados por organizaciones internacionales. Los textos carecen de obligatoriedad para los Estados miembros, pero cumplen una notable labor divulgativa del estado del medio ambiente. Así, constituyen un modo de generar derecho, no por coacción, sino por medio de la convicción social. Como ejemplo, están dos organismos de las Naciones Unidas: la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). Desde su creación, ambos organismos han estado muy vinculados a los asuntos medioambientales, relacionados con la salud en el primer caso y con la alimentación en el segundo. Entre sus fines, la OMS, destaca “promover, en cooperación con otros organismos especializados cuando sea necesario, la mejora de la nutrición, la vivienda, la sanidad, el ocio, las condiciones económicas o laborales, y los demás aspectos de la higiene ambiental”<sup>221</sup>. Por su parte, la FAO publicó

---

<sup>221</sup> Texto publicado en 1989 bajo el título *Our Planet, Our Health*. En él, la OMS alerta sobre los riesgos para la salud de determinados desajustes ambientales: la contaminación del aire y la reducción de la capa de ozono, la omnipresencia de productos químicos en el ambiente, la falta de agua –y de agua en buenas condiciones– y la mala

el 16 de octubre de 1989 un texto dedicado a la alimentación y el medio ambiente. En él se hacía hincapié en la necesidad de tratar conjuntamente los problemas de seguridad alimentaria –la garantía de que habrá suficientes alimentos seguros y nutritivos a disposición de todos en todo momento–, producción agrícola, desarrollo y mitigación de la pobreza rural, y preservación de los recursos naturales básicos.

#### **4.3.2. EL DERECHO AMBIENTAL EN LA CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA**

Veamos ahora un ejemplo de regulación del derecho al medio ambiente a nivel nacional. Para ello, nos servirá analizar el artículo 45 de la Constitución Española, que supuso “un paso importante en la emergencia del derecho humano al medio ambiente”<sup>222</sup>. El artículo dice así:

1. *Todos tienen derecho a disfrutar de un medio ambiente adecuado para el desarrollo de la persona así como el deber de conservarlo.*
2. *Los poderes públicos velarán por la utilización racional de todos los recursos naturales, con el fin de proteger y mejorar la calidad de vida y defender y restaurar el medio ambiente, apoyándose en la indispensable solidaridad colectiva.*
3. *Para quienes violen lo dispuesto en el apartado anterior, en los términos que la ley fije se establecerán sanciones penales o, en su caso, administrativas, así como la obligación de reparar el daño causado.*

En cuanto al primer punto, destaca la ambigüedad del término ‘adecuado’ (frente a la formulación portuguesa, que habla de un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado), así como la configuración de derecho-deber. En efecto, la peculiaridad de

---

conservación de los alimentos. La conclusión es clara: para combatir estos males se hace imprescindible una administración planetaria que permita concebir un futuro común para la humanidad. Bellver, V. *óp. cit.* p. 208.

<sup>222</sup> Según Bellver, las publicaciones sobre Derecho Ambiental mencionan siempre las constituciones portuguesa y española como primeras en consagrar ese derecho en el mundo occidental. Bellver, V. *óp. cit.* p. 222.

este derecho hace que sólo sea tal si lo es para todos, de ahí la obligación o el deber de conservarlo.

En el punto segundo caben dos tipos de interpretaciones en la relación entre el medio ambiente y la calidad de vida. La primera entiende que el medio ambiente es un medio para alcanzar una mejor calidad de vida (la cual es el fin). No obstante, haciendo una lectura 'literal' del texto, no se puede afirmar que diga explícitamente que los recursos habrán de utilizarse en exclusiva para mejorar la calidad de vida, sino también para "defender y restaurar el medio ambiente". En esta segunda interpretación, se supera en cierto modo el sentido utilitarista, y se vislumbra un reconocimiento del ambiente como un valor en sí. En cualquier caso, ambas lecturas son válidas, en tanto complementarias, pues si se incluyen en el concepto de medio ambiente todas las relaciones humanas (biológicas, económicas, sociales, culturales, etc.) y del hombre con el entorno, la mejora en la calidad de vida redundará también en una mejora del ambiente<sup>223</sup>.

También es importante la apelación a la 'solidaridad colectiva'. A pesar de que, como bienes públicos que son, la tutela de los recursos del medio corresponde al Estado, es esencial la colaboración de todos los ciudadanos. Sin la participación social, la aportación del Estado sería insuficiente, pues quedaría reducida básicamente al aspecto normativo y sancionador. En última instancia, cada sujeto es responsable de sus propias acciones, aunque el Estado deba velar por los bienes públicos<sup>224</sup>.

El aspecto sancionador, aunque haya sido criticado, es crucial para la protección de este tipo de bienes. El apartado tercero del

---

<sup>223</sup> "Desde esta perspectiva ecológica del medio ambiente se puede decir que la calidad de vida pasa a convertirse en un medio a través del cual se alcanza un medio ambiente armónico, solidario con todos los hombres –los actuales y los venideros– y, por tanto, con la naturaleza". Bellver, V. *óp. cit.* p. 226.

<sup>224</sup> "El hecho de que sean los hombres de Gobierno quienes mejor puedan atisbar las consecuencias a corto y largo plazo de la actuación sobre el medio, definiendo así lo que el agente singular no puede en solitario, no significa que se trate de una perspectiva en cuyo radio no se incluyan responsabilidades concernientes a todos los ciudadanos, a los que posibilita adoptar en su actuación un norte más elevado que el fijado por el interés privado". Cfr. Ferrer, U. 1993. "Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana". *Cuestiones de Antropología y Bioética*. Universidad de Murcia. p. 47-48.



