

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales  
Departamento de Filosofía, Sociología y  
Comunicación Audiovisual y Publicidad  
Universitat Jaume I de Castellón

**LA ÉTICA ECOLÓGICA COMO ÉTICA APLICADA**  
**UN ENFOQUE DESDE LA ÉTICA DISCURSIVA**

**Tesis doctoral**

Presentada por:

**D<sup>a</sup>. Carmen Ferrete Sarria**

Dirigida por:

**Dr. Domingo García-Marzá**

Profesor Titular de Filosofía Moral y Política  
Universitat Jaume I

Castellón, Julio 2005



*A mi padre*



## ÍNDICE GENERAL

Índice general .....	5
Índice detallado .....	7
Agradecimientos .....	11
Introducción.....	13
<b>Bloque I: El hecho ecológico como hecho moral.....</b>	<b>23</b>
<b>Capítulo 1: De la ética a la ética aplicada.....</b>	<b>25</b>
1. El problema ecológico como un problema moral .....	26
2. La ética discursiva como horizonte normativo.....	34
3. Hacia una nueva ética del discurso: la Escuela de Valencia .....	54
4. Una propuesta de ampliación .....	68
<b>Capítulo 2: La dimensión moral de la ciencia ecológica .....</b>	<b>83</b>
1. Origen y desarrollo de las exigencias ambientales: la ciencia ecológica.....	84
2. La dimensión moral de la ecología.....	94
3. Una definición abierta de ecología .....	107
<b>Capítulo 3: Las exigencias ambientales de la sociedad civil.....</b>	<b>113</b>
1. Desarrollo de la conciencia ambiental.....	113
2. La dimensión moral de las exigencias ecologistas .....	144
<b>Bloque II: Un horizonte de responsabilidad ecológica.....</b>	<b>157</b>
<b>Capítulo 4: De las exigencias a los derechos .....</b>	<b>159</b>
1. Los derechos humanos como unas exigencias morales .....	160
2. Hacia una tercera generación de derechos humanos .....	180
3. El medio ambiente sano como valor moral .....	197
<b>Capítulo 5: La delimitación de la responsabilidad ecológica .....</b>	<b>213</b>
1. Una respuesta a los desafíos del presente y del futuro .....	214
2. La imposible ampliación de la comunidad moral .....	236
<b>Capítulo 6: Hacia una concepción discursiva de la responsabilidad ecológica.....</b>	<b>271</b>
1. Responsabilidad solidaria discursiva .....	272
2. Una responsabilidad humana abierta a lo no humano .....	279
3. La justificación del principio de responsabilidad ecológica.....	290
4. La ampliación de la responsabilidad ecológica.....	302
<b>Bloque III: La ética ecológica desde la perspectiva de género .....</b>	<b>309</b>
<b>Capítulo 7: La categoría de género en la reflexión ambiental: los ecofeminismos.....</b>	<b>311</b>
1. Aproximación a los ecofeminismos .....	312
2. Ecofeminismos constructivistas: hacia una reconstrucción de la identidad mujer/naturaleza .....	325
<b>Capítulo 8: La aplicación del principio de responsabilidad ecológica.....</b>	<b>349</b>
1. De la teoría a la praxis: la teoría de los tres niveles .....	351
2. Nivel de justificación .....	352
3. Nivel de adecuación .....	362
4. Nivel de resolución .....	380
<b>Capítulo 9: La educación para el desarrollo sostenible .....</b>	<b>387</b>
1. Reconstruir el currículum.....	388
2. Educar para forjar un carácter sostenible .....	401
3. Una propuesta de aplicación en el aula: pescar con redes de valores sostenibles .....	406
<b>Conclusiones .....</b>	<b>417</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>431</b>



## **ÍNDICE DETALLADO**

<b>Índice general</b> .....	<b>5</b>
<b>Índice detallado</b> .....	<b>7</b>
<b>Agradecimientos</b> .....	<b>11</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>13</b>
<b>Bloque I: El hecho ecológico como hecho moral</b> .....	<b>23</b>
<b>Capítulo 1: De la ética a la ética aplicada</b> .....	<b>25</b>
1. El problema ecológico como un problema moral.....	26
1.1. El desafío de la crisis ecológica .....	26
1.2. Una ética para una época de crisis .....	29
1.2.1. Un saber práctico que se “hace cargo” del medio ambiente.....	29
1.2.2. La preocupación por el medio ambiente y por el ser humano.....	31
2. La ética discursiva como horizonte normativo.....	34
2.1. El principio del discurso, un criterio normativo universalizable .....	34
2.2. La preocupación por la humanidad en su conjunto.....	39
2.3. Limitaciones y posibilidades de la ética discursiva .....	43
2.4. Dificultades de la ética discursiva para plantear una ética ecológica entendida como ética aplicada.....	46
2.4.1. J. Habermas: la ética aplicada como un concepto límite.....	47
2.4.2. K. O. Apel: las dos partes de la ética.....	48
3. Hacia una nueva ética del discurso: la Escuela de Valencia .....	54
3.1. Superación de algunas dificultades de la ética discursiva: A. Cortina.....	55
3.1.1. Aportaciones en el ámbito teórico: ética cívica.....	55
3.1.2. Propuestas en ética aplicada .....	60
3.2. El punto de vista de la praxis .....	62
3.2.2. La necesidad de una razón experiencial .....	62
3.2.3. De la teoría a la praxis .....	65
4. Una propuesta de ampliación .....	68
4.1. Necesidad de la ética ecológica .....	71
4.2. Ética ecológica y ambiental. Su relación con la ética general .....	74
4.3. Hacia una ética ecológica integradora .....	77
<b>Capítulo 2: La dimensión moral de la ciencia ecológica</b> .....	<b>83</b>
1. Origen y desarrollo de las exigencias ambientales: la ciencia ecológica.....	84
1.1. Una ciencia con significado impreciso .....	84
1.2. Crítica de la definición reduccionista de la ciencia ecológica .....	87
2. La dimensión moral de la ecología .....	94
2.1. Conocimiento e interés.....	94
2.2. El punto de vista moral de la ecología .....	99
2.2.1. Las ciencias ecológicas y el interés emancipatorio universalizable .....	100
2.2.2. Un saber humano globalizador e interdisciplinario .....	103
2.2.3. Una actividad moral que requiere de una reflexión ética .....	105
3. Una definición abierta de ecología .....	107

<b>Capítulo 3: Las exigencias ambientales de la sociedad civil .....</b>	<b>113</b>
1. Desarrollo de la conciencia ambiental.....	113
1.1 Las exigencias ecologistas toman forma de movimiento social .....	119
1.1.1. El movimiento ecologista, un “nuevo movimiento social” .....	119
1.1.2. Del porqué del éxito en la opinión pública.....	123
1.2. Las exigencias ecológicas como plataforma política.....	131
1.3. Rasgos básicos de la cultura ecológica .....	135
1.3.1. La conciencia de los límites .....	136
1.3.2. Antropocentrismo versus biocentrismo.....	140
1.3.3. Discusión sobre el paradigma: modernidad versus postmodernidad .....	143
2. La dimensión moral de las exigencias ecologistas .....	144
2.1. El momento del descubrimiento.....	145
2.2. El momento del cuestionamiento .....	149
 <b>Bloque II: Un horizonte de responsabilidad ecológica.....</b>	<b>157</b>
 <b>Capítulo 4: De las exigencias a los derechos .....</b>	<b>159</b>
1. Los derechos humanos como unas exigencias morales .....	160
1.1. Un problema de nuestros días .....	160
1.2. Definición y caracterización de los derechos humanos .....	167
1.2.1. Exigencias de la dignidad humana .....	169
1.2.2. Exigencias universales e incondicionales.....	171
1.3. Fundamentación pragmática trascendental de los derechos humanos ...	175
2. Hacia una tercera generación de derechos humanos .....	180
2.1. Una respuesta a problemas globales .....	181
2.2. La solidaridad como clave hermenéutica.....	187
2.3. Solidaridad y justicia.....	192
3. El medio ambiente sano como valor moral .....	197
3.1. Un valor humano compartido .....	200
3.2. Una necesidad básica .....	203
3.3. Un interés universalizable .....	209
 <b>Capítulo 5: La delimitación de la responsabilidad ecológica .....</b>	<b>213</b>
1. Una respuesta a los desafíos del presente y del futuro .....	214
1.1. Reconstruir el significado a través de los usos del concepto .....	216
1.2. El ser humano, un animal responsable.....	219
1.3. Claves de la responsabilidad ecológica.....	223
1.4. El principio de responsabilidad de H. Jonas .....	229
2. La imposible ampliación de la comunidad moral.....	236
2.1. Biocentrismos, el igualitarismo biológico .....	237
2.2. Liberacionismos, la inclusión de los animales.....	248
2.3. Antropocentrismos, un punto de partida necesario.....	259
 <b>Capítulo 6: Hacia una concepción discursiva de la responsabilidad                 ecológica.....</b>	<b>271</b>
1. Responsabilidad solidaria discursiva.....	272
1.1. Una ética de la responsabilidad solidaria.....	272
1.2. Hacia una responsabilidad ecológica discursiva.....	275



2. Una responsabilidad humana abierta a lo no humano .....	279
2.1. Deberes hacia los animales .....	279
2.2. El principio de complementación .....	284
3. La justificación del principio de responsabilidad ecológica.....	290
3.1. El argumento de las generaciones futuras.....	293
3.2. El medio ambiente como condición trascendental.....	298
4. La ampliación de la responsabilidad ecológica .....	302

### **Bloque III: La ética ecológica desde la perspectiva de género .....309**

#### **Capítulo 7: La categoría de género en la reflexión ambiental:**

##### **los ecofeminismos.....311**

1. Aproximación a los ecofeminismos .....	312
1.1. Una exigencia feminista y ecologista.....	312
1.2. La denuncia de la identidad mujer-naturaleza .....	316
1.3. Ecofeminismos esencialistas: un camino que cierra las puertas de la ética ecológica.....	320
2. Ecofeminismos constructivistas: hacia una reconstrucción de la identidad mujer/naturaleza .....	325
2.1. La conexión con el pensamiento político.....	328
2.2. La perspectiva de la subsistencia .....	331
2.3. Eliminar marcos conceptuales opresivos .....	339
2.4. Una teoría emancipatoria .....	342

#### **Capítulo 8: La aplicación del principio de responsabilidad ecológica.....349**

1. De la teoría a la praxis: la teoría de los tres niveles .....	351
2. Nivel de justificación.....	352
2.1. Una concepción completa del ser humano.....	354
2.2. Razón práctica no patriarcal.....	358
2.5. La estrategia de la emancipación .....	359
3. Nivel de adecuación .....	362
3.1. La compasión, una virtud ambiental necesaria .....	365
3.2. El respeto hacia el medio ambiente.....	370
3.3. El cuidado y la necesidad de establecer relaciones.....	373
4. Nivel de resolución.....	380

#### **Capítulo 9: La educación para el desarrollo sostenible .....387**

1. Reconstruir el currículum .....	388
1.1. Responder con justicia ante nuestro entorno natural y social .....	392
1.2. Potenciar competencias comunicativas.....	395
1.3. Educar desde la perspectiva de género .....	398
2. Educar para forjar un carácter sostenible .....	401
3. Una propuesta de aplicación en el aula: pescar con redes de valores sostenibles.....	406

#### **Conclusiones.....417**

#### **Bibliografía.....431**



## **AGRADECIMIENTOS**

Agradecer a todas las personas que de un modo directo o indirecto han hecho que este trabajo pueda llevarse a término significa dar las gracias prácticamente a todas las personas que forman parte de mi vida académica, profesional, personal e íntima. Ámbitos difíciles de separar, pues están entrecruzados la mayoría de las veces y todos ellos conforman las diferentes dimensiones de un camino que no he hecho sola, sino muy bien acompañada.

En mi vida académica mi deuda principal recae sobre el Profesor Domingo García-Marzá, porque confió en mí desde el principio y porque sin su apoyo y su saber este trabajo no hubiera sido posible. Con sus ideas y sus consejos ha logrado que el ejercicio de pensar y el diálogo intelectual sea siempre un proceso fructífero. Además, gracias a él he tenido la oportunidad de ir introduciéndome poco a poco en los círculos de investigación especializados en los ámbitos de mi interés, conocer y poder aprender de relevantes investigadores, así como, asistir a las actividades investigadoras que desarrolla el Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación Audiovisual, ganando con ello mayor perspectiva y bagaje intelectual para afrontar este trabajo de investigación.

En mi vida profesional, debo reconocer gratitud a mis compañeros del *Consell Ambiental* del instituto, porque compartimos la misma preocupación ecológica, lo que nos hace trabajar conjuntamente horas y horas no “por amor al arte”, sino por “amor a la educación”. Una labor que parte de la firme creencia de que la educación —a pesar de las circunstancias adversas— es la clave del cambio. Especialmente a Mari Carmen, Carmen y Ximo.

En mi vida personal tengo que agradecer a mis amigas y amigos que me hayan apoyado a seguir trabajando en este proyecto y por su infinita paciencia cuando no he podido estar con ellos. De un modo especial a Victoria, Teresa y Marisa porque sin “sus miradas de mujer regadas con buen vino” no se hubiera incorporado la perspectiva de género en este trabajo. También a Inma, por transmitirme su amor a las palabras.

En mi vida íntima, en primer lugar, a Juanjo, sin su apoyo incondicional este proyecto, como todos los demás, no podría haberse llevado a cabo. También a toda mi familia, especialmente a mi padre y a mi madre. A mi padre que desde su ausencia sigue diciéndome lo importante que es disfrutar de la vida con intensidad y a mi madre porque me ha enseñado que con el trabajo y el estudio también se alcanza la felicidad y me alienta a seguir estudiando, aun sabiendo que así no puedo estar con ella todo lo que me necesita. No puedo olvidarme del resto de la familia (la de sangre y la de corazón), a ellos que han estado en todos los momentos de mi vida que han sido buenos la mayoría, pero muy malos la minoría.

Y, finalmente, hay una amiga que está presente en todas las dimensiones de mi vida y en todas ellas es necesario darle las gracias. En la íntima y personal, por compartir conmigo y dejarme compartir con ella los momentos más duros y más felices de nuestras vidas. Y en lo profesional y académico porque sin ella este trabajo seguiría tirado en una curva de la carretera. Con el entusiasmo de Elsa González y su ayuda leal ha sido posible este trabajo, hasta el último momento con la supervisión y la corrección del texto.