Artículo 45 supone al menos una ‘isla de protección’ para los bienes públicos, dentro de un Código Penal caracterizado por la excesiva atención a la propiedad privada, contra la que sí suele considerar que los delitos son verdaderamente perniciosos, al contrario de lo que a menudo ocurre con el medio ambiente. Como necesaria es, asimismo, la exigencia de la reparación de los daños, pues de otro modo –y dada la especial naturaleza de estos bienes– la responsabilidad quedaría ‘diluida’. Por no hablar de que, como algunos desastres son de hecho irreversibles, si esta norma no existiera, quienes delinquen podrían alegar en su defensa que no tiene sentido tratar de reparar los daños una vez cometidos, precisamente porque no es posible devolver la zona dañada a su estado inicial<sup>225</sup>.

#### **4.4. DERECHO AL AMBIENTE, ESTADO AMBIENTAL Y DESARROLLO SOSTENIBLE**

##### **4.4.1. EL DERECHO AL MEDIO AMBIENTE COMO UN DERECHO FUNDAMENTAL**

Una vez vista la formulación del derecho al medio ambiente recogida en la Constitución Española, es necesario estudiar en detalle cuál es la naturaleza jurídica de este derecho. En primer lugar, no puede inscribirse en la categoría de *derecho subjetivo*, por varias razones. La primera es que el derecho subjetivo está fuertemente asociado a la propiedad, y el medio ambiente se caracteriza precisamente porque sus bienes son públicos (al menos en teoría, o deberían serlo). Una segunda peculiaridad es que, frente al derecho de disponibilidad ilimitada que tiene el propietario en el derecho subjetivo, “el derecho al ambiente sería un derecho inalienable”<sup>226</sup>, es decir, nadie puede verse privado de él<sup>227</sup>. Y por último, está el carácter antropocéntrico e individualista de los derechos subjetivos (si se los entiende de un modo reductivo, como ocurrió con los derechos de primera generación),

---

<sup>225</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 228-229.

<sup>226</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 232.

<sup>227</sup> He aquí una confrontación entre los derechos de un propietario a disfrutar en exclusiva de su propiedad y los derechos de cualquier ciudadano a disfrutar de la ‘porción de ambiente’ que tal propiedad constituye.

que contrasta con la esencia colectiva y en cierto modo biocentrista del derecho al ambiente, que además de proteger al hombre quiere proteger al medio que le rodea.

Pérez Luño define los derechos fundamentales como “aquellos derechos humanos positivizados en las constituciones estatales”<sup>228</sup>. Pero estos derechos, desde que fueron positivizados en el siglo XIX, han sido considerados como derechos públicos subjetivos, que principalmente funcionan como una especie de ‘autolimitación’ del Estado frente al ciudadano. Lo que ocurre es que actualmente los derechos fundamentales no encajan dentro de esta definición, pues no suponen “una autolimitación del poder estatal, sino una limitación que la soberanía popular impone a los órganos que dependen de ella”<sup>229</sup>.

Desde esta perspectiva de un Estado social y democrático de derecho, el derecho al medio ambiente sí podría contemplarse como un derecho fundamental. Sin embargo, como señala Peces Barba, los derechos fundamentales sólo pueden considerarse verdaderamente como tales si, entre otras cosas, tienen protección judicial; pues “si un derecho fundamental no puede ser alegado, pretendiendo su protección, se puede decir que no existe”<sup>230</sup>. Y ocurre que el Tribunal Constitucional, en la Sección Primera del Capítulo Segundo del Título primero de la Constitución, no ha incluido dentro de los derechos fundamentales el derecho al ambiente. Las razones son comprensibles, pues podrían darse infinidad de alegaciones “derivadas de las más diversas concepciones ambientalistas”, que acabarían por “quebrantar la vida social”.

Ante esta situación, se hace necesaria una ampliación del concepto de derechos fundamentales, donde tuviera cabida un derecho al ambiente según una concepción del mismo como derecho de la persona a la vida y a la salud<sup>231</sup>. En este sentido, el

---

<sup>228</sup> Pérez Luño, A. E. 1985. *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*. Tecnos. Madrid. p. 31.

<sup>229</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 235.

<sup>230</sup> Peces-Barba, G. 1973. *Derechos fundamentales I. Teoría General*. Guadiana. Madrid. (Citado en Bellver, V. *óp. cit.* p. 235).

<sup>231</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 237.

profesor Delgado de Miguel considera el derecho al ambiente “como un derecho estrechamente unido al derecho a la salud, un derecho fundamental que no puede reducirse a un mero bienestar físico sino que se integra en el concepto más amplio de calidad de vida, manifestaciones ambas del derecho subjetivo de la personalidad puesto que contribuye al desarrollo de la persona”<sup>232</sup>. Desde algunos sectores del Derecho en Italia se considera, por cierto, que el derecho al ambiente es un aspecto de la defensa del hombre frente al sistema socio-económico, el cual empobrece su persona. Según esta perspectiva, el hombre estaría situado ‘en el centro’ de lo que se denomina *ambiente*, y la defensa de este derecho implicaría así que el objeto de la consideración jurídica no sólo fuera la contaminación o la preservación del medio natural, sino también la calidad de vida de las personas<sup>233</sup>. Adscribiendo así el derecho al ambiente a los demás derechos de la personalidad, éste se convierte en un derecho “indisponible e intransmisible, que no se puede ‘monetarizar’ en el sentido de reconducirse únicamente a un medio de índole económica”<sup>234</sup>.

#### **4.4.2. DERECHO AL MEDIO AMBIENTE Y ESTADO AMBIENTAL**

El derecho ambiental nace en buena medida como exigencia ciudadana del disfrute por parte de todos de un medio de vida sano. El denominado Estado del Bienestar<sup>235</sup>, lejos de permitir el

---

<sup>232</sup> Delgado De Miguel, J.F. 1991. *Derecho ambiental agrario. Ecología y propiedad*. Aranzadi. Pamplona. p. 288.

<sup>233</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 238.

<sup>234</sup> Postiglione, A. 1982. *Il diritto all'ambiente*. Jovene. Nápoles. p. 6.