## **INTRODUCCIÓN**

Los problemas ambientales son tan antiguos como los seres humanos, pero se aceleran y se intensifican en la segunda mitad del siglo XX cuando comienza a hablarse de una crisis ecológica. Una crisis que consiste en un conjunto de fenómenos producidos en nuestro entorno natural como el agotamiento de los recursos naturales, la lluvia ácida, el deterioro de la capa de ozono, la deforestación, la desertización, la sobreexplotación de los suelos, la pérdida acelerada de biodiversidad, la contaminación continental, marina —y ahora también espacial—, y un largo etcétera. El medio ambiente se ha convertido, utilizando una expresión de Ortega y Gasset, en uno de los grandes temas de nuestro tiempo.

Es uno de los problemas que más ocupan y más preocupan hoy en día. Y puede deberse a que ha obligado a reconsiderar el puesto del ser humano en el cosmos, con la misma o mayor intensidad que se planteó al final del primer milenio. En aquel momento el individuo tomó como patrón para su reflexión una dimensión extraterrenal y sobrehumana, y ahora lo que se cuestiona es su relación con la naturaleza y también con las demás personas. Porque la crisis ecológica no es un fenómeno aislado —no es solamente de recursos y de capacidad biológica del ecosistema global—, sino que, insertada dentro de la crisis de la civilización occidental, nos refleja también el malestar del medio ambiente humano en su dimensión socio-cultural.

Por eso, a medida que el deterioro de nuestro entorno natural se hacía cada día más evidente, también la reflexión teórica y práctica sobre la crisis ambiental iba en aumento. El primero en ofrecer una respuesta a esta situación en forma de denuncia pero también aportando soluciones, fue el conocimiento científico-tecnológico. Hoy seguimos necesitando de sus propuestas, pero ya no tenemos puestas todas nuestras esperanzas en él. Después fue decisiva la labor de los nuevos movimientos sociales, porque una crisis no se convierte en tal hasta que la ciudadanía no toma conciencia de ella. Los movimientos ecologistas han logrado sensibilizar a la opinión pública, promover una actitud de respecto a nuestro entorno natural y extender unos ideales que, hasta hace bien poco, eran exclusivos de una minoría de la población. Así, hoy la

preocupación ambiental es de las pocas cuestiones que moviliza a gran parte de la sociedad, el caso más evidente dentro de nuestras fronteras ha sido el fenómeno *Prestige*.

Además del conocimiento científico y de la labor de los movimientos sociales, la crisis ambiental ha sido abordada por otras ciencias además de las propiamente naturales, como la economía, la sociología, la psicología, etc. Pero el medio ambiente, no es sólo una cuestión teórica sino también, y especialmente, práctica. En el ámbito de la política, los partidos verdes han logrado representación parlamentaria, pero lo más importante es que hoy todos los partidos políticos, tanto de derechas como de izquierdas, han agregado en sus propuestas exigencias ambientales. En el terreno jurídico también puede observarse una ampliación de sus contenidos al incorporar todo tipo de derechos ambientales y, a nivel teórico, existe un polémico debate entre los defensores de los derechos de los seres naturales y los que sólo reconocen los derechos a los seres humanos.

El punto de partida de este trabajo viene motivado por la necesidad de encontrar, desde la ética, una respuesta para hacerse cargo del desafío ambiental. Una respuesta que no puede ser una respuesta más —junto a otras de tipo científico, tecnológico, económico, sociológico, psicológico, pedagógico, entre otros—, sino que además es necesaria como un horizonte de legitimidad en cada uno de estos ámbitos. Un horizonte que pueda servir para criticar la situación presente y las respuestas que se están dando desde otros conocimientos, a la vez que un horizonte que oriente nuestras actuaciones y decisiones con repercusión ambiental.

En concreto, la pretensión de esta tesis es presentar y justificar las coordenadas básicas de una ética aplicada ecológica con pretensión universalista, posibilitada por el marco conceptual de una nueva ética del discurso y con la incorporación de la perspectiva de género a la problemática ambiental. Esta pretensión general se puede desplegar en otras dos.

*La primera intención* es mostrar la necesidad y posibilidad de una ética ecológica capaz de enfrentarse a estos nuevos retos. Y la hipótesis de trabajo es que es posible delimitar los rasgos básicos de una ética ecológica dentro del marco conceptual de la ética del discurso que pueda dar una justificación racional de la responsabilidad humana hacia el medio ambiente, en general, y hacia otros seres no humanos. La

convicción que motivó a iniciar esta reflexión fue la necesidad de encontrar las claves de un concepto de responsabilidad ecológica que sirviera para contestar a la pregunta por lo ecológicamente racional sin perder de vista lo moralmente justo. Una pregunta ésta sin respuesta definitiva, pero que constituye, a mi juicio, el motor de la reflexión en ética ecológica.

Para llevar a cabo esta tarea no es necesario inventarlo todo o partir de cero, se puede abordar la tarea reconstruyendo desde el análisis de otras respuestas dadas en otros ámbitos no éticos. Para desde ahí, y partiendo de la dimensión moral que contienen tales perspectivas, elaborar los rasgos principales de una propuesta de ética ecológica. Por eso, hacer ética ecológica es una labor interdisciplinar, porque el hecho moral del que nos ocupamos es global y complejo por lo que requiere de una perspectiva multidisciplinar.

Se exige también justificar por qué hacer ética ecológica, pues la ética tradicionalmente no se ha ocupado del medio ambiente. La razón es que la crisis ecológica, a la que se intenta dar una respuesta, es una crisis civilizatoria que contiene otros problemas globales, como son el hambre y la pobreza, las guerras y las violencias, etc. Por eso, se intentará buscar dentro de esta realidad global y compleja formas de vida más humanas, más justas y, por tanto, más racionales. No es necesario buscar fuera, porque existen en la realidad exigencias ambientales que son legítimas y que constituyen el punto de partida para plantear con la razón práctica formas de vida más dignas. Modos de vida que deben hacer referencia a nuestro entorno natural, porque hoy más que nunca somos conscientes que no cabe una vida humana digna sin un medio ambiente sano.

Una vez planteada la necesidad de dar una respuesta desde la ética, la siguiente cuestión es si esa respuesta se puede dar con las herramientas conceptuales que siempre han tenido las teorías éticas o, tal y como se propone desde otras instancias, se necesita la construcción de presupuestos teóricos diferentes. Hoy en día se pueden encontrar propuestas de ética ecológica de dos tipos. Mientras unas insisten en que no es necesario ampliar ni cambiar la ética para dar cuenta de nuestras responsabilidades hacia nuestro entorno natural, otras apuestan por modificar de raíz la ética ampliando la comunidad moral hacia seres no humanos o hacia el medio ambiente en su totalidad.

Sin embargo, la propuesta de este trabajo adopta una alternativa diferente a las dos anteriores, pues trata de plantear la ética ecológica como una ética aplicada. Con esta intención busca el fundamento normativo de una ética aplicada ecológica en la ética del discurso, e indaga en las posibilidades y las limitaciones que ofrece esta teoría para entender un medio ambiente sano como un interés común y una cuestión trascendental. El problema es que, al menos en apariencia, la elección genera más dificultades que ventajas, porque se trata de una ética procedimental, universalista, deontológica y cognitivista. De ahí que la pregunta que surge a continuación es si una ética así puede asumir este desafío ambiental. En el caso de este trabajo, se intentará con las aportaciones de lo que podemos denominar la Escuela de Valencia, en concreto con sus propuestas de ética aplicada dentro de un enfoque discursivo.

*La segunda intención* de este trabajo consiste, una vez mostrada la posibilidad y la necesidad de una ética aplicada ecológica, en presentar y justificar racionalmente un concepto amplio de responsabilidad ecológica que pueda actuar a modo de horizonte en nuestras decisiones y actuaciones con repercusión en el medio ambiente. Pero como el principio quiere servir como criterio normativo en todos los casos y para toda la humanidad, el problema que se presenta es que su formulación será formal y contrafáctico.

Por eso, se abrirá la razón ecológica a la experiencia, con el fin de acercar el principio ideal a la realidad y garantizar que su aplicación sea posible. Esta apertura a la razón experiencial se puede realizar de diferentes modos. En este trabajo se logra con la incorporación de la perspectiva de género a la reflexión ambiental. Para ello se analizarán las diferentes aportaciones de las teorías ecofeministas con el fin de, por un lado, enriquecer con contenido experiencial el principio de responsabilidad ecológica y, por otro, diseñar un marco más amplio de aplicación para este principio.

Sin embargo, incluso con la apertura a la razón experiencial realizada desde una perspectiva ecofeminista, continúa, aunque menor, la dificultad de aplicar el principio de responsabilidad ecológica formal y procedimental. Por eso se recurre a la teoría de los niveles, un instrumento conceptual de la nueva ética del discurso, que permitirá diseñar el marco de aplicación en tres niveles: justificación, adecuación y resolución. Tres pasos necesarios para adecuar el criterio de responsabilidad a la realidad concreta de nuestros comportamientos y decisiones con repercusión en el medio ambiente.



Y, finalmente, se mostrará que la propuesta de ética ecológica también es fecunda. Una tarea que sólo podrá realizarse en un ámbito, el educativo, debido a la necesidad de acotar el trabajo de investigación. La fecundidad se mostrará, primero, en la posibilidad de aplicar el marco de supuestos que delimitan nuestra responsabilidad ambiental al terreno de la educación, como un ejemplo concreto de cómo entrar en el nivel de resolución o último nivel de aplicación; y, segundo, con la idea que la educación para la sostenibilidad pueda servir como fuerza motivadora para generar acciones respetuosas con el medio ambiente.

El plan de trabajo de esta tesis doctoral está dividido en tres bloques, que corresponden a las tres fases que se han necesitado para mostrar la posibilidad de diseñar los rasgos básicos de una propuesta de ética aplicada ecológica, dentro del marco de la ética discursiva, incorporando la perspectiva de género.

El objetivo del primer bloque titulado *El hecho ecológico como hecho moral* es doble, por un lado, explicar y justificar los presupuestos y las herramientas éticas que han sido indispensables para alcanzar el propósito último de esta tesis; y, por el otro, explicitar la dimensión moral de las exigencias ecológicas. Esta tarea se realiza en tres capítulos.

El primer capítulo trata de delimitar el hecho moral sobre el cual reflexiona la ética ecológica. Tarea necesaria porque reflexiona sobre un hecho moral que “aparentemente” no lo es. Hasta hace bien poco ni el medio ambiente, ni la relación que los seres humanos tienen con su entorno natural, ni ningún tema relacionado con la ecología han constituido hechos morales. Es el momento de presentar el marco teórico del trabajo y, por ello, se analizan las ventajas y las limitaciones de la ética del discurso para elaborar una propuesta de ética ecológica. Además se presentan, en líneas generales, la definición, las funciones y los objetivos de la ética ecológica entendida como una ética aplicada.

En el siguiente capítulo, y una vez planteado que el hecho moral de la ética ecológica lo constituye el conjunto de exigencias que actualmente tenemos los seres humanos con respecto al medio ambiente, se intenta rastrear en otros ámbitos para analizar las respuestas que se están dando ante la crisis ecológica. El primero que ofreció una respuesta fue el conocimiento científico, es aquí donde surgieron las primeras demandas de respeto ambiental y es a este conocimiento al que recurren otros

ámbitos para legitimar sus pretensiones. Se trata en este capítulo de buscar un significado amplio de ecología que pueda servir para la pretensión de este trabajo y de explicitar la dimensión moral de la ciencia ecológica.

A continuación, se analizan otras exigencias que vienen no de la ciencia, sino de la sociedad civil en forma de nuevos movimientos sociales como los movimientos ecologistas. Al analizar sus pretensiones se descubre también una dimensión moral, lo que permite continuar en la reconstrucción de la respuesta ética y en la ampliación del concepto de ecología alcanzado en el capítulo anterior. Tal dimensión se encuentra en su propuesta normativa de respeto al medio ambiente, en el contenido utópico de sus ideas y en el lema de “pensar global y actuar local”; y se analizará que las tres contienen exigencias de universalidad.

El segundo bloque, *Un horizonte de responsabilidad ecológica*, tiene como pretensión iniciar la búsqueda de un marco de aplicación de ética ecológica con pretensión universalista. El primer lugar donde se buscan las coordenadas de tal marco es en el lenguaje de los derechos y, a continuación, se rastrea en el lenguaje de las responsabilidades humanas, con el fin de plantear los rasgos básicos de un concepto de responsabilidad ecológica.

El capítulo cuarto trata de mostrar que las exigencias ambientales descubiertas en los capítulos anteriores son legítimas. El procedimiento que se utilizará se centra en la idea de que son legítimas aquellas que puedan ser concretadas como derechos humanos. Para llegar a esta conclusión es necesario, en primer lugar, descubrir las condiciones que hacen posible que una exigencia pueda concretarse en derecho humano; en segundo lugar, tratar de aplicar tales características esenciales a las exigencias ecologistas, con el fin de lograr una ampliación hacia una tercera generación de derechos humanos que incluya el derecho que tienen los seres humanos a vivir en un medio ambiente sano; y, finalmente, explicitar el contenido normativo de este derecho ambiental.

Sin embargo, aunque la teoría de los derechos humanos se muestra como necesaria, también se descubre que ésta es insuficiente como marco racional para una ética ecológica. Por lo que el siguiente capítulo inicia la búsqueda de un concepto amplio de responsabilidad ecológica entendido como un horizonte crítico que marque el lugar hacia donde deben darse las actuaciones ambientales correctas. Un concepto clave

en ética ecológica que pueda servir para dar una respuesta *más justa* que las exigencias ambientales analizadas, y *más concreta* que el derecho ambiental de tercera generación. Después de analizar las condiciones que debería contener tal concepción amplia se entra en discusión con las diferentes propuestas de responsabilidad ecológica formuladas: los biocentrismos, los liberacionistas y las diferentes propuestas de tipo antropocéntrico.

Fruto del diálogo crítico con otras tradiciones se intenta perfilar en el capítulo sexto un concepto de responsabilidad ecológica que evite las dificultades de las teorías analizadas y que pueda servir como respuesta al reto ambiental. Para ello, en primer lugar, se busca en el concepto de responsabilidad solidaria de la ética del discurso las notas características y desde ahí se formula y se justifica un concepto de responsabilidad ecológica que fundamenta su obligación en el argumento de las generaciones futuras y en la tesis de que un medio ambiente sano es una condición trascendental del diálogo. Sin embargo, el criterio procedimental se muestra insuficiente con lo que el siguiente paso es buscar en otros lugares para ampliar el marco de ética ecológica aplicada y para dotar de contenido el principio propuesto. Las pistas se encuentran en la razón experiencial aportada por la nueva ética del discurso, y en la incorporación de la perspectiva de género a la reflexión ambiental aportada por las teorías ecofeministas.

La finalidad del tercer bloque titulado *La ética ecológica desde la perspectiva de género* consiste en mostrar que el concepto de responsabilidad ecológica o marco de aplicación de la ética ecológica diseñado en el bloque anterior no es totalmente completo, ya que no incluye ni las experiencias ambientales femeninas ni las de culturas no occidentales.

Por eso, en el capítulo séptimo se indaga en las teorías ecofeministas para buscar experiencias que permitan dotar de contenido al principio de responsabilidad ecológica. En este análisis se descubren una serie de herramientas conceptuales importantes para interrogar la realidad ambiental en toda su complejidad, sin la necesidad de salir del paradigma dialógico. Cuando se toma como punto de partida la tesis ecofeminista de que la explotación y la dominación de las mujeres corre paralela a la pobreza del Tercer Mundo y a la destrucción de la naturaleza, es posible explicitar puntos de vista que han sido silenciados. El punto de llegada del capítulo consiste en la propuesta de ampliar el ámbito de la moral hasta incluir consideraciones que se derivan de una ética del cuidado.

En el siguiente capítulo, y como resultado de la aportación de la perspectiva de género posibilitada al abrir la razón ecológica a la razón experiencial, se perfilan los supuestos básicos de una propuesta de ética ecológica. Se trata de supuestos que a modo de coordenadas del marco de aplicación dan sentido al principio de responsabilidad ecológica formulado. Se estructuran en tres niveles —justificación, adecuación y resolución— que son los necesarios para poder aplicar el principio formal a la realidad concreta. El punto de partida es la idea de que los criterios normativos abstractos no mueven a la acción, pero tampoco se trata de plantear propuestas concretas de acción y decisión, porque lo concreto queda en manos de los afectados. El marco resultante pretende servir para criticar los comportamientos que actualmente tiene el ser humano ante su entorno natural, para priorizar nuestras actuaciones con el fin de que sean moralmente justas y ecológicamente compatibles, y para orientar nuestras decisiones y actuaciones futuras con repercusión en el medio ambiente.

El último capítulo tiene por intención aplicar los supuestos básicos logrados en el capítulo anterior al ámbito de la educación. Es el momento de pasar del nivel de fundamentación al nivel de aplicación. Si bien la ética propuesta puede ser aplicada en multitud de terrenos, este trabajo se ocupa de hacerlo en el ámbito educativo, por eso el capítulo no tiene mayor pretensión que servir de ejemplo de cómo entrar en el último nivel de aplicación o nivel de resolución. Al mismo tiempo se descubrirá que la educación para el desarrollo sostenible es la clave para encontrar la fuerza motivadora que requiere el principio formal de responsabilidad ecológica. Con ello se pretende dar respuesta a los dos déficits de una ética cognitivista como es la ética discursiva, el problema de la aplicación y el problema de la motivación. El capítulo finaliza con la propuesta de una herramienta didáctica que se ha denominado *pescar con redes de valores*. Se trata de una modesta aportación fruto de la experiencia realizada con alumnado de secundaria y bachillerato.

Finalmente, es justo reconocer que estos pasos se han podido dar no sin dificultades. Entre ellas al menos destacar las siguientes:

La primera surge del propio tema elegido, pues resulta imposible analizar la realidad ambiental en toda su complejidad, un problema global que afecta a todos los conocimientos y ámbitos de actuación humana. Por eso, se trata de un trabajo interdisciplinar en el que es necesario acercarse a otras áreas de conocimiento

(científica, socio-política, jurídica, económica, educativa), lo que ha dificultado esta investigación en espacio y tiempo. No obstante, no se han podido analizar todos estos ámbitos con total profundidad.

A pesar de la multidisciplinariedad, este trabajo es de ética ecológica y otra dificultad se encuentra en que existen pocas propuestas teóricas en este campo. Y gran parte de las publicadas no contienen una fundamentación racional sólida, pues se recurre con frecuencia al pensamiento religioso y metafísico, y se sobrepasa con facilidad los límites de la ética, que son los de la dignidad humana.

La tercera dificultad deriva de la propia potencialidad del marco conceptual elegido, una ética del discurso procedimental, deontológica y cognitivista. Pues, por una parte, ha sido indispensable para justificar nuestra responsabilidad ante el medio ambiente y ante otros seres no humanos sin salirse de los límites de la ética; sin embargo, por otra parte, al neutralizar las diferencias buscando lo universal, se dejaba fuera del ámbito de reflexión otras consideraciones también ambientales.

Y, por último, la propia solución encontrada también ha mostrado dificultades. Ya que incorporar las aportaciones de los ecofeminismos ha permitido que la ética pueda asumir el actual desafío ambiental en toda su complejidad, transformando los significados constituidos para reinterpretarlos desde una perspectiva de género, pero también es verdad que sus propuestas se alejaban en muchas ocasiones de la pretensión de universalidad, objetivo principal de este trabajo.

Para acabar sólo insistir en un aspecto, que la reflexión ética sobre la problemática ambiental muestra, primero que es un problema global que no puede estudiarse separado de otros problemas globales y, segundo, que como ética aplicada no puede ser suficiente un solo modelo ético para poder dar cuenta de nuestra responsabilidad ambiental. La ética del discurso ha sido indispensable para explicitar los supuestos que permiten dar una respuesta responsable al reto ambiental y para señalar claramente el marco de justicia irrebable también en las cuestiones ambientales. Pero una ética aplicada ecológica, como otras éticas aplicadas, necesita incorporar contenidos lo que ha sido posible en este trabajo gracias a la apertura de una razón experiencial de la nueva ética del discurso y a la incorporación de la perspectiva de género ofrecida por teorías como la ecofeminista y la feminista en general.

Y así la reciente noticia del último premio Nóbel de la Paz otorgado a una mujer africana y ecologista como Wangari Maathai por “su contribución al desarrollo sostenible, la democracia y la paz” ahonda en una idea que va a ser central en este trabajo, y ejemplifica un deseo y una esperanza de por dónde deberían ir los derroteros en el nuevo siglo en el que estamos: hablar de medio ambiente tiene que ser lo mismo que hablar de las guerras y las inseguridades, de la discriminación de las mujeres y de la pobreza del Tercer Mundo, del desarrollo insostenible, etc.

Con esta hipótesis comienza un trabajo que tiene por objetivo presentar y justificar las coordenadas básicas de una ética aplicada ecológica con pretensión universalista, posibilitada por el marco conceptual de una nueva ética del discurso y con la incorporación de la perspectiva de género a la problemática ambiental.

## **BLOQUE I**

***El hecho ecológico como hecho moral***





## **Capítulo 1**

### **DE LA ÉTICA A LA ÉTICA APLICADA**

Con el objetivo último de diseñar, dentro del marco de la ética del discurso, una ética ecológica entendida como una ética aplicada con pretensiones universalistas, este capítulo trata de explicar y justificar los presupuestos y las herramientas éticas indispensables para alcanzar este propósito, a saber, ética, ética ecológica y ética aplicada. Se trata de presentar el marco teórico, el hecho moral o hecho sobre el cual se reflexiona, la definición, las funciones y los objetivos de la ética ecológica. Es también el momento de presentar la ética discursiva como marco conceptual o perspectiva ética desde la que se realizará, en este trabajo, una propuesta de ética ecológica.

Para lograr este objetivo se seguirán los siguientes pasos: En primer lugar, se presenta el problema ecológico como un problema moral y se justifica por qué las exigencias ambientales constituyen el punto de partida y el fenómeno moral a analizar. A continuación, se indaga en las posibilidades y limitaciones que ofrece *la ética discursiva* para entender el medio ambiente como un interés común y una cuestión de justicia. En tercer lugar, se analizan las ventajas del enfoque que llamaremos nueva ética del discurso, cuyas propuestas han permitido en este trabajo superar las dificultades de la ética discursiva de Apel y Habermas y ampliar las tareas de la ética para poder diseñar una ética ecológica con pretensiones universalistas. Y, por último, se diseñan los rasgos básicos de la ética ecológica entendida como ética aplicada. No se trata del diseño último, pues esta tarea ocupará el trabajo de investigación y se hará definitivo en la última parte del trabajo con las incorporaciones de las aportaciones de los ecofeminismos y con la introducción de la perspectiva de género.

## **1. El problema ecológico como un problema moral**

### **1.1. El desafío de la crisis ecológica**

Ya es un lugar común declarar que vivimos inmersos en una crisis ecológica. Se trata de un complejo multilateral que incluye cuestiones éticas, psicológicas, sociológicas, políticas, jurídicas, pedagógicas, científico-tecnológicas, económicas, urbanísticas, etc. El hecho de que esté constituido por múltiples perspectivas significa que es difícil delimitar el problema ambiental de forma completa. Lo que se llama crisis ambiental es un conjunto de fenómenos que incluye no sólo el deterioro creciente del medio natural, el agotamiento de los recursos naturales, la lluvia ácida y el deterioro de la capa de ozono, la deforestación o desertización o sobreexplotación de los suelos, la pérdida acelerada de biodiversidad, la contaminación continental, marina —y ahora también espacial—, y otros problemas en la naturaleza; sino también son problemas ambientales los desequilibrios Norte / Sur y la falta de acceso a los recursos de los países del Sur, la explosión demográfica de los países menos desarrollados y el envejecimiento de la población de los países ricos, el modelo consumista occidental que se quiere imitar, las fuertes migraciones, la feminización de la pobreza, los conflictos, la violencia y las guerras, y otros problemas hasta ahora considerados sociales y políticos<sup>1</sup>.

La crisis ambiental nos presenta un problema de límites y de restricciones. Unos límites no sólo de recursos naturales, sino también del crecimiento económico, de la arbitrariedad con la que actúan los seres humanos, de las aspiraciones y las ambiciones de las sociedades occidentales, de nuestro sueño dogmático de un desarrollo ilimitado, etc<sup>2</sup>. Pero como otras crisis humanas, también nos enfrenta ante una serie de retos que

---

<sup>1</sup> En este sentido tendría razón Nicolás Sosa al afirmar que crisis ecológica es una crisis civilizatoria. N. Sosa, “Ética ecológica” en *Los retos de la Ética aplicada*, Iglesia Viva, Valencia, 1991, p. 84; V. Shiva, *Tomorrow's biodiversity*, Thames & Hudson, London, 2000, p. 127. En esta obra la autora nos invita a pensar que la conservación de la biodiversidad nos ofrece una oportunidad de disminuir dos formas de colonización: la de la naturaleza y la de otras culturas.

<sup>2</sup> José Ferrater señala que en la época moderna se dan diferentes tipos de crisis: crisis de los pocos, de los muchos y de todos. La crisis ecológica es un crisis de “los todos”, porque es cada ser que vive en sociedad el que siente a la vez crisis real y la necesidad de superarla. Cf. J. Ferrater Mora, *Las crisis humanas*, Salvat, Navarra, 1985, p. 94. Alarmantes y catastróficos suelen ser los informes anuales del Club de Roma. A título de ejemplo: A. King / B. Schneider, *Informe del Consejo al Club de Roma. La Primera Revolución Mundial*, Plaza y Janés, Barcelona, 1991; E. U. Von Weizsäcker / L. H. Lovins / A. B. Lovins, *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos naturales. Informe al club de Roma*, Galaxia Gutenberg, Círculo de lectores, Barcelona, 1997. También en el pensamiento filosófico se

pueden interpretarse como posibilidades, porque nos obligan a replantear lo que consideramos dignidad humana y, por ello, a ampliar los derechos humanos. Puesto que cuestionan nuestras actuaciones con la naturaleza y con el resto de los seres humanos se necesita revisar nuestras teorías del pasado, claramente insuficientes para solucionar los problemas del presente. Crisis no significa sólo decadencia o retroceso, sino también período de cambio, de mutación, del que se puede salir “re-novado”. La metáfora del ave fénix que resurge de sus propias cenizas es adecuada para representar una crisis con salida. Sin embargo, y por seguir con la metáfora, no es necesario incendiar todos nuestros bosques, esquilmar nuestros recursos o generar una atmósfera irrespirable, pues la conciencia de crisis es hoy toda una realidad.

A la vez y dando respuesta a este conjunto de problemas ambientales, nos encontramos con diferentes movimientos sociales que constituyen uno de los fenómenos sociales y políticos más importantes de la segunda mitad del siglo XX, y que siguen actualmente ejerciendo mucho poder ya que intervienen de un modo decisivo en nuestras vidas y en nuestras ideas. Su influencia ha llegado a provocar actuaciones políticas poderosas y lo más importante, es que ha generado en muy pocas décadas una cultura ecológica en forma de conciencia ambiental dentro de la sociedad civil.

Sin embargo, no todas las exigencias que provienen de la sociedad civil, en forma de movimientos ecologistas o de partidos verdes, pueden ayudar a resolver el problema. Existe una idea generalizada de que es la razón humana la que nos ha llevado a la crisis ecológica, por eso no son pocos los ecologistas que proponen una “razón alternativa” que, de tan alternativa que es, deviene en irracional. Así, encontramos en gran parte de la literatura ecologista nuevos planteamientos, nuevos movimientos y nuevas propuestas, etc. porque en lo viejo encuentran el problema. Rotura, discontinuidad, fragmentación parecen los términos claves, pero esconden una visión reduccionista del problema.

La reflexión ética es necesaria, no sólo por la importancia de la crisis ambiental que cuestiona nuestro modo de vida y de consumo, nuestros conocimientos y sus aplicaciones prácticas, sino porque las respuestas dadas desde otros ámbitos necesitan un análisis desde la razón práctica que analice los presupuestos que subyacen a sus planteamientos y sus respuestas, porque la renuncia a la reflexión es muy peligrosa.