<sup>235</sup> El Estado del Bienestar podría considerarse heredero del Estado Liberal, que nace con la Declaración de Independencia Americana de 4 de julio de 1776 y con la Constitución Francesa de 19 de julio de 1789. “Las revoluciones que propiciaron estos textos legales fueron protagonizadas por la burguesía que se erigió en centro de la vida social”. Si antes –en el ‘Estado Feudal’– los derechos venían junto con la sangre (que tenía que ser noble para tener derechos), en el Estado Liberal son los bienes los que marcan la diferencia. En efecto, el Estado se rige por las normas del Mercado, y sólo pueden entrar a formar parte de él quienes tienen propiedades, quedando el resto excluidos. En el s. XIX, el proletariado consiguió llegar a ser sujeto de derechos y entrar a formar parte de la vida económica, configurándose entonces lo que podríamos denominar ‘Estado Social’. Sin embargo, en la era industrial, el hacinamiento de la población trabajadora en barriadas insalubres, rozando la miseria, da cuenta de que un amplio sector de la población seguía sin tener acceso a un ambiente de vida adecuado. De este modo, el Estado del Bienestar, como resultado de la evolución de los Estados Liberal y Social, no ha conseguido eliminar las diferencias sociales. Bellver, V. *óp. cit.* p. 243-245.

disfrute de los bienes ambientales por parte de todos, los ha hecho inalcanzables para muchos. Las diferencias sociales continúan, y la pobreza y la hambruna existentes en el mundo impiden a grandes sectores de la población el acceso a un medio de vida en condiciones dignas. En otro orden de cosas, la contaminación, como efecto secundario del desarrollo económico e industrial del Primer Mundo, demuestra que el Estado del Bienestar sólo es un espejismo. Mientras aumenta la riqueza de algunos, se incrementan también los desechos que el desarrollo deja a su paso: suelos, ríos y lagos contaminados, costas teñidas de negro tras el hundimiento de un petrolero, residuos difíciles de eliminar que se acumulan bajo tierra en sarcófagos aparentemente seguros, etc. Además de la paulatina reducción de espacios naturales, en favor de la industrialización, del urbanismo... Todo esto condujo, a partir de los años sesenta, a la consideración de que el llamado 'Estado del Bienestar' llevaba consigo, intrínsecamente, un 'Estado del Malestar'.

Así pues, el derecho ambiental aparece al tiempo que la sociedad se percata de que el modelo de vida y el modelo de Estado que 'gobierna' la vida de todos tienen importantes carencias y aspectos negativos que no venían especificados en la definición de 'bienestar'. Y para que este derecho se pueda ejercer legítimamente, es necesario un cambio en el modelo de Estado, basado en la libertad y la solidaridad como *valores superiores del orden jurídico* y fundado sobre la dignidad de los seres humanos, incluyendo el respeto a la naturaleza como medio que acoge la vida.

El *Estado Ambiental*, ha sido definido como "la forma de Estado que se propone aplicar el principio de solidaridad económica y social para alcanzar un desarrollo sostenible orientado a buscar la igualdad sustancial entre los ciudadanos, mediante el control jurídico en el uso racional del patrimonio natural"<sup>236</sup>. Su principal característica es el menor interés por la intervención del Estado en la economía, en pro de la búsqueda de modos jurídicos de regulación que sustraigan determinados bienes y actividades del mercado, para ponerlos al servicio de todos los ciudadanos, en orden a satisfacer en primer lugar las necesidades básicas.

---

<sup>236</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 248.

#### **4.4.3. EL CONTENIDO DEL DERECHO AL MEDIO AMBIENTE**

Existen distintas opiniones acerca de cuál debe ser el contenido del derecho al medio ambiente. La más conservadora estima que, frente a los problemas ambientales, el derecho debe continuar en su línea actual y ofrecer un marco de protección que reprima, prevenga y castigue los atentados contra el medio ambiente<sup>237</sup>.

Sin embargo, algunos expertos se muestran escépticos frente a esta perspectiva, como Michel Serres, que afirma que todas las iniciativas dedicadas a prevenir y reducir la contaminación son excelentes, pero resultarían insuficientes si no se produce un verdadero cambio en la sociedad actual y en el papel que el derecho desempeña en la crisis ambiental. Sería como el navío que se dirige hacia las rocas y reduce la marcha en lugar de cambiar de rumbo. Así pues, los defensores de esta otra línea de pensamiento exigen “una transformación del sentido del Derecho, acorde con el cambio de paradigma necesario para afrontar los retos de la crisis ecológica”<sup>238</sup>. Como es de suponer, esta propuesta ha sido muy criticada porque supondría una extensión enorme de las exigencias de la ecología; y también ha sido calificada de utópica, “por no significar nada, o nada menos que un nuevo mensaje mesiánico”<sup>239</sup>.

#### **A) EDUCACIÓN, INFORMACIÓN Y PARTICIPACIÓN**

El reconocimiento del derecho al medio ambiente en las constituciones tiene, independientemente de su contenido concreto, dos consecuencias: a) garantiza constitucionalmente un medio ambiente humano en buenas condiciones; y b) abre el paso a la participación social en cuanto a los modos de proteger el medio ambiente.

Pero para que esta participación sea posible, lo mismo que para conseguir que los derechos de tercera generación encajen

---

<sup>237</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 288.

<sup>238</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 289.

<sup>239</sup> De Lucas, J. 1992. *Europa: ¿convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*. Tecnos. Madrid. p. 25. (Citado en Bellver, V. *óp. cit.* p. 289).

verdaderamente dentro de los derechos humanos, hace falta una profundización en el concepto de democracia. Ésta se asienta sobre la base de la soberanía popular. Y esta soberanía, asimismo, se basa en *la información, la participación y la educación*. En un orden lógico, la población sólo puede participar en la toma de decisiones si tiene acceso a la información y ésta información sólo puede ser correctamente comprendida si se está capacitado para ello, es decir, si se ha recibido la educación adecuada. Como afirma Bellver, “uno de los aspectos en los que más ha progresado el derecho al ambiente en la última década ha sido el establecimiento de cauces de participación social en la gestión y protección del medio ambiente”<sup>240</sup>. Y, como hemos dicho, esta participación requiere información transparente y veraz<sup>241</sup>. Algunos desastres, como el de Chernobyl, han hecho cambiar radicalmente el concepto que se tenía acerca de cuál debe ser la postura oficial de las administraciones a la hora de ofrecer información sobre el medio ambiente.

La educación, por último, es la base para la protección del medio ambiente, puesto que no cabe la sensibilización ante los problemas medioambientales si antes no se ha comprendido realmente el significado y las consecuencias de los mismos<sup>242</sup>. Pero esta educación de la que hablamos no incluye “aquellos

---

<sup>240</sup> En la Declaración sobre el derecho al ambiente presentada en Roma el 6 de junio de 1983, con ocasión de la Jornada mundial del ambiente, se dice: “b) Todos los ciudadanos, solos o asociados, tienen derecho a ser consultados, a participar en los procedimientos administrativos de autorización y a conocer si y cuáles providencias se han adoptado. c) El derecho al ambiente debe poder ser ejercido en vía ordinaria o de urgencia, frente a sujetos privados o la administración pública por iniciativa de una sola persona, de los organismos, de los entes..., de las asociaciones de hecho o de aquellas reconocidas en cualquier momento, si hay motivo para entender que el derecho en cuestión haya sido puesto en peligro o dañado, o se hayan superado los límites fijados por el legislador”. Cfr. Postiglione, A. *óp. cit.* p. 34 (Citado en Bellver, V. *óp. cit.* p. 298).

<sup>241</sup> En la Declaración citada se dice: “Todos los ciudadanos, solos o asociados, tienen derecho a ser informados de las modificaciones ambientales debidas a obras o actividades públicas o privadas, localizadas o por localizar en el territorio”. Cf. Postiglione, A. *óp. cit.* p. 34 (Citado en Bellver, V. *óp. cit.* p. 299).

<sup>242</sup> En este sentido se ha pronunciado la Comunidad Europea desde su primer plan de acción en materia ambiental de 1973: “Conviene desarrollar a todos los niveles una acción educativa continua y profunda a fin de sensibilizar a todos en la Comunidad sobre el problema y hacerlo de manera que asuman plenamente su responsabilidad hacia las futuras generaciones”. Cfr. Fuentes Bodelón, F. (ed.) 1983. *Calidad de vida, medio ambiente y ordenación del territorio*. Textos internacionales (Vol. I). CEOTMA-CIFCA. Madrid. p. 516 (Citado en Bellver, V. *óp. cit.* p. 300).

modelos educativos que tienen en consideración los conocimientos ecológicos únicamente para someter la naturaleza a las leyes del mercado (modelo desarrollista actualizado), o para integrar lo ambiental en la planificación técnica del desarrollo social, como un elemento más gestionado por los burócratas (modelo eco-tecnocrático)<sup>243</sup>. Estos modelos no pueden estimarse válidos porque no inculcan una actitud respetuosa hacia la naturaleza y las futuras generaciones. La educación que se propone aquí está en consonancia con lo que se entiende por *educación ambiental*<sup>244</sup>, que además de promover el respeto hacia la naturaleza y las generaciones futuras, “puede convertirse en un instrumento particularmente adecuado al servicio de la paz entre los pueblos”<sup>245</sup>.

Luego, a tenor de lo visto hasta ahora, *el derecho a la participación, el derecho a la información y el derecho a la educación* son esenciales para la verdadera consecución de los derechos de la solidaridad y, por tanto, pueden ser considerados como el núcleo duro del derecho al medio ambiente.

## B) VARIANTES DE CONTENIDO

Por otro lado, el derecho al medio ambiente presenta diversas variantes de contenido, dependiendo de los problemas a los que se pretende dar respuesta, aunque éstos pueden resumirse básicamente en dos: el agotamiento de los recursos y la creación de residuos. Ambos, no obstante, se refieren a la misma cuestión, que no es otra que la amenaza a las bases naturales de la vida, cuya protección constituye el sentido del derecho al medio ambiente. Estas bases o condiciones necesarias se ven peligrar, por una parte, por la dificultad creciente de acceso a los recursos naturales básicos por un amplio sector de la población

---

<sup>243</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 300.

<sup>244</sup> No se trata de sustituir la *educación* –tal como se entiende, en sentido general– por una *educación ambiental*; pero sí es necesario que aquélla integre a ésta, en todo lo que tenga que ver con la interpretación del medio ambiente en el estudio de las ciencias físicas, geológicas, ciencias de la naturaleza, etc. Es decir, lo que sí debe ser eliminado es la posibilidad de interpretación del medio como algo a nuestra disposición, listo para ser transformado en valores de mercado o integrado en la planificación técnica ‘como un elemento más’.

<sup>245</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 301.

mundial; y por otra parte, por la contaminación de los suelos, las aguas y el aire, que sigue aumentando.

Esto nos lleva a encontrar una relación añadida entre dichas amenazas y la riqueza de los países. Y es que el derecho al medio ambiente debe necesariamente tener formulaciones distintas según el ámbito donde se aplique, encontrándose una clara división entre el contenido de tal derecho ya se trate de los países desarrollados, ya de los países subdesarrollados.

- *El derecho al medio ambiente en los países 'subdesarrollados'*

El derecho al medio ambiente presenta particularidades cuando se trata de los países en vías de desarrollo. En estos países, el derecho al medio ambiente debe consistir, antes que nada, en la garantía de acceso a los recursos naturales básicos y en la lucha contra el hambre y la miseria. Esto incluye también la lucha contra la insalubridad y las enfermedades, consecuencia en muchos casos de la escasez de agua potable y de unas condiciones de vida infrahumanas.