---

pueden encontrar actitudes pesimistas, como por ejemplo, Hans Jonas y su idea de *Heurística del miedo*. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1996.

A mi juicio, la ética contemporánea debe responder a este desafío porque la degradación ambiental está afectando a toda la humanidad, presente y futura. Se introduce así un nuevo hecho moral sobre el que reflexionar, un nuevo objeto de conocimiento que no es la naturaleza, sino el conjunto de fenómenos que hoy está poniendo en peligro la supervivencia de la especie humana y de los restantes seres vivos. Y, además existe otro motivo, que ahora sólo se puede señalar, porque es objetivo de este trabajo mostrar que la crisis ecológica también pone en peligro la emancipación humana —de determinadas sociedades, de las generaciones futuras o de las mujeres en algunas culturas. Decir que la ética tiene que ocuparse del problema ecológico o del medio ambiente, implica una definición amplia de ecología y de medio ambiente. El medio ambiente es una realidad compleja que engloba fenómenos naturales, biológicos, físicos, etc. —como tradicionalmente se ha entendido— y como se defenderá en esta investigación también incluye aspectos sociales, políticos, culturales, etc; por eso la ecología no puede ser entendida sólo como una ciencia natural o parte de la biología. Y sólo así entendidas, la ecología y el medio ambiente pueden ser objeto de la ética.

La respuesta dada a este desafío contemporáneo no será una respuesta más a considerar junto a las otras, porque tomar en serio la crisis en ética significa buscar razones y, con ellas, orientaciones normativas que muevan a actuar de un modo ambientalmente correcto. Así, el modo de dar una respuesta desde la ética será inverso al de los científicos que, primero, identifican los conflictos ambientales y después descubren las causas de estos problemas con el fin de solucionarlas. Aquí no se trata de reconstruir desde los problemas ambientales, sino desde los modos de pensamiento que subyacen a nuestra visión del medio ambiente, que es lo mismo que decir de nuestro *decir y actuar* ante nuestro entorno natural. No se trata de analizar las actuaciones ambientales, sino de analizar las exigencias que actualmente tenemos con respecto al medio ambiente.

Una vez aclarado el punto de partida, el trabajo no ha hecho más que comenzar, porque el punto de llegada no es el acuerdo más o menos generalizado sobre tales exigencias ambientales, sino el descubrimiento de las razones que conceden validez o

legitimidad a tales exigencias<sup>3</sup>. La ética, desde el giro lingüístico-pragmático, tiene como misión dirigir la atención hacia las estructuras lingüísticas que hacen posible los procesos de socialización y mostrar cómo esas estructuras contienen un núcleo universal, también llamado *punto de vista moral*. Porque los imperativos hoy ya no vienen diferenciados por su forma lógica, sino, por la fuente de la obligatoriedad, que es la *exigencia de universalidad*<sup>4</sup>. Por eso este trabajo comenzará a explicitar las exigencias que actualmente tenemos con respecto al medio ambiente, con el fin de descubrir en algunas de ellas una dimensión moral, un núcleo universal que convertirá tales exigencias en legítimas o válidas.

## **1.2. Una ética para una época de crisis**

### **1.2.1. Un saber práctico que se “hace cargo” del medio ambiente**

Emprender un trabajo de ética implica comenzar con una referencia casi obligada a Aristóteles, concretamente a su definición de la ética como saber de lo práctico, es decir, de aquellas cosas que siendo como son, pueden ser de otra manera. El significado a pesar del tiempo sigue vigente, pues introduce una diferenciación de saberes marcada por una distinción entre dos ámbitos de realidad: *el ámbito del ser*, del que se ocupan las diferentes ciencias y la filosofía, y *el ámbito del deber ser*, sobre el que versan otros saberes llamados prácticos, entre los que se encuentran además de la filosofía moral o ética, la filosofía del derecho, la filosofía política y la filosofía de la religión.

Si el objetivo principal de este trabajo es presentar una propuesta de ética ecológica que pueda dar respuesta a los principales problemas ambientales y sociales de nuestro tiempo, después de la revisión de la definición aristotélica se plantean al menos dos interrogantes: ¿Cómo es posible que la ética pueda pretender “hacerse cargo” de

---

<sup>3</sup> Cf. T. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 29. Según este filósofo, una pretensión es válida no porque estemos de acuerdo, sino que estamos de acuerdo porque tenemos razones para concederle validez.

<sup>4</sup> Cf. D. García-Marzá, “Deber” en A. Cortina (dir.), *10 palabras claves en ética*, Verbo divino, Navarra, 1994, pp. 87-88.

una realidad tan natural —es decir más propio del ámbito del *ser* que del *deber ser*— como es el medio ambiente? ¿Y por qué la ética tiene que posicionarse ante este asunto?

Con respecto a la primera cuestión, la dificultad es aparente, pues ni el medio ambiente es tan poco humano, ni “hacerse cargo” puede implicar sólo un análisis científico o de tipo filosófico-teórico. Pero fundamentalmente porque el ámbito del *deber ser* y del *ser* no están separados, ni constituyen dos esferas aparte, mas bien la primera se encuentra *dentro* del mundo que *es*, es decir, de la realidad que nos rodea. Por eso se buscará la dimensión moral *en* la realidad, *en* las actuaciones humanas, *en* los saberes teóricos y prácticos, *en* la relaciones interhumanas, etc.

Ahora bien, explicitar la dimensión moral del medio ambiente y dar una respuesta a la crisis ambiental es una tarea que parte de dos presupuestos: en primer lugar, una definición amplia de medio ambiente que incluye consideraciones sociales, culturales y, en definitiva, éticas, y que se irá completando a lo largo del trabajo a medida que se aborden las diferentes perspectivas de la realidad ambiental. Y, en segundo lugar, un posicionamiento crítico ante este *ser* y *deber ser* con el objetivo de “hacerse cargo” de la crisis ambiental.

“Hacerse cargo”, en terminología de Aranguren, hace referencia a la necesidad que el ser humano tiene de ajustarse con su entorno, de dar una respuesta al mundo que le rodea, frente al animal que da una respuesta que le viene dada por naturaleza. Pero, además, el ser humano tiene que ajustarse a su entorno de un segundo modo, y es que debe justificar los actos que realiza, porque ha de responder de forma justa, ajustada con el medio. Esta doble dimensión hace referencia a la distinción entre *moral como contenido* y *moral como estructura*<sup>5</sup>. Pues bien, este trabajo analiza las formas de entender y de situarse ante el medio ambiente, para más adelante proponer una posición determinada, justificándola como la que más puede “a-justarse” —en el sentido de más justa o con “más justeza”— a la realidad natural, pero también a la realidad social y humana. Porque una de las conclusiones de este trabajo será que no hay modo de lograr una justicia ambiental sin justicia moral y, a la inversa, alcanzar justicia moral, sin justicia ambiental.

Respecto al segundo de los interrogantes surgidos a raíz de la definición aristotélica, hay que reconocer que todos los saberes humanos son indispensables para

---

<sup>5</sup> Cf. J. L. L. Aranguren, *Ética*, Alianza, Madrid, 1981, especialmente capítulo 7.

dar una respuesta a ese conjunto de problemas que viene llamándose crisis ambiental. Pero lo cierto, es que ni los saberes teóricos logran atrapar la compleja realidad ambiental, ni sus aplicaciones tecnológicas han logrado hacer frente a los problemas ambientales. Entre los saberes prácticos hay que reconocer que el derecho y la política son indispensables para resolver los conflictos y los problemas de la convivencia humana en el funcionamiento actual de nuestras sociedades, y también para los conflictos que se derivan de la escasez de los recursos naturales o de la degradación del entorno natural. Pero, en ocasiones, éstos se muestran insuficientes para orientar la conducta humana, pues en multitud de ámbitos, pero especialmente en el medioambiental, es característica la existencia de vacíos jurídicos y políticos<sup>6</sup>.

Por todo ello, en mi opinión, la ética es necesaria como horizonte último de legitimidad política, jurídica y también científica. Que es lo mismo que afirmar que es indispensable el recurso a la racionalidad práctica —además de la científica-técnica— que es aquella que establece los deberes que deben cumplirse para respetar los mínimos incondicionales que hoy consideramos que delimitan lo justo e irrenunciable para una vida digna. Y entre esos mínimos hoy se encuentra un medio ambiente sano, es decir, un entorno que permita una vida con calidad. Con ello no se pretende afirmar que la ética sea necesaria porque los demás saberes no pueden con ella; sino que la dimensión moral está incorporada dentro de los demás saberes, como se tendrá ocasión de mostrar en los dos siguientes capítulos.

### **1.2.2. La preocupación por el medio ambiente y por el ser humano**

El sentido último de este trabajo que se ocupa de nuestra responsabilidad por el medio ambiente es una “pre-ocupación” por el ser humano. Como trabajo de ética, el punto de partida de esta reflexión es el ser humano, único ser moral, porque a diferencia de los animales no humanos, como decía Aranguren, nuestra vida está por hacer, no está determinada. Y la ética se ocupa de esta moralidad que nos es esencial, porque constituye como una especie de segunda naturaleza; segunda, pero naturaleza al fin y al

---

<sup>6</sup> Como afirma Adela Cortina, no estamos en una época postmoral, no bastan el derecho y la política para resolver los conflictos humanos. Cf. A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992. Y, en mi opinión, como se tendrá ocasión de justificar, mucho menos los actuales problemas ambientales.

cabo. Por eso una búsqueda guía estas páginas: reflexionar sobre el sentido de la humanidad, con la convicción previa de que es necesario, en este nuevo siglo, ampliar lo que deba entenderse por este sentido, con el fin de incorporar otra “pre-ocupación”: la del entorno natural<sup>7</sup>.

El camino se inicia con varios propósitos, entre ellos la búsqueda de formas de vida más dignas, más humanas, más justas y, por tanto, más racionales. Para ello, se necesita saber de qué sentido de humanidad se parte y cuál se desea, para después fundamentarlo racionalmente. Un criterio de humanidad así formulado y fundamentado puede convertirse en un criterio de racionalidad porque señala, partiendo de las necesidades y de los intereses humanos, cuáles son los fines, los ideales racionales para la humanidad, aquí se llamará el horizonte utópico.

Iniciar el camino de la búsqueda de un criterio que defina una vida digna para toda la humanidad, conforma la tarea ética desde sus inicios, aunque no siempre se haya buscado y encontrado en el mismo lugar. La ética clásica buscó dentro de lo que se llama el paradigma ontológico, la ética moderna en el de la conciencia y la ética contemporánea indaga las posibilidades del criterio de humanidad en el discurso, pues entiende que el fenómeno o hecho moral se encuentra en el lenguaje.

Desde el giro lingüístico-pragmático, la filosofía moral ha reconocido la intersubjetividad del conocimiento y, con el paso contemporáneo de la razón monológica a la dialógica, la reflexión ética se ocupa no del contenido de las normas, principios o reglas que rigen en la moral de una sociedad, sino del discurso que se emplea para favorecer u oponerse a determinadas conductas o prácticas. Esta idea contemporánea del discurso y del diálogo será el hilo conductor de este trabajo. Pero antes es conveniente profundizar en la preocupación por el ser humano, porque aparentemente se perderá de vista en más de una ocasión y, sin embargo, constituye la clave de nuestra responsabilidad por el medio ambiente.

Hacer una apuesta por una mayor humanidad significa elaborar una propuesta que sirva, además de para lograr una justicia efectiva, para que se puedan llevar a cabo proyectos individuales y colectivos de vida buena, de vida felicitaria para *toda* la humanidad. El problema es que en los propios seres humanos algunas de sus creencias y

---

<sup>7</sup> Hans Jonas, un autor clave cuando se habla de responsabilidad medioambiental, afirma que la destrucción ambiental es una muestra de una humanidad que se está suicidando. Cf. H. Jonas, *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 11.



muchos de sus conocimientos científico-tecnológicos están impidiendo que tales proyectos de justicia y de vida buena puedan llevarse a cabo. Por eso, si el significado de justicia constituía hasta hace bien poco lo reflejado en los derechos de la igualdad y los derechos de la libertad, hoy se necesita ampliar el concepto de los derechos humanos, bajo la convicción firme que guía este trabajo: no puede haber una sociedad justa, si no existe justicia ambiental. Dicho de otro modo, es imprescindible un entorno natural adecuado para poder llevar una vida humana con dignidad.

Se busca, por tanto, un criterio en el que esté representado *toda* la humanidad — todas las generaciones, todas las culturas, todas las mujeres y todos los varones. En este caso lo más importante del criterio no puede ser el contenido, sino la forma, porque se exige que sea universalizable. Y como no se trata de saber qué hemos de hacer para ser respetuosos con el medio ambiente, sino por qué debemos de hacerlo, también será necesario fundamentar, es decir, aportar buenas razones. O dicho de otro modo, se trata de averiguar qué es lo ecológicamente racional ofreciendo argumentos que pueden ser universalmente aceptados.

Un criterio de racionalidad así planteado no puede, a mi juicio, más que consistir en un procedimiento lógico que permita discernir cuándo algo conviene a la humanidad, es decir, cuándo se adecua al proyecto de humanidad, a los fines que persigue toda la humanidad. Esta idea de la búsqueda del criterio racional se llama también *la búsqueda del punto de vista moral o principio moral* porque, sin marcar el camino a seguir, orienta hacia dónde comenzar a caminar y cómo caminar para el logro de los objetivos<sup>8</sup>.

La ética discursiva interpreta el punto de vista moral como un principio discursivo, según el cual sólo pueden considerarse válidas aquellas normas que puedan obtener el consentimiento de todos los afectados posibles como participantes de un discurso práctico<sup>9</sup>. Así el punto de vista moral consiste en un procedimiento para enjuiciar la validez moral o justicia de las normas e instituciones. Se trata de un principio que puede marcar cuándo algo conviene a la humanidad, porque está fundamentado en las relaciones de reconocimiento recíproco que implica *toda* forma de vida configurada comunicativamente<sup>10</sup>. Y ese algo conviene a la humanidad cuando

---

<sup>8</sup> Cf. A. Piepper, *Ética y moral*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 83.

<sup>9</sup> Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Valladolid, 1998, p. 138.