Una vez cubiertas las necesidades básicas, no hace falta decir que estos países tienen derecho a desarrollarse y aumentar su bienestar, si bien un nivel de desarrollo como el de las sociedades industriales no es posible para todos los países. Ni siquiera es deseable, como bien ha apuntado María Mies, quien afirma que junto al 'hiperdesarrollo', las sociedades occidentales experimentan un descenso en la calidad de vida. Además de la obligación de vivir entre la polución que genera la industrialización, "la miseria psíquica, la soledad, los miedos, las adicciones y dependencias, la infelicidad y la pérdida de identidad constituyen el precio que pagan los seres humanos de los ricos países industrializados por su nivel de vida siempre creciente"<sup>246</sup>.

Por otra parte, este desarrollo de los 'países del sur' no será posible –mucho menos con respeto al medio ambiente– si los

---

<sup>246</sup> Mies, M. 1992. "Liberación del consumo o politización de la vida cotidiana". *Mientras Tanto*. Núm. 48. p. 72-74 (citado en Bellver, V. *óp. cit.* p. 304).



‘países del norte’ no dejan de explotarlos de una u otra forma. En efecto, por un lado está la explotación directa de los recursos naturales que llevan a cabo empresas de occidente, que después venden al mundo subdesarrollado los productos manufacturados a precio de oro; y por otro lado está “el uso que hace el Norte del Sur, convirtiéndolo en el mercado de su complejo bélico industrial”<sup>247</sup>. Y es que es tal la dimensión de la industria armamentística –en torno a la cual algunos países centran su economía– que en ocasiones parecería que las guerras son, en cierto modo, un pretexto para seguir invirtiendo en armamento<sup>248</sup>.

- *El derecho al medio ambiente en los países ‘desarrollados’*

En los países ricos, por el contrario, el derecho al medio ambiente debe centrarse en la reducción del consumismo –que es causa y primer motor del desarrollismo económico– y en hacer frente al problema de la contaminación y del riesgo provocado por los residuos tóxicos.

Además hay que considerar que estas cuestiones afectan también al mundo subdesarrollado, puesto que la contaminación no conoce fronteras. Los elementos tóxicos pasan del Norte al Sur, bien de forma natural –por procesos ecológicos–, bien por la política de alejamiento que llevan a cabo muchos países desarrollados, los cuales ‘compran’ el derecho a contaminar en países pobres. Esto último bien puede considerarse una forma más de explotación, no menos grave que las anteriormente mencionadas. Y es que, si el llamado Tercer Mundo tiene una ‘deuda externa’ con respecto al mundo desarrollado, también es cierto que los países ricos tienen una ‘deuda ecológica’ con respecto a los que están en vías de desarrollo, “por haber

---

<sup>247</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 306.

<sup>248</sup> A este respecto, Mayor Zaragoza ha escrito que “la carrera de armamentos no cesa porque la economía mundial se halla concebida en torno a la guerra, a la producción bélica. El motor de la economía es, desgraciadamente, la confrontación y la destrucción”. Mayor Zaragoza, F. 1987. *Mañana siempre es tarde*. Espasa-Calpe. Madrid. p. 116 (citado en Bellver, V. *óp. cit.* p. 306-307).

contaminado el planeta, por haber esquilado los recursos de los países pobres y por haber obstruido su desarrollo”<sup>249</sup>.

#### **4.4.4. EL DERECHO AL MEDIO AMBIENTE Y EL DESARROLLO SOSTENIBLE**

Por lo que se acaba de exponer, es bien visible que no podrá existir ‘justicia ambiental’ si no hay ‘justicia social’. Es decir, no se puede pretender la protección del medio ambiente si se dificulta, de una u otra forma, el desarrollo de los países pobres, pues esto sólo puede llevar a la adopción en tales regiones de medidas desesperadas que supongan graves agresiones al medio ambiente, en la búsqueda de beneficios económicos inmediatos que les libren de la deuda externa.

A este respecto, supone una ligera esperanza el ideal de lo que se viene llamando ‘desarrollo sostenible’, en tanto “propugna un progreso económico y social con protección del medio ambiente”<sup>250</sup>. No obstante, conviene guardar un cierto grado de escepticismo en lo que concierne a la correcta aplicación de tal concepto –tan desgastado ya, en su corta existencia–, pues en ocasiones se utiliza de modo fraudulento, encubriendo con exiguas medidas sociales y ambientales el verdadero y único objetivo del ‘desarrollismo económico’. Para que el desarrollo sea realmente sostenible, los tres elementos –económico, social y ambiental– deben tener el mismo peso en la balanza. Sólo así se conseguirá un progreso equilibrado, con el derecho al ambiente como estandarte, que garantice el legado a las generaciones futuras de un mundo donde merezca la pena vivir.

*“I don’t question our existence.  
I just question our modern needs”.*

Eddie Vedder. “Garden” (Pearl Jam, 1991).

---

<sup>249</sup> Bellver, V. *óp. cit.* p. 307.

<sup>250</sup> Álvarez de Eulate y Peñaranda, J.M. 2003. “Aspectos Económicos de la Globalización”; en: VV.AA. 2003. *Globalización y persona*. Unión Editorial S.A. Madrid. p. 55.

# CONCLUSIONES

---

“Las cosas seguirán su curso natural;  
es inútil querer apresurarlas”.

**Bárbol en “El señor de los anillos” (J.R.R. Tolkien, 1954).**

---

La exposición realizada permite extraer las siguientes conclusiones generales:

1. A lo largo de la Historia, la naturaleza ha sido vista principalmente desde dos perspectivas contrapuestas: a) como ‘madre’ que daba la vida, a la cual había que honrar y con respecto a cuyos designios había que vivir; y b) como ‘lo otro’, ‘lo salvaje’, ‘lo extraño’, que había que conquistar y dominar.
2. Durante la Modernidad, el punto de vista antropocéntrico comienza a prevalecer en el pensamiento occidental, instando al hombre al dominio incondicional de la naturaleza en su propio beneficio. La naturaleza es desprovista de dignidad propia, pues se considera que sólo es ‘materia prima’ a disposición del hombre, el cual la transforma con su trabajo y le confiere así valor.
3. En este marco de pensamiento tiene lugar la Revolución Industrial y la técnica se pone al servicio del capitalismo, acelerando la transformación del medio ambiente, el consumo de recursos y la contaminación, en aras de la producción. Esta situación ha continuado hasta nuestros

días, a pesar de que ya a comienzos del siglo XX surgen las primeras voces de alarma ante la acelerada destrucción de amplias zonas naturales del planeta. Los desastres ambientales acontecidos en la primera mitad del pasado siglo y las consiguientes protestas de grupos ecologistas propiciaron desde mitad de siglo el despertar de la conciencia medioambiental en amplios sectores de la población. Sin embargo, esto no ha suscitado un cambio significativo en la mentalidad consumista de las sociedades capitalistas. La producción y el consumo siguen siendo el centro de la vida de millones de personas que, aunque representan un porcentaje pequeño de la población, disponen de la mayor parte de los recursos y energías del planeta. La propiedad privada representa un claro ejemplo de que esta mentalidad de 'apropiación' de la naturaleza, exaltada en la Modernidad, continúa en nuestros días.

4. No puede decirse, empero, que la opción comunista represente actualmente una solución a la crisis medioambiental. De hecho, en las ideologías comunistas siempre se ha tenido en cuenta el llamado 'programa Baconiano' de dominio incondicional del medio natural, por no hablar del culto a la técnica del que siempre ha hecho gala el marxismo. Aunque sea cierto que en el Estado comunista apenas existía la propiedad privada hasta ahora, y por tanto, no había tanta competencia interna por los recursos, no es menos cierto que los países social-comunistas han mantenido una competencia externa –contra el capitalismo– que ha supeditado sus recursos naturales y humanos al mal llamado 'progreso de la nación'. La carrera militar, indiscutible causa de destrucción del medio ambiente, ha sido tan impetuosa en el mundo capitalista como en el comunista.
5. Habiendo utilizado la palabra *progreso*, conviene indicar que el progreso del hombre ha sido irrisorio en lo verdaderamente importante. Es cierto que, en términos generales, se han producido importantes avances sociales, en el campo de los derechos humanos, en la medicina, en el bienestar, en la seguridad... (aunque no hay que olvidar que

millones de seres humanos siguen pasando hambre y subsistiendo en condiciones de miseria). Mas el término *progreso* ha sido básicamente entendido como desarrollo industrial y económico, ha sido considerado sinónimo del avance científico-técnico, y ahí reside un gran error de fondo que, en cierta medida, también es responsable de la crisis medioambiental de nuestros días. No se puede negar que los avances técnicos facilitan la vida y el trabajo –a quienes pueden disponer de ellos–, pero también absorben de tal modo la atención del hombre que lo separan de lo importante. El hombre ha creado un mundo artificial a su alrededor, dominado por la tecnología, la cual planifica y domina su vida. En este ‘jardín de infancia’, el hombre sigue jugando y jugando, empleando su tiempo en aprender a manejar aparatos y artilugios –lo cual le deja menos tiempo para aprender a utilizar realmente su intelecto en todas sus posibilidades– pero en lo personal ha madurado poco, todavía es un niño. Y en lo espiritual, lejos de ‘progresar’, el hombre da pasos de cangrejo. Es necesario, por tanto, cambiar el concepto de progreso que domina en el ideal colectivo, y dirigir la mirada hacia todo aquello que nos hace evolucionar como personas, para alcanzar un verdadero *progreso humano*.

6. En los años setenta la filosofía comienza a interesarse seriamente por la crisis ambiental, atendiendo fundamentalmente a los aspectos morales de la relación del hombre con su entorno. Surgen así diversas corrientes dentro de lo que se denomina ‘ética medioambiental’. Ante la variedad de propuestas, cabe decir que ninguna que se base en posturas extremas representa una alternativa válida a los problemas ambientales. Por una parte, el antropocentrismo radical exaltado en la Modernidad, que niega valor intrínseco a la naturaleza, ha resultado ser una de las principales causas del expolio y la contaminación del medio ambiente. Del otro lado, se encuentran aquellas corrientes que resaltan con fanatismo el valor de la naturaleza y consideran al hombre como un elemento más del mundo vivo. Este tipo de planteamientos, en su versión más radical, niega la excelencia del hombre, quien se distingue del resto

de seres vivos por su carácter de *ser racional, moral y espiritual*, que trasciende lo biológico. El mayor defecto de estas corrientes de pensamiento es que ignoran la prevalencia de la persona, que debe ser tenida como el mayor valor dentro del medio ambiente. Y, en ocasiones, llevan a posturas radicales que rozan el racismo, la xenofobia o el genocidio.

7. La postura más coherente será entonces aquella que integre el reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza y que no menosprecie al hombre, sino que lo tenga en cuenta en su singularidad. De entre aquellas corrientes humanistas que cumplen estos criterios, la *ética de la responsabilidad* ha fundamentado coherentemente la existencia en la naturaleza de una finalidad (la perpetuación de la vida), lo cual le confiere un valor intrínseco. Hans Jonas, el precursor de esta corriente, afirma que tal orientación hacia la perpetuación de la vida es un bien en sí mismo, que le otorga a la naturaleza su valor propio (y el hombre debe reconocerlo y respetarlo). El ser humano, por su parte, no es infravalorado. Antes bien, para Jonas, el primer imperativo es el mantenimiento en el planeta de las condiciones adecuadas para garantizar la existencia humana en el futuro. Se alza sin embargo una amenaza nada desdeñable contra este objetivo: la *amenaza tecnológica*. El mal uso o abuso de la técnica y la tecnología pueden suponer, en primera instancia, un obstáculo en el camino que la naturaleza sigue en la perpetuación de la vida; y en último extremo, la técnica aplicada al armamento nuclear o a otras formas de destrucción masiva bien puede poner en peligro la vida del hombre sobre la Tierra. Ante tales riesgos, es necesario adoptar una postura de cautela en el uso y las nuevas aplicaciones de la técnica, así como un cierto escepticismo ante la utopía de un desarrollo tecnológico ilimitado que pudiera solucionar cualquier desastre.
8. Por último, se ha expuesto cómo el *derecho al medio ambiente* ha sido introducido en el ámbito de los derechos humanos; concretamente, dentro de los derechos de tercera generación. Con la inclusión de estos derechos –también