<sup>10</sup> Cf. D. García-Marzá, “Drets humans i democràcia” en V. Martínez / I. Comins (eds.), *Terra i drets. Els drets humans i la pau a la fi del mil·lenni*, Agrupació Borriana de Cultura, Borriana, 1999, p. 79; J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.

puede ser justificado desde el punto de vista de la consideración recíproca de *todos* los intereses en juego, o dicho de otro modo, desde el punto de vista de aquello que es bueno para *todos*. Donde “*todos*” hace referencia a toda la humanidad, porque “*todos*” los sujetos son considerados como interlocutores válidos<sup>11</sup>.

En resumen, se busca un nuevo criterio de *humanidad* más adecuado para dar una respuesta a la crisis ecológica, sin alejarnos, sino acercarnos, al ideal de seres humanos que previamente se ha forjado. Un criterio de racionalidad con pretensión de universalidad, que pueda servir de crítica desde donde enjuiciar la validez de nuestras normas, juicios, acciones e instituciones humanas, porque necesitamos tal criterio para distinguir qué formas de vida son más dignas, más racionales y, por tanto, más humanas.

## **2. La ética discursiva como horizonte normativo**

### **2.1. El principio del discurso, un criterio normativo universalizable**

Una vez aclarado el horizonte que guía este trabajo y vista la necesidad de encontrar un criterio para alcanzar tal fin, se trata de reflexionar sobre las vías más convenientes a recorrer. Si bien es cierto, que una respuesta ética a la crisis ecológica es posible desde diferentes teorías, en este trabajo se ha apostado por la ética discursiva. Una apuesta arriesgada porque se trata de una ética procedimental, universalista, deontológica y cognitivista, que tiene dificultades para asumir el actual desafío ambiental con toda su complejidad. Sin embargo, y a pesar de las dificultades, no es una apuesta ciega porque, a mi juicio, la ética discursiva —en sus diferentes formulaciones— ofrece el criterio para discernir si lo recorrido acerca más o menos del sentido de humanidad<sup>12</sup>.

El criterio buscado se puede encontrar en un principio también llamado del discurso que especifica que todas las acciones con repercusiones públicas —y las

---

<sup>11</sup> Cf. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993; D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.

<sup>12</sup> En lo que sigue, bajo la denominación de ética discursiva o dialógica se utilizará indistintamente el pensamiento de Habermas o de Apel, pues a pesar de algunas diferencias, sus propuestas de ética pueden tomarse como una construcción teórica única.

ambientales siempre tienen repercusiones naturales y humanas— deben legitimarse por el acuerdo de todos los afectados, porque sólo pueden pretender validez aquellas normas que puedan contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.<sup>13</sup> Un criterio que, precisamente porque quiere valer para toda la humanidad, parte del siguiente presupuesto:

“Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión.”<sup>14</sup>

En el *todos los seres capaces de comunicación lingüística* se encuentra la clave del criterio necesario para continuar este trabajo: la universalidad que garantiza el acercamiento a la humanidad. Clave que permitirá también delimitar el concepto de responsabilidad ecológica que se persigue, porque se requiere una auténtica responsabilidad que haga referencia a este *todos*.

Las ventajas de este criterio discursivo son múltiples. Por un lado, constituye un criterio *ideal* que sirve para criticar lo real porque permite, en orden a conseguir intereses comunes, discernir lo que es válido para uno, pero que puede ser válido también para todos; en definitiva, un criterio universal de validez. Un criterio que es *crítico* en un doble sentido del término: en un sentido negativo, porque permite discernir cuándo las decisiones humanas son o no son legítimas; y en un sentido constructivo, porque señala el procedimiento de cómo lograr que se conviertan en legítimas.

Por otro lado, un criterio que no sólo sirve para los discursos científico-técnicos, sino también para los prácticos. Y es que se pueden dar buenas razones en los saberes teóricos, pero también en los prácticos, porque del mismo modo que es posible argumentar sobre el mundo que *es*, también es posible argumentar racionalmente acerca del mundo que *debiera ser*, es decir de la corrección de las normas prácticas<sup>15</sup>. Para este trabajo el criterio servirá tanto para legitimar con buenas razones determinados discursos ambientales de tipo científico o de tipo moral; como para deslegitimar a otros por injustos, porque no han permitido *ajustarse con justeza* al medio ambiente, a lo que necesita y desea la humanidad.

---

<sup>13</sup> Cf. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 101.

<sup>14</sup> K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid 1985, vol. II, pp. 380-381.

<sup>15</sup> Cf. A. Toulmin, *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid, 1979.

El principio discursivo introduce una concepción de la racionalidad basada en argumentos, es decir, una racionalidad comunicativa o dialógica. Una racionalidad o comunicación racional que como se puede observar en las siguientes palabras de Habermas tiene por objetivo lograr un entendimiento, un consenso a través del lenguaje:

“Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas.”<sup>16</sup>

Se trata, por tanto, de alcanzar un consenso superando las diferencias iniciales, los puntos de vista diferentes. Esta racionalidad comunicativa será también la clave para alcanzar consensos en materia ambiental, a pesar de los múltiples intereses en juego. Más adelante volveremos sobre este tema.

La idea clave ahora consiste en que nos encontramos ante una cuestión de lenguaje, pero de lenguaje en uso, por eso se utilizan expresiones como “habla” o “actos comunicativos”. Una acción comunicativa se define como aquella acción de un hablante orientada a lograr entendimiento sobre algo con otro hablante, es decir, con el fin de lograr un acuerdo sobre algo. Los humanos cuando argumentamos, esperamos convencer a los otros mediante razones. De esta pretensión de convencer racionalmente extrae la ética discursiva las pretensiones universales de validez que son: la verdad de las proposiciones, la rectitud de las normas morales y la inteligibilidad o correcta formación de las expresiones simbólicas<sup>17</sup>. Son pretensiones *universales* porque se encuentran en toda situación de entendimiento y se convierten, por ello, en presupuestos pragmáticos universales que se encuentran en la base del lenguaje. En palabras de Habermas:

“Todo aquél que trate en serio de participar en una argumentación no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmáticos-universales que tienen un contenido normativo: el principio moral puede deducirse entonces del contenido de

---

<sup>16</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1987, p. 27.

<sup>17</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 29.

estos presupuestos de la argumentación con tal que se sepa qué es eso de justificar una norma de acción.”<sup>18</sup>

Sobre esta concepción o teoría de la acción comunicativa, Habermas elabora junto a Apel una ética que pueda ser universalizable. Lo novedoso de esta propuesta es que la racionalidad no sólo se encuentra en la capacidad de las personas para lograr acuerdos, sino que los comportamientos referidos al mundo de los valores y las normas también pueden ser racionales, que es el mundo por el que se va a transitar a partir de ahora. Un ámbito, el práctico, en el que las pretensiones de validez varían bien poco, ahora se trata de criterios de rectitud normativa y de veracidad, entendida como sinceridad.

Se descubre en esta propuesta de razón comunicativa el criterio que necesitábamos para construir sociedades más justas y un entorno natural más digno. Y esto es posible porque las acciones sociales dependen de procesos de entendimiento que son susceptibles de ser consensuados. Y el criterio aportado por la ética discursiva afirma que serán racionales sólo aquellas que permiten interacciones regidas por un consenso comunicativamente alcanzado por los participantes mismos<sup>19</sup>.

Ése es el motivo por el que a partir de ahora el objeto de análisis serán las pretensiones o las exigencias que se tienen con respecto al medio ambiente. Porque, no se trata de analizar actuaciones, normas o principios, sino de analizar las exigencias que determinados movimientos sociales, conocimientos científicos o culturas mantienen con respecto al medio ambiente. Con el criterio de la ética discursiva se mantendrá que tales exigencias serán válidas o legítimas no porque hay un acuerdo sobre ellas, sino que hay acuerdo precisamente porque existen razones para concederles validez<sup>20</sup>.

En resumen, la primera de las ventajas de elegir como marco conceptual a la ética discursiva para dar una respuesta a la problemática ambiental —es decir, a las normas, juicios y repercusiones de las actuaciones humanas con consecuencias en nuestro entorno natural— es porque ofrece un criterio que orienta la conducta humana a la hora de analizar las consecuencias ambientales que conllevan sus comportamientos, saberes, creencias o ideas. Un criterio que en tanto que instancia de control se convierte

---

<sup>18</sup> J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 102.

<sup>19</sup> Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, op. cit., p. 434.

<sup>20</sup> Cf. T. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, op. cit., p. 29.

en principio regulativo<sup>21</sup>. Y como quiere orientar a toda la humanidad, no dirige la conducta especificando lo que está bien o mal, lo que es correcto o incorrecto, lo que es justo o injusto, sino que orienta porque permite identificar propuestas ambientalmente justas, diferenciándolas de otras propuestas “seductoras”, pero que sólo en apariencia parecen justas, cuando en realidad nos alejan del horizonte de la justicia social y ambiental.

La segunda de las ventajas se encuentra en que ofrece un procedimiento concreto de cómo caminar hacia ese horizonte o principio regulativo. Señala los pasos que se deben seguir en orden a conseguir que ese horizonte pueda alcanzarse. Y es que no solamente es necesario saber cuándo se está ante una exigencia ambiental legítima — criterio crítico—, sino también cómo alcanzar decisiones con repercusión en nuestro entorno natural que sean justas. A tal efecto, la ética discursiva aporta un procedimiento, el discurso práctico que garantiza que el proceso sea de máxima racionalidad. Para garantizar que los acuerdos alcanzados sean racionales, es decir, se acerquen al sentido máximo de humanidad, este discurso debe asegurar la simetría, la inclusión y la reciprocidad de los participantes en él. Para ello se deben respetar una serie de *reglas de tipo lógicas y semánticas*: evitar la contradicción, estar dispuesto a utilizar un predicado *f* a un objeto *a*, siempre que aparezca con el mismo significado, o no utilizar la misma expresión con diferente significado<sup>22</sup>. Y básicamente una serie de *reglas pragmáticas de la argumentación*: que consisten en una serie de condiciones para lograr un acuerdo motivado racionalmente, a saber, todo sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en el discurso; todo sujeto puede cuestionar toda afirmación que se haga en el discurso; todo sujeto puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades; a ningún sujeto se le puede impedir sus derechos, que se establecen en estas reglas, mediante la coacción interna o externa al discurso.<sup>23</sup>

En este apartado se ha pretendido aportar las razones que permiten la apuesta por la ética discursiva como enfoque clave para poder realizar una reconstrucción de una ética ecológica entendida como ética aplicada. El criterio y el procedimiento aportado

---

<sup>21</sup> Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, op. cit., p. 204.

<sup>22</sup> Cf. R. Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, pp. 184 y ss.

<sup>23</sup> Cf. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., pp. 112-113.

servirán a lo largo de este trabajo para buscar y encontrar actuaciones humanas social y medioambientalmente compatibles.

## **2.2. La preocupación por la humanidad en su conjunto**

La pregunta a continuación es si la apuesta por la ética discursiva es realmente la más adecuada para dar una respuesta al problema ambiental y a la preocupación por la humanidad en su conjunto, porque este trabajo transitará en algunas ocasiones a través de unos territorios más específicamente ecológicos y “aparentemente” no éticos. Sin embargo, aunque el objeto de estudio serán las exigencias ecológicas, y para ello se hablará de las consecuencias de las actuaciones humanas en el entorno natural, se sigue haciendo ética, es decir, continúa la preocupación por el ser humano. Y la ética discursiva también ofrece a tal respecto otra ventaja, precisamente por su efectiva preocupación por el ser humano.

Esta teoría ética surge a comienzos de los años setenta como una transformación postmetafísica de la ética kantiana<sup>24</sup>. Y del mismo modo que la ética kantiana intentó en el siglo XVIII dar una respuesta a la necesidad de instaurar un “orden de paz y un orden jurídico cosmopolita”, hoy, con el paso del tiempo, la ética se ha visto obligada a asumir más retos, que son los que se engloban bajo la propuesta de una ética de la responsabilidad mundial, que tiene que hacer frente también a una crisis global como la ecológica<sup>25</sup>.

Lo cierto es que esta ética comenzó llamándose ética de la comunicación, pero actualmente el propio Apel prefiere la denominación de ética discursiva por dos motivos: primero porque “discurso” remite a una forma especial de comunicación —el discurso argumentativo— como un medio de fundamentación concreta de las normas; y, segundo, porque el discurso argumentativo, y no otra forma de comunicación, contiene

---

<sup>24</sup> Cf. K. O. Apel, “Ética del discurso” en M. Moreno Villa (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997, pp. 461-468.

<sup>25</sup> Como el propio Apel reconoce en K. O. Apel, *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*, Eumo, Universitat de Girona, Girona, 1999, p. 95.

el “a priori racional de fundamentación para el principio de la ética”<sup>26</sup>. Veamos qué significa esta última afirmación.

Para esta ética contemporánea el discurso es el único lugar desde donde cabe enfrentarse al reto de una responsabilidad solidaria “por las consecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres —como, por ejemplo, la aplicación industrial de la ciencia y de la técnica— y de organizar esa responsabilidad como praxis colectiva”<sup>27</sup>. El individuo sólo, es decir, una razón monológica, no puede dar cuenta de esta problemática. La ética de Apel y Habermas muestra como por medio del discurso argumentativo sí es posible fundamentar normas morales y jurídicas susceptibles de consenso, que son las únicas que hoy pueden dar respuesta en un mundo globalizado. Y esta pretensión no sólo es un ideal, sino que tiene una traducción real en la red creciente, a escala mundial, de diálogos y conferencias, comisiones y consejos, en todos los niveles de la política nacional e internacional<sup>28</sup>.

Las conferencias internacionales como las de Estocolmo en 1972, la de Río de Janeiro en 1992 o la cumbre de Kyoto en 1997 son una buena muestra de que en el tema ambiental de muy poco sirven las decisiones tomadas no colectivamente, no internacionalmente. Porque la contaminación, las migraciones, la deslocalización de empresas, etc. son cuestiones globales que necesitan soluciones globales. Es cierto, que la mayoría de las decisiones tomadas en esas conferencias internacionales no cumplen las condiciones de un diálogo ideal, porque no están representados todos los afectados, porque se han logrado por medio de negociaciones y no de consensos, porque no todos cumplen con lo que prometieron, por mencionar algunas de sus carencias. Pero lo importante es que la ética del discurso ha aportado un criterio que permite discernir que no son totalmente correctos, a la vez que ofrece un procedimiento para que en el futuro tales acuerdos se acerquen progresivamente a las condiciones ideales del discurso, que Apel llama *comunidad ideal de comunicación* y Habermas *situación ideal de habla*.