llamados *derechos de solidaridad*— se termina de dar sentido a los derechos de primera y segunda generación —de libertad e igualdad, respectivamente—, sesgados por un cierto tono individualista. La solidaridad, de la que el derecho al medio ambiente es el máximo representante, resulta esencial en un mundo globalizado, para conseguir que los derechos de libertad e igualdad puedan ser efectivamente ejercidos por todos, incluidos los habitantes de las regiones menos favorecidas del planeta. Este derecho al medio ambiente le corresponde al hombre desde un punto de vista antropológico, pues el ser humano se caracteriza antes que nada por su ‘apertura al mundo’ y por su condición de ‘habitante de un hogar’. Para garantizar el mantenimiento de este ‘hogar humano’ en buenas condiciones, se hace necesaria la inclusión del derecho al medio ambiente en las legislaciones nacionales e internacionales, como un derecho fundamental con su correspondiente cobertura jurídica. Este desarrollo legislativo del derecho al ambiente tiene el objetivo de velar por la correcta utilización de los recursos naturales, en aras de un desarrollo socialmente equilibrado y económicamente viable, que conserve un medio ambiente sano para el disfrute de las generaciones presentes y futuras.

“Lo siento, pero yo no quiero ser emperador. Ese no es mi oficio, no quiero gobernar ni conquistar a nadie, sino ayudar a todos si fuera posible. [...] Tenemos que ayudarnos los unos a los otros. [...] En este mundo hay sitio para todos, la buena tierra es rica y puede alimentar a todos los seres. El camino de la vida puede ser libre y hermoso, pero lo hemos perdido [...]. La codicia ha envenenado las almas [...]. Hemos progresado muy deprisa pero nos hemos encarcelado a nosotros [...]. El maquinismo que crea abundancia nos deja en la necesidad [...]. Más que máquinas, necesitamos humanidad [...]. Vosotros, el pueblo, tenéis el poder de hacer esta vida libre y hermosa”.

**Discurso del barbero judío tras ser confundido con Adenoid Hynkel.**

**“El gran dictador” (Charles Chaplin, 1940).**





# BIBLIOGRAFÍA

---

Ballesteros, J. 1985. "Hacia un modo de pensar ecológico". *Anuario Filosófico*. XVIII. 1985/II. p. 169-177.

Ballesteros, J. 1995. *Ecologismo personalista*. Ed. Technos S.A. Madrid.

Ballesteros, J. 1999. *Sobre la fundamentación antropológica de la universalidad de los derechos humanos*. Real Academia de Cultura Valenciana.

Barral, J. & Nadal i Jaume, M. (coords.). 2005. *Código de la Naturaleza. Legislación comentada*. CISSPRAXIS. Las Rozas (Madrid).

Bellver, V. 1994. *Ecología: de las razones a los derechos*. Ecorama. Granada.

Boada, M. & Toledo, V. M. 2003. *El planeta, nuestro cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

Burgui, M. 2008. "Medio ambiente y calidad de vida". *Cuadernos de Bioética*. Nº 66. Vol. XIX, 2ª. Murcia.

Cortina, A. et al. 1996. *Ética. La vida moral y la reflexión ética*. Ediciones Santillana. Madrid.

Deléage, J.P. 1993. *Historia de la Ecología*. Icaria. Barcelona.

Fernández, J. 1999. *El ecologismo español*. El Libro de Bolsillo. Alianza Editorial.

Ferrater, J. & Cohn, Priscila. 1991. *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Alianza Editorial. Madrid.

Ferrer, M. & Peláez, A. 1996. *Población, Ecología y Medio Ambiente*. EUNSA. Pamplona.

Ferrer, U. 1997. *Filosofía Moral*. Universidad de Murcia. p. 92.

Ferrer, U. 1993. "Los deberes para con la naturaleza y la vida no humana". *Cuestiones de Antropología y Bioética*. Universidad de Murcia. p. 39-48.

García, C. & Imaz, M.J. 1986. *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Ediciones Pedagógicas. Madrid. p. 112-168.

Garrido Peña, F. (comp.) 1993. *Introducción a la Ecología Política*. Ecorama. Granada.

Gómez-Heras, J.M. (coord.). 2001. *Ética del medio ambiente*. Ed. Technos S.A. Madrid.

Jonas, H. 1997. *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*. Paidós. Barcelona.

Jonas, H. 2004. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder. Barcelona.

Llano, A. 1989. *La nueva sensibilidad*. Espasa-Calpe. Madrid.

Locke, J. 2002. *Segundo ensayo sobre el Gobierno civil*. Losada. Buenos Aires. p. 24-39.

López Moratalla, N. et al. 1987. *Deontología Biológica*. Facultad de Ciencias. Universidad de Navarra. Pamplona.

Marcos, A. 2001. *Ética ambiental*. Universidad de Valladolid.

Martínez de Anguita, P. & Velarde, M.D. 2006. "Descubrir el Misterio: propuestas para una educación ambiental". Andrés-Gallego, J. (ed.). *Relativismo y convivencia. Paradigma cultural de nuestro tiempo*. UCAM. Murcia.

Pérez, J. 1997. *Socioeconomía*. Editorial Trotta. Madrid.

Prieto, L. (coord.) 1996. *Introducción al derecho*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.