Precisamente porque la crisis ecológica nos enfrenta ante unas consecuencias que no son de un grupo humano o de una cultura, sino de la humanidad en su conjunto, la ética contemporánea se ha visto obligada a ampliar sus objetivos y fines. El objetivo

---

<sup>26</sup> K. O. Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 147.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 148.

<sup>28</sup> Cf. K. O. Apel, “Ética del discurso” en *op. cit.*, p. 465.



último sigue siendo el mismo que el de toda la ética: la preocupación por el ser humano, pues si intenta dar respuesta a la amenaza de guerra nuclear o a la crisis ecológica, es porque se trata de problemas que conciernen a la humanidad en su conjunto. En este sentido, la nueva situación de la humanidad ha obligado a replantear la extensión de las tareas de la ética, antes de dimensión individual y local. Hoy es necesario también contemplar responsabilidades colectivas y globales.

De ahí el objetivo de Apel de plantear una macroética como una ética global<sup>29</sup>. Se trataría de una propuesta de ética universal que sirva para la creación de “un nuevo orden de interacción humana que podría llamarse un proceso de globalización de segundo orden” y que pueda servir al desafío del fenómeno de globalización de primer orden —económica, financiera, tecnológica, etc. La propuesta es interesante, pues contempla la doble cara del proceso de globalización. Generalmente se atiende más a su versión económica y tecnológica con repercusiones más negativas —crisis ambiental, pobreza, guerras, etc.—, pero, también cabe otro proceso de globalización el de los ámbitos con repercusiones positivas —ampliación de la concienciación ambiental, derechos humanos, etc. La macroética según Apel podría fundamentar una responsabilidad de alcance planetario precisamente porque utiliza un concepto de racionalidad comunicativa. Sólo esta racionalidad puede tener un alcance universal y solidario; y sólo esta razón puede fundamentar, es decir, dar cuenta de los fines que deben guiar una vida humana racional.

Sin embargo, no se puede obviar que precisamente esta ventaja de apostar por la ética discursiva —por los seres humanos y su racionalidad discursiva— conlleva un primer grupo de problemas que habrá que hacer frente desde una ética ecológica. Una serie de interrogantes como: ¿puede una ética antropocéntrica dar cuenta de una realidad no humana, como es el medio ambiente? ¿Puede una propuesta ética que se fundamenta

---

<sup>29</sup> Como ejemplos algunos textos donde Apel muestra esta preocupación. Apel, K. O, “Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia” en *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986; K. O. Apel, “La situación del hombre como problema ético” en K. O. Apel et alres *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 23-45; K. O. Apel, “¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral postconvencional desde la perspectiva específica alemana” en K. O. Apel / A. Cortina / J. De Zan / D. Micheleni (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp.70-117; K. O. Apel, “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en op. cit.; K. O. Apel, ¿Necesitamos en la actualidad una ética universalista, o estamos ante una ideología de poder eurocéntrica? en D. García-Marzá / V. Martínez Guzmán (eds.), *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993, pp. 9-17; K. O. Apel, *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*, op. cit., 1999.

en las competencias comunicativas dar cuenta de otros seres no racionales, de otros seres que no poseen esta capacidad comunicativa? ¿Puede, como el propio Habermas reconoce, ofrecer una responsabilidad ambiental cuando su teoría contempla sólo a los seres humanos como destinatarios de su ética? Cuestiones que Habermas se plantea en la siguiente pregunta:

“Igual de difícil resulta responder a la cuestión básica de la ética ecológica: ¿Cómo se las ha una teoría que se limita al círculo de destinatarios que representan los sujetos capaces de lenguaje y acción, con la vulnerabilidad de las criaturas que no hablan?”<sup>30</sup>

No es el momento ahora de contestar a estas “aparentes” limitaciones de la ética, pues antes hay que transitar otros caminos para dar cuenta de las potencialidades de la propuesta, pero al menos se puede ofrecer un adelanto. Se trata de dificultades no esenciales, porque a pesar del antropocentrismo, o mejor dicho, gracias a su antropocentrismo se descubren en la propuesta discursiva las siguientes ventajas que sólo quedan señaladas, pues se desarrollarán a lo largo del trabajo.

Primero, su concepción del ser humano como un ser con potencial capacidad de comunicación que le da el derecho a ser considerado como interlocutor válido en cualquier tipo de decisión o práctica que le afecte. Y las decisiones respecto al medio ambiente le afectan siempre de un modo directo o indirecto, es decir, a las actuales generaciones o a las futuras. Junto al presupuesto de que todo ser humano tiene competencia comunicativa, se acepta otra idea que resultará fructífera, como es la idea de Mead, según la cual somos lo que somos por mediación de nuestras relaciones con los otros. Porque aunque la preocupación de la ética sean los seres humanos, la causa de la universalidad de los juicios morales es la sociabilidad de los seres humanos. El ser humano se constituye en sociedad y en una sociedad que hoy es global tiene que dar cuenta de su responsabilidad respecto al medio ambiente, porque solamente la voz de todos es la voz universal<sup>31</sup>.

Segundo, su teoría de los intereses humanos también será clave en orden a buscar un medio ambiente sano como un interés común. Si bien es cierto que los humanos no podemos comunicarnos con el entorno natural, sí podemos en sociedad y con nuestras potencialidades comunicativas llegar a un consenso por el cual el medio ambiente se convierte en un interés universalizable o generalizable a toda la humanidad

---

<sup>30</sup> J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 128.

<sup>31</sup> Cf. G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1972.

actual y futura. Es decir, el medio ambiente forma parte del discurso como objeto del diálogo, como objeto de discusión en conflicto de intereses y como objeto acerca del cual nos comunicamos. En un diálogo concreto en el que se trata de alcanzar una decisión que va a afectar al medio ambiente o a los intereses ecológicos de las generaciones futuras se trata de buscar un equilibrio no sólo de intereses sino también de poder y de responsabilidad, porque en este tema todos somos responsables, pero ni todas las personas, ni todas las organizaciones, ni todos los estados tienen el mismo poder, por tanto, la misma responsabilidad.

Y, finalmente, el presupuesto ético de autonomía de los seres humanos, según el cual éstos tienen que asumir su propia vida, asumir las responsabilidades de las consecuencias de sus actuaciones pasadas y presentes y de las decisiones que tomen en el futuro, porque cuando las repercusiones afectan al medio ambiente, está en juego un interés que es de todos y donde todos deben decidir como interlocutores válidos un asunto universalizable como es el entorno que nos rodea.

### **2.3. Limitaciones y posibilidades de la ética discursiva**

Una vez garantizado que el objetivo de este trabajo —una respuesta ética a los problemas ambientales— coincide con la finalidad de la ética —una preocupación por la humanidad—, sigue planteándose un interrogante ¿puede una ética que se caracteriza como deontológica, universalista y procedimentalista asumir esta responsabilidad mundial? El interrogante hace referencia a la dificultad que tiene una ética procedimental para abordar conceptualmente un problema como el ambiental que necesita hablar de valores, necesidades, intereses, etc. La duda inicial es, por tanto, plantear el acierto o el error de la elección, porque cada una de las características que definen la ética discursiva puede constituir el germen de una posible crítica. Veámoslas más detenidamente.

Respecto a su carácter *deontológico*, hay que decir que no se puede entender como se ha interpretado tradicionalmente la teoría kantiana, a saber, como ética que determina la bondad o maldad de la norma en sí misma sin tener en cuenta las consecuencias que se seguirían de su puesta en vigor. Hoy en día, no tiene sentido una ética no consecuencialista incapaz de responder a la preocupación por los seres

humanos, por los efectos que en el medio ambiente han generado la ciencia y la tecnología humana, la economía globalizada o la actual forma de vida consumista.

Como afirma Adela Cortina, actualmente el criterio para distinguir entre éticas deontológicas y teleológicas consiste en descubrir a cuál de los dos lados del fenómeno moral dan prioridad: a lo justo o a lo bueno<sup>32</sup>. Y efectivamente, la ética discursiva se propone diseñar el marco de justicia que en una sociedad funcionaría como las coordenadas que señalan lo que es correcto, lo que es universalmente exigible, por racional. Lo bueno será tarea individual o grupal, pero no de una ética que quiere ser para toda la humanidad. La primera limitación ha devenido en una posibilidad: pues la prioridad de lo justo sobre lo bueno es una apuesta por la humanidad entera y el medio ambiente es un contenido posible dentro de ese marco de justicia.

Precisamente porque quiere ser *universalista*, porque quiere que sus propuestas sean universalizables, no puede convertirse en una ética material o sustancial. Una ética procedimental no se ocupa de los contenidos, de las normas válidas, sino del procedimiento que hay que seguir para discernir si una norma es moralmente válida o, en nuestro caso, qué exigencias ambientales son racionalmente válidas, por universalizables. El procedimiento constituye, como *idea regulativa*, una medida racional crítica que logra en la formalidad la intersubjetividad buscada. La diferencia entre el imperativo categórico kantiano y el procedimiento de la ética discursiva es que la formalidad del primero está entendido desde presupuestos logicistas, mientras que con la propuesta contemporánea la racionalidad se ha transformado en dialógica.

Y es que los imperativos, desde el giro lingüístico-pragmático no vienen diferenciados por su forma lógica, sino, por la fuente de la obligatoriedad que es la *exigencia de universalidad*<sup>33</sup>. Ahora formal se ha convertido en procedimental, porque es la posible aceptación de todos los sujetos afectados —y no la forma lógica— lo que garantiza la moralidad o no de los acuerdos, la legitimación o no de las normas, en definitiva, la justicia o no de las exigencias ambientales que se pongan en cuestión a lo largo de este trabajo. Porque la ética dirige su atención hacia las estructuras lingüísticas que hacen posible los procesos de socialización, y muestra cómo esas estructuras

---

<sup>32</sup> Cf. A. Cortina, “Fundamentación de la ética” en M. Moreno Villa (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, op. cit., pp. 448-449.

<sup>33</sup> Cf. D. García-Marzá, “Deber” en A. Cortina (dir.), *10 palabras claves en ética*, Verbo divino, Navarra, 1994, pp. 87-88.

contienen un núcleo universal, también llamado punto de vista moral. Otra posibilidad se deriva de la segunda aparente limitación, pues “universalista” no significa que la ética ecológica proponga unos principios con contenido para toda la humanidad, sino que una ética ecológica con pretensión universalista aporta razones universales que puedan servir para solucionar un problema global.

Por tanto, la aparente limitación del *procedimentalismo* de la ética discursiva se ha convertido en generadora de posibilidades porque ofrece *el punto de vista moral*, el punto de vista que pone a toda la humanidad como horizonte de la ética. Pero aún así, cabe señalar otro problema, porque si la validez moral se centra en el procedimiento a seguir, el límite entre el derecho y la moral se difumina. Sin embargo, es posible afirmar que la confusión es sólo aparente, ya que el problema desaparece cuando se distinguen dos niveles el de la fundamentación y el de aplicación. Porque el hecho que se exija que se den discursos reales, no implica “una disolución de la moral en la regla, más o menos controlada jurídicamente, de las mayorías”<sup>34</sup>. Es decir, la ética discursiva no sólo señala cómo lograr el horizonte, sino que exige que los discursos reales se adecuen a los ideales y critica cuando los acuerdos alcanzados no cumplen la máxima racionalidad exigida por el principio del discurso. Por eso Habermas insiste en que hace falta, además del criterio contrafáctico, complementar la moral por el derecho positivo, a saber, exigir procedimientos institucionalizados para garantizar las limitaciones del discurso moral: “Creación de condiciones sociales en que sea posible desarrollar discursos prácticos, es decir, en que se puedan obtener discursivamente ideas y convicciones morales y tornarlas eficaces en la práctica.”<sup>35</sup> De otro modo, Apel afirma esta idea al considerar las dos estrategias en las que se divide la parte B o segunda tarea de la ética: la estrategia de emancipación que exige la realización progresiva de las condiciones ideales, y la estrategia de conservación, la encargada de mantener que las condiciones reales existentes para tal realización<sup>36</sup>. Así pues, la aparente tercera limitación genera la posibilidad de la ética ecológica, si se la entiende como una ética aplicada, porque puede aportar además de un principio procedimental de

---

<sup>34</sup> D. García-Marzá, “Ética discursiva, ¿moral o derecho? *Sistema*, 101, marzo 1991, p. 60.

<sup>35</sup> J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 128.

<sup>36</sup> Cf. K. O. Apel, “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia” en K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, op. cit, pp. 409-410.

responsabilidad ecológica una serie de supuestos no formales que hagan posible su aplicación.

#### **2.4. Dificultades de la ética discursiva para plantear una ética ecológica entendida como ética aplicada**

Sin embargo, y a pesar de las ventajas y las posibilidades que nos ofrece esta teoría ética, cabe reconocer que esta ética universalista será en ocasiones una limitación en este trabajo que es de ética aplicada porque, a mi juicio, en este terreno ya no puede servir sólo un procedimiento de justicia, pues también hay que trabajar con cuestiones ambientales concretas y parece difícil lograr normas universalizables cuando se trabaja con el material de lo concreto<sup>37</sup>. Y es que el punto de vista moral es un criterio contrafáctico, un criterio ideal que marca el horizonte, pero para plantear una ética ecológica que dé una respuesta al problema ambiental en toda su complejidad, tal criterio no es suficiente.

Las cuestiones ambientales tienen que ser contrastados discursivamente no sólo en discursos sobre justicia —clave de las éticas procedimentales— sino también en diálogos racionales sobre la vida buena, el bienestar o la calidad de vida. Sin embargo, a pesar de que la ética discursiva ha insistido, junto a la necesidad de alcanzar consensos en cuestiones de justicia, en la posibilidad de alcanzar acuerdos en asuntos de la vida buena, el propio Habermas reconoce las limitaciones de una ética de estas características: “Toda ética deontológica, y a la vez cognitivista, formalista y universalista, debe su concepto relativamente riguroso de moral a enérgicas abstracciones”<sup>38</sup>. Veamos más detenidamente la postura de Habermas y de Apel ante la posibilidad de la aplicación de la ética.