Rubio Carracedo, J. 1999. “¿Derechos liberales o derechos humanos?”. *Revista de Filosofía*. Universidad de la Laguna. p. 57-67.

Savater, F. 1991. *Ética para Amador*. Editorial Ariel. Barcelona.

Sombart, W. 1998. *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Alianza.

Schumacher, E.F. 1990. *Lo pequeño es hermoso*. Hermann Blume. Madrid.

Sosa, N.M. 1990. *Ética Ecológica*. Ed. Universidad Libertarias / Prodhufi. Madrid.

Spaemann, R. 1980. “Los efectos secundarios como problema moral”. *Crítica de las utopías políticas*. Eunsa. p. 289-313.

Tejedor, C. 1993. *Historia de la Filosofía en su marco cultural*. Ediciones SM. Madrid.

VV.AA. 2003. *Globalización y persona*. Unión Editorial S.A. Madrid.

VV.AA. 2001. *Los derechos humanos. Un proyecto inacabado*. Ediciones del Laberinto. Madrid.

No desprecies las tradiciones que nos llegan de antaño;  
ocurre a menudo que las viejas guardan en la memoria  
cosas que los sabios de otro tiempo necesitaban saber.

Celeborn en “El señor de los anillos” (J.R.R. Tolkien, 1954).



# AGRADECIMIENTOS

---

A mis padres y a mi hermana, que siempre me han ayudado y apoyado en todo, siempre han estado ahí para mí. A mis tíos y primos, por su cariño. A mis abuelos, que ya no verán este texto, pero que es tan suyo como mío. A esta familia que quiero tanto.

Al Dr. Urbano Ferrer, por la paciencia que ha tenido siempre conmigo, por su constante buena disposición y ayuda, por sus consejos y orientación en los temas. Demás está decir que este trabajo no habría sido finalizado sin su apoyo.

Al Dr. Alfonso García Marqués por atender mi primera llamada a la Filosofía y al resto de profesores del doctorado en Murcia.

A todos los compañeros de Murcia que tanto me enseñaron en el Proyecto LIFE del Noroeste y tan bien se portaron conmigo.

A toda la buena gente de Cuba, que tan bien me acogió y me trató: compañeros del CESAM-Villa Clara y de la Universidad de La Habana, etc. A la gente de Bélgica y Brasil que tan bien me trató.

A los profesores Juanjo Pons, Jordi Puig, Enrique Baquero, Maite Echevarría, Paloma Ibarra, José A. Segrelles, Gregorio Canales, José M. Mateo, y a todos los que alguna vez me han ayudado en mi deambular académico. A mis compañeros de universidad, postgrado, doctorado, becas...

A mis compañeros de trabajo en Zaragoza, en Pamplona y otros lugares. A mis compañeros de andanzas musicales, de kárate... A David Chávez Royo por sus ideas sobre la portada... A todos.

A mis amigos de toda la vida, los de Villafranca y los de otros lugares, por estar ahí siempre, por todo. Ellos saben quiénes son.

A todos los que aman y respetan a la naturaleza.

A Jessica.



## LA CONDICIÓN HUMANA

Detrás de mí hacia el Sur, el mar había  
roto los territorios con su glacial martillo,  
desde la soledad arañada el silencio  
se convirtió de pronto en archipiélago,  
y verdes islas fueron ciñendo la cintura  
de mi patria  
como polen o pétalos de una rosa marina  
y, aún más, eran profundos los bosques encendidos  
por luciérnagas, el lodo era fosforescente,  
dejaban caer los árboles largos cordeles secos  
como en un circo, y la luz iba de gota en gota  
como la bailarina verde de la espesura.

Yo crecí estimulado por razas silenciosas,  
por penetrantes hachas de fulgor maderero,  
por fragancias secretas de tierra, ubres y vino:  
mi alma fue una bodega perdida entre los trenes  
en donde se olvidaron durmientes y barricas,  
alambre, avena, trigo, cochayuyo, tablones,  
y el invierno con sus negras mercaderías.

Así mi cuerpo fue extendiéndose, de noche  
mis brazos eran nieve,  
mis pies el territorio huracanado,  
y crecí como un río al aguacero,  
y fui fértil con todo  
lo que caía en mí, germinaciones,  
cantos entre hoja y hoja, escarabajos  
que procreaban, nuevas  
raíces que ascendieron  
al rocío,  
tormentas que aún sacuden  
las torres del laurel, el racimo escarlata  
del avellano, la paciencia  
sagrada del alerce,  
y así mi adolescencia  
fue territorio, tuve  
islas, silencio, monte, crecimiento,  
luz volcánica, barro de caminos,  
humo salvaje de palos quemados.

Pablo Neruda. *Memorial de isla negra* (1964).









La **Ética Medioambiental** es una rama de la ética aplicada que en los últimos tiempos está ganando protagonismo en todos los ámbitos. Dentro del marco que ofrece esta disciplina, en este texto se analizan algunos aspectos históricos de la relación entre el hombre y su entorno natural, así como los antecedentes y el contexto de la crisis ambiental de nuestros días. Frente a esta crisis, múltiples corrientes de pensamiento toman sus posiciones. Algunas se sitúan en los extremos ideológicos, ya sea a favor del hombre o de la naturaleza, mientras otras corrientes buscan una integración entre lo humano y lo natural. De entre estas últimas, se concede especial importancia a la **Ética de la Responsabilidad**, como sólida base para sustentar una **Ética Medioambiental** que sepa respetar a la naturaleza y reconocer su valor, al tiempo que asigne al hombre el importante papel que le corresponde. Finalmente, el libro se complementa con una síntesis del **Derecho al Medio Ambiente**, como herramienta esencial que debe servir para compaginar la utilización racional de los recursos naturales con el cuidado del medio ambiente y su legado en buenas condiciones para las generaciones futuras.

ISBN 978-84-615-4927-6



9 788461 549276