---

<sup>37</sup> Habermas no es ciego ante las cuestiones que se llaman de vida buena. Actualmente la ética tiene que reflexionar sobre problemas que han logrado incluso poner en cuestión la autonomía de los seres humanos y, por tanto, la autocomprensión ética de la especie humana. Este es el objetivo de su libro: J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2001.

<sup>38</sup> J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 127.

### 2.4.1. J. Habermas: la ética aplicada como un concepto límite

Habermas reconoce que su teoría no puede servir para los problemas y dilemas que plantea la ética ecológica porque la ética discursiva se limita el círculo de los seres humanos que son los únicos sujetos capaces de lenguaje y acción<sup>39</sup>. A pesar de que en su última etapa sí permite una fundamentación para nuestra responsabilidad para con los animales —como veremos más detenidamente en el sexto capítulo— su conclusión es que los conocimientos de la moral universalista tienen pocas esperanzas de ser llevados a la práctica<sup>40</sup>.

El problema, a mi juicio, es que Habermas sitúa el tema ambiental, junto a otros temas del mundo de la vida, en el terreno de la eticidad y no de la moral. Habermas entiende que la eticidad es cultural —nivel de las normas convencionales y de las formas de vida— mientras que sólo la moral es universal —postconvencional, universalizable. Pero la ética aplicada ecológica que se necesita, aunque es cierto en terminología de Habermas que se encuentra en los discursos éticos, debe ser posible también en los discursos morales, es decir según el autor, en la perspectiva en la que puedan estar representados todos<sup>41</sup>.

Otro problema del planteamiento habermasiano en el tema de la aplicación es que aporta una definición muy estricta de ámbito moral. Al centrarse exclusivamente en cuestiones de justicia no abre las puertas a los temas de la vida buena, lugar donde hay que aplicar los principios que se descubran<sup>42</sup>. Como él mismo reconoce: “Una teoría moral que obedece a planteamientos deontológicos y que se concentra en cuestiones relativas a la justicia compra la presunta validez universal de los juicios morales al precio de una estrecha noción de moral.”<sup>43</sup>

Pero eso no significa que nos encontremos ante una ética totalmente alejada de los intereses de los participantes, al contrario, el programa teórico de Habermas insiste que en el discurso argumentativo moral es necesario incluir el mayor nivel de información posible y reconocer intereses de todos los afectados presentes, ausentes y

---

<sup>39</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 128.

<sup>40</sup> Cf. J. Habermas, “Moralidad y eticidad. Problemas de la ética discursiva” *Teorema*, XIV, p. 233.

<sup>41</sup> Cf. J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 132.

<sup>42</sup> Cf. S. Benhabib, “Una revisión del debate sobre las mujeres” en *Isegoría, Revista de Filosofía moral y política*, Madrid, CSIC, n. 6, 1992, pp. 37-63.

<sup>43</sup> J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 224.

futuros como supuesto trascendental de un diálogo racional. O por continuar con sus palabras:

“Pero con ello no relega en modo alguno las cuestiones de la vida buena o no malograda a un ámbito situado más allá de la discusión racional. Únicamente tiene que afirmar que, a diferencia de las argumentaciones morales, los debates éticos siempre están inmersos, ya de antemano, en el contexto de las tradiciones de una forma de vida que deja su impronta en la identidad y que ya ha sido aceptada previamente. Los juicios morales se distinguen de los éticos solo por su grado de dependencia del contexto.”<sup>44</sup>

Y el problema tampoco está en que su ética se reduzca al ámbito de las relaciones interpersonales, de sujetos racionales que pueden responsabilizarse de sus actos y entre los que se da una relación de reciprocidad igualitaria y libre. Es un inconveniente, porque al basarse en el principio de la reciprocidad será más difícil la justificación de nuestra responsabilidad hacia otros seres vivos que no puedan correspondernos; pero no es una limitación total, como veremos con la solución aportada por Apel. El problema para este trabajo, que pretende justificar una ética ecológica entendida como ética aplicada, es que Habermas niega a la ética la tarea de aplicación, tarea que deja en manos de otros ámbitos como el derecho. Y así niega la posibilidad de que la ética pueda responder a la problemática ambiental<sup>45</sup>.

Para McCarthy en el caso de Habermas nos encontramos ante *un concepto límite* de la ética comunicativa.<sup>46</sup> En este sentido nos encontraríamos ante un concepto crítico que señala los límites del discurso universalista. Pero no tiene por qué ser así, como veremos a continuación con Apel y otros defensores de la ética discursiva.

#### **2.4.2. K. O. Apel: las dos partes de la ética**

El interrogante sigue abierto, ¿sirve una ética procedimental para una propuesta de ética ecológica entendida como ética aplicada? El propio Apel plantea este interrogante en el artículo “¿Límites de la ética discursiva?”<sup>47</sup> donde se posiciona frente

<sup>44</sup> *Ibíd.*, pp. 224-225.

<sup>45</sup> Cf. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, op. cit., p. 128; J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., p. 33.

<sup>46</sup> T. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, op. cit., p. 162.

<sup>47</sup> K. O. Apel, “¿Límites de la ética discursiva?” en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 233-262.



a Habermas que en ese momento se pregunta si la razón práctica a la hora de aplicar normas justificadas a situaciones específicas, no tendría que abdicar a favor de una razón prudencial, íntimamente ligada al contexto. Por el contrario, Apel acepta que uno de los límites de la ética discursiva, en tanto que cognitivista, es la libre decisión de la voluntad, es decir, la decisión última a favor de un principio de lo bueno. Pero sí es capaz de fundamentar “el mecanismo mediador entre el principio formal y las normas materiales” haciendo con ello referencia a una bidimensionalidad de la ética discursiva.<sup>48</sup> Este “mecanismo mediador” será la clave que permitirá continuar en la tarea de la justificación de la ética aplicada ecológica.

Esto no significa renunciar a lo que ambos filósofos no han dejado nunca de defender, el hecho de que es a los seres humanos —los discursos de los afectados— a los que les corresponde la tarea de plantear los contenidos de esta moral cognitivista, formalista, universalista y deontológica. Nuevamente una limitación abre posibilidades, porque el principio formal de la ética, según el cual todas las cuestiones discutibles entre interlocutores, las discrepancias, los conflictos, etc. deberían decidirse mediante argumentos consensuales, no implica la eliminación total de los contenidos. En primer lugar, porque parte de ellos: “de la falibilidad de todas las hipótesis empíricas en el más amplio sentido y pretende abrir también en el ámbito de la ética —de la responsabilidad— un espacio lo más amplio posible a la corregibilidad de la experiencia humana.”<sup>49</sup> Pero además, porque la ética discursiva no menosprecia las cuestiones de la vida buena o el bienestar de la comunidad. Y es que se trata de una ética de la intención, pero también de una ética de la responsabilidad y esto es posible porque dentro del principio formal de la ética se encuentra el pensamiento teleológico<sup>50</sup>. Esta idea abrirá la posibilidad de ocuparnos en lo que sigue de nuestra responsabilidad ante el medio ambiente.

Apel reconoce la dificultad de la aplicación de la ética discursiva, es decir, del tránsito histórico a la aplicación o el problema de la “exigibilidad de la moral”. Problema que no puede resolverse “remitiendo a la función normal del juicio o de la *phrónesis* a la hora de aplicar la moral en las situaciones”, porque, entre otras razones,

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pp. 233-235.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 238.

<sup>50</sup> Por motivos analíticos, se analizará más detenidamente en el capítulo sexto esta diferenciación weberiana y la posición de Apel respecto a la responsabilidad y las posibles aportaciones para una responsabilidad ecológica.

no podría satisfacer las “exigencias de una macroética de la responsabilidad de las consecuencias y subconsecuencias de la ciencia y de la técnica, como la nacida hoy, por ejemplo, ante la crisis ecológica”.<sup>51</sup> Pero la ética formal discursiva, a diferencia de la ética formal kantiana, sí proporciona el principio de una ética de la responsabilidad, porque invita a los individuos a participar en discursos reales en los que pueda alcanzarse el mejor acuerdo posible sobre los intereses reales y una orientación empírica óptima sobre las consecuencias y subconsecuencias de seguir las normas.

La versión de Apel de la ética del discurso sí permite iniciar el planteamiento de una ética ecológica como ética aplicada; en primer lugar, porque junto al principio de universalización propone otros principios que delimitan a éste en orden a que pueda convertirse en un principio de responsabilidad; y, en segundo lugar, porque distingue en la ética una parte B que se ocuparía de la aplicación de los principios previamente fundamentados en la parte A. Veamos esta distinción más detenidamente, siguiendo distintos pasos.

El principio de universalización (U) de la ética del discurso, según el cual, sólo pueden considerarse válidas aquellas normas que puedan obtener el consentimiento de todos los afectados posibles como participantes de un discurso práctico, debe ser complementado por un *principio de complementación* (C) que funciona como una idea regulativa para la realización aproximativa de las condiciones de aplicación de (U). Con sus palabras: “El principio (C) responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes; de colaborar en su propia superfluidad.”<sup>52</sup>

El principio de complementación se convierte así en un principio de acción que guía al ser humano “en aquellas situaciones en que no puede (no debe) obedecer al imperativo de la ética discursiva (...) porque con ello pondría en peligro, por ejemplo, la seguridad del sistema de autoconservación que se le había confiado”.<sup>53</sup> Precisamente en estas palabras de Apel, se sugiere que no son moralmente aceptables todos los medios para la realización progresiva de las condiciones de aplicación de (U), por eso, más adelante, afirma que “debería evitarse cuanto hiciera peligrar las condiciones naturales y

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, pp. 247 y ss.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 261.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 260.

culturales ya realizadas de la aplicación de (U).”<sup>54</sup> Más concretamente se refiere a la supervivencia de la comunidad real de comunicación que está en peligro ante la actual crisis ecológica.

La idea es interesante, pues, este principio de conservación restringe el carácter utópico del principio (C) sin convertirse en un único contenido del principio de responsabilidad. Se verá en este trabajo, como otros autores sí centran la responsabilidad ecológica en un principio de conservación, anulando o mermando el carácter utópico y emancipatorio que Apel contempla en el principio (C). Esta sugerencia de Apel será clave en la propuesta de ética ecológica de esta tesis, pues como en su pensamiento se apostará por el principio de universalización de la ética aplicada y por la responsabilidad por el medio ambiente, pero sin que esta responsabilidad hacia los seres no humanos y otros seres naturales implique una merma en la búsqueda de la emancipación de los seres humanos.

Pero además de la introducción del principio de complementación (C) al principio de universalización (U), la teoría de Apel permite la ética aplicada con su *distinción entre parte A y B de la ética*. Mientras la primera se ocupa de la fundamentación de lo moral, la segunda tiene por tarea elaborar el marco de aplicación de los principios descubiertos en la parte A. Esta parte B es la que le permite establecer un puente entre las cuestiones universales sobre la justicia y los contextos particulares de la vida buena<sup>55</sup>:

“...la ética discursiva como una ética de la responsabilidad primordial de todos los argumentativos como posibles copartícipes de discurso debe complementar su *parte A ideal*, que se caracteriza por el compromiso procedimental con el principio U, con una *parte B*, caracterizada por el compromiso de utilizar la *racionalidad estratégica al servicio de la moralidad*, y eso significa conforme al principio regulador a largo plazo

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 262.

<sup>55</sup> La distinción entre una parte A y parte B de la ética discursiva es una constante en las últimas obras de Apel. Señalada en “¿Límites de la ética discursiva?”, se desarrolla más en “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant”. En lo que sigue se utilizará las explicaciones que da en un artículo que aparece en una obra cuyo tema central es la ética aplicada: K. O. Apel, “Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva” en A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 191-218. Véase también: K. O. Apel, “¿Límites de la ética discursiva?” en *op. cit.*, pp. 260 y ss.; K. O. Apel “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en *op. cit.*, pp. 160 y ss.

de cambiar las condiciones de la interacción humana hacia la habilitación de soluciones discursivas a todos los problemas moralmente relevantes.”<sup>56</sup>

Desde el planteamiento de Apel, la ética ambiental podría constituir una ética tipo B cuyo objetivo sería lograr que lo bueno tuviera lugar, es decir, el diseño de las condiciones para que tengan lugar las soluciones a los problemas ecológicos. Nos encontramos con una parte en la que es necesario trabajar con contenidos del mundo de la vida, pero no cualquier contenido, sino aquellos que sean auténticamente racionales, es decir, los que pasen el test de la universalización. De momento la condición se nos ajusta a lo que necesitamos porque en materia ecológica son muchos los contenidos de buena vida, de valores, de virtudes, de calidad de vida, que en tanto que intereses comunes de toda la humanidad pueden ser universalizables.

Otra diferencia entre la parte A y la B es que la primera se trata de una *ética de la intención*, mientras que con la ética aplicada entraríamos más de lleno es lo que Weber denomina una *ética de la responsabilidad*. Esto nos permitiría encontrar un tipo de responsabilidad, tal como se viene exigiendo desde el principio en estas páginas, que sea capaz de atender las consecuencias que se siguen de las actuaciones y decisiones humanas que son las que en última instancia han llevado a la situación ambiental actual; una responsabilidad que junto a las exigencias en forma de derechos, sea clave para entender la crisis ecológica y para iniciar vías de solución. Se verá más adelante que no es suficiente cualquier tipo de responsabilidad, sino una global que se encontrará también en la interpretación discursiva<sup>57</sup>.

Así la búsqueda, hasta este momento de una ética ecológica podría plantearse, siguiendo a Apel, como una parte B de la ética. Si se entiende así, la ética ecológica tendría como objetivo señalar el marco de aplicación del principio de la ética del discurso en las cuestiones donde se decidieran asuntos con repercusión en el medio ambiente. De acuerdo con el autor, en esta ética ecológica entendida como parte B también sería necesario con frecuencia el uso de una racionalidad prudencial,

---

<sup>56</sup> K. O. Apel, “Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva” en op. cit., p. 196.

<sup>57</sup> La relación entre la ética de la responsabilidad y la ética de la intención no es de complementación, sino de inclusión, pero este tema se analizará con más profundidad en el capítulo sexto.

especialmente es en este tema donde el consumo y el actual modelo de vida han llevado a la actual crisis ecológica<sup>58</sup>.

No obstante, siguiendo a Adela Cortina, en mi opinión la parte B no debe caracterizarse siempre, como se explicita en la última cita, por el *compromiso de utilizar la racionalidad estratégica al servicio de la moralidad*. La racionalidad estratégica es necesaria en el campo de la ética política, económica o empresarial, pero es muy problemática cuando se utiliza exclusiva o mayoritariamente para el diseño de una ética ecológica, que además de justicia ambiental busca justicia social.

Con la distinción de Apel se han superado, de algún modo, las dificultades del proceder de la ética discursiva por abstracto, procedimental y sin contenido; ahora se ha tornado también un proceder interesado y *responsable*. En este sentido, se puede decir que la parte B constituye el puente que une los contenidos del mundo de la vida a la formalidad del principio de universalización. Pero, todo hay que decirlo, el puente ha sido posible porque el principio no es totalmente abstracto, si fuera así sería totalmente imposible aplicarlo.

La conclusión es que el principio del discurso —junto a la posibilidad abierta con la parte B de Apel— es necesario para comenzar a esbozar una ética ecológica, pero no es suficiente. Es necesario porque aunque el principio, “*Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión*”<sup>59</sup>, no sirve como una máxima para las actuaciones ambientales; sí es útil en la ética ecológica para justificar y validar exigencias ambientales, para poder convertirlas en normas morales y, fundamentalmente, porque permite hacernos ver cuáles de esas normas ocultan un “consenso solapante” y cómo lograr un auténtico consenso racional, es decir, “un posible consenso de todas las personas afectadas con respecto a los efectos probables de una obediencia universal de normas que podrían

---

<sup>58</sup> Cortina muestra que el consumo es un fenómeno mucho más complicado que lo que aparece a primera vista. Cuando desde ámbitos ecologistas se propone reducir o eliminar en gran parte el consumo humano, no se toma en consideración que el consumo, como afirma esta filósofa, “responde a motivaciones profundas, a creencias sociales, que se expresa en estilos de vida que afectan profundamente a la autoestima de las personas, a sus sentimientos de inferioridad y superioridad, a su idea de autorrealización, y que, gracias a la sagacidad del marketing, se ha convertido incluso en una forma de vida, interesantes por sí misma.” Cf. A. Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002, p. 14.

<sup>59</sup> K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, op. cit., p. 380.

proponerse en un discurso práctico.”<sup>60</sup> De acuerdo con Cortina, gracias a la distinción entre parte A y parte B cabe la posibilidad de aplicar el principio de la ética discursiva tan antropocéntrico a un ámbito tan aparentemente poco antropocéntrico como el de la ecología<sup>61</sup>.

Sin embargo, es insuficiente porque la ampliación apeliana tampoco permite tratar con normas concretas en contextos determinados y, por tanto, no permite dar una solución a la problemática actual. Una cuestión compleja que requiere hablar de valores, de virtudes, de sentimientos, de necesidades, de intereses no siempre universalizables, de vida buena, de contenidos, en definitiva.

### **3. Hacia una nueva ética del discurso: la Escuela de Valencia**

Si bien es cierto que la formulación apeliana de la ética discursiva permite la posibilidad de la ética aplicada, hay que reconocer que sigue presentando dificultades para el diseño de un marco de ética ecológica. No obstante, un grupo de autores como Adela Cortina, Jesús Conill y Domingo García-Marzá han facilitado que esta posibilidad sea una realidad. Aunque no se trate de una denominación oficial, en este trabajo se ha utilizado la denominación *Escuela de Valencia* haciendo referencia a los rasgos que les unen y a los que les diferencian de Apel y Habermas.

Desde mi punto de vista, estos autores han logrado superar, desde la propia teoría discursiva, algunas de las dificultades que esta propuesta ética genera. Los tres tienen en común, como continuadores del pensamiento de Apel y Habermas, la de asumir sus presupuestos, limar las dificultades y ahondar en la preocupación más aplicada de la ética. Aunque también preocupados por tareas de fundamentación y de tipo teórico, ofrecen aplicaciones de la ética discursiva a diferentes ámbitos de la vida social. Por eso es de justicia reconocer que no se hubiera logrado el objetivo principal de esta tesis —la posibilidad de diseñar una propuesta de ética ecológica sin abandonar

---

<sup>60</sup> K. O. Apel, “Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-transcendental y procedimental de la ética discursiva” en op. cit., p. 204.

<sup>61</sup> Cf. A. Cortina, “El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional” en A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, op. cit., p. 30.

la perspectiva discursiva— sin la orientación que de la ética del discurso hacen estos filósofos.

### **3.1. Superación de algunas dificultades de la ética discursiva: A. Cortina**

#### **3.1.1. Aportaciones en el ámbito teórico: ética cívica**

Adela Cortina, impulsora de esta nueva ética del discurso, incorpora en su propuesta algunos datos que le diferencia especialmente de Habermas, pero también de Apel, al que estaría filosóficamente más ligada<sup>62</sup>. Sus observaciones han logrado “enriquecer” esta teoría ética, superando algunas de sus limitaciones y eliminando el peligro de que la filosofía se disuelva en otras disciplinas<sup>63</sup>. Sus críticas denuncian el riesgo de que el procedimentalismo disuelva el fenómeno moral. A su juicio, las limitaciones de esta ética discursiva que es de origen kantiano encuentran su solución desde la propia ética kantiana.

El punto de partida de su reflexión es cuestionarse si realmente la ética discursiva ha podido superar “el presunto etnocentrismo de la filosofía kantiana”<sup>64</sup>. Una superación que se pretende con el paso del “yo pienso” kantiano, al “nosotros argumentamos”. Sin embargo, la autora se plantea si las reglas que hacen del discurso un discurso racional pueden ser también reglas de las que determinadas sociedades — para las que la igualdad de derechos constituye una norma moral y jurídica— piensan que prestan racionalidad a sus discursos. No obstante, para Cortina esta limitación no es tal, pues es una muestra más de que la razón es histórica y que el método trascendental que se ha utilizado es hermenéutico-crítico.

---

<sup>62</sup> Más cercana a Apel, pues comparte con él una fundamentación trascendental de la universalización de las normas correctas mediante el diálogo. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, op. cit.; A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit.; A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit.; A. Cortina, *Ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994; A. Cortina, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995; A. Cortina, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid, 1996; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997; A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998; A. Cortina, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001; A. Cortina, *Por una ética del consumo*, op. cit.; A. Cortina / J. Conill / A. Domingo / D. García-Marzá, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994.

<sup>63</sup> A tal respecto véase especialmente el capítulo 6 “Límites de una ética postkantiana de principios” en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, op. cit.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, pp. 185-189.

Esta idea suya será clave en este trabajo, pues se partirá de una conciencia moral de una sociedad concreta —la occidental— de una época determinada —desde finales del siglo XX—: la conciencia de crisis ambiental, la sensibilización respecto a los límites naturales del planeta y de los límites de nuestro actuar humano. Y de esta conciencia, se explicitarán las exigencias de racionalidad que tiene la sociedad civil, es decir, lo que se considere que sean las exigencias ambientales. Después será el momento de analizar si tales exigencias son racionales o no, universalizables o no, en definitiva, morales o no.

El segundo de los problemas que muestra Cortina hace referencia a que la ética del discurso pueda ocuparse de los asuntos humanos. A su juicio, no existe necesariamente esa limitación, y así la caracterización que el propio Habermas realizara de la ética discursiva como una ética modesta porque puede ocuparse de pocos temas que preocupan a la humanidad, se convierte en manos de Cortina en una ética que “con orgullo” se hace cargo de otras cuestiones al ampliar la tarea de la ética más allá del mero procedimiento para lograr normas correctas. Reconoce esta autora que el problema de centrar el interés ético en qué es aquello que hace correcta una norma deja poco margen para ocuparse de otros contenidos, pero la solución la encuentra una vez más en Kant, en su idea de “buena voluntad”. Es decir, a la hora de considerar cuándo y cómo se siguen normas correctas, no podemos despreciar la bondad de la intención, en definitiva “lo que hace moralmente bueno un móvil”<sup>65</sup>.

Esta idea de Cortina ha permitido en este trabajo la posibilidad de repensar el medio ambiente además de como una condición trascendental del diálogo, como una condición de vida buena. Dicho de otro modo, de pensar en la bondad de la intención de las exigencias ambientales. Y más allá centrar la ética ecológica no sólo en el procedimiento para lograr normas ambientalmente correctas, sino en la búsqueda de supuestos con contenido que tendrán que tenerse en cuenta cuando se discuta en procedimientos racionales cómo ser responsables ante el medio que nos rodea.

El siguiente problema de la ética discursiva lo encuentra Cortina en el hecho de que la moral puede convertirse en una forma deficiente de derecho<sup>66</sup>. Porque la moral como procedimiento queda reducida a un mecanismo de resolución de conflictos, pero además mucho menos efectiva, por ser más impotente que el derecho. En el fondo la

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, pp. 189-192.

<sup>66</sup> *Cf. Ibíd.*, pp. 192-205.



dificultad es más grave de lo que aparenta, porque lo que está en juego es el sujeto autónomo. Si se renuncia a lo específico de la ética frente al derecho, es decir, si la autonomía del sujeto se reduce a la exterioridad del procedimiento, eliminando toda la dimensión interior de la ética, a éste sólo le cabe aceptar como criterio último de lo moralmente correcto lo que decida fácticamente una comunidad real, o bien el sujeto debe recurrir al hipotético juicio de una comunidad ideal de argumentantes. En el primer caso, la autonomía de los individuos queda anulada, pero también en el segundo caso, puesto que no respeta lo que pueda pensar un sujeto autónomo. En definitiva, la autora señala el peligro que acarrea el olvido del sujeto autónomo.

Su advertencia ha permitido reflexionar sobre aspectos que podían permanecer ocultos, invisibles en el procedimiento discursivo. Lo que ha llevado en este trabajo de investigación a buscar en otros lugares —como el feminismo y el ecofeminismo— estas cuestiones olvidadas. Al investigar en estas teorías, se ha descubierto que más de la mitad de la humanidad puede no estar representado a la hora de discutir sobre un interés universalizable como el medio ambiente. Pero además, se corre el peligro no sólo de que se invisibilicen personas autónomas, sino incluso culturas enteras que al no tener una consideración “racional” —como la ética discursiva define— del medio ambiente, sus intereses dejan de tener cabida en un diálogo racional. No es el momento ahora de ahondar en estas cuestiones, puesto que constituyen la preocupación y la ocupación de los bloques siguientes. Está claro que en el *todos* exigido por la ética discursiva hay que garantizar que *todos* los afectados y *todos* los intereses estén representados. Pero ¿qué ocurre cuando existen impedimentos para que las mujeres puedan participar en diálogos reales? ¿O cuando esta mitad de la humanidad no puede explicitar sus intereses porque son considerados privados, no explicitables racionalmente? ¿O cuando culturas enteras que respetan el medio ambiente hasta unos límites envidiables no pueden entrar en el diálogo porque sus presupuestos no se ajustan a la “racionalidad procedimental” señalada?

Muy ligada a la deficiencia anterior, pero relacionada con el ámbito de la política, se encuentra la idea de Cortina que insiste que lo importante no es que el procedimiento culmine en el acuerdo sobre una norma, sino que lo esencial es “cultivar la actitud dialógica”<sup>67</sup>. Es decir, lo moralmente esencial no es sólo alcanzar la meta, sino

---

<sup>67</sup> *Ibíd.*, pp. 205-207.

recorrer el camino. Su idea, junto a la práctica diaria en las aulas, ha permitido desarrollar una propuesta de cómo lograr cultivar esa actitud dialógica. Ésta es la tarea propuesta para el último capítulo de este trabajo: replantear la educación como el medio para desarrollar la actitud dialógica.

Finalmente, Adela Cortina con el fin de evitar la falacia abstractiva que sólo tiene en cuenta la dimensión racional del ser humano y olvida la dimensión “tendente”, considera insuficiente la solución aportada por Apel y Habermas que encuentran el contenido de la moral en la consideración de los intereses humanos en juego en el diálogo. El problema consiste, a su juicio, en eliminar la dimensión de las virtudes del ámbito de lo moral, que son consideradas por los filósofos alemanes propias de los pueblos, pues se trata de elementos diferenciadores y no universalizables. Es cierto que la universalidad se consigue con la formalidad en el caso kantiano y con la procedimentalidad en el caso de la ética del discurso, pero la autora valenciana reconoce que “el cultivo de determinadas virtudes puede proponerse universalmente como necesario para incorporar un principio ético”<sup>68</sup>. Esta idea permitirá en este trabajo interpretar la educación para el desarrollo sostenible como educar a “ser sostenibles”, educar a “forjar un carácter sostenible”.

Después de explicitar algunas limitaciones y de elaborar propuestas de solución, Cortina propone en la última parte de *Ética sin moral* su superación con a) una teoría de los derechos humanos; b) una ética de virtudes y actitudes; y c) con una reflexión sobre la democracia participativa. Estas propuestas constituyen los rasgos esenciales de una propuesta personal que, siguiendo a Aranguren, ha llamado ética civil, ética cívica o ética de la sociedad civil. Definida como una ética de los ciudadanos, se ocupa de la moral que los ciudadanos de una sociedad pluralista ha de encarnar para que en ella sea posible la convivencia pacífica, dentro del respeto y la tolerancia. El objetivo de esta propuesta ética es la de formar un *ethos* democrático y tiene como principal característica la de ser una ética mínima, porque se ocuparía, en primer lugar, de explicitar los mínimos ya compartidos por los ciudadanos de las democracias occidentales y, en segundo lugar, de fundamentar tales mínimos. Mínimos que son el

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, pp. 207-215.

respeto a las tres generaciones de derechos humanos, el respeto de los valores de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad, y la importancia de una actitud dialógica<sup>69</sup>.

Siendo como es la principal exponente de la ética del discurso en España, pretende hacerse cargo de sus limitaciones. Con ello estaría incorporando, por decirlo de algún modo, algunos rasgos hispanos a una teoría de origen germánica. Es decir, aunque no ha abandonado la línea esencial de la teoría ética alemana, su versión le diferencia por dos rasgos fundamentales.

En primer lugar, su preocupación por algunas de las cuestiones tradicionalmente vinculadas a la “vida buena” —valores, actitudes, sentimientos, etc. Si bien sigue siendo una ética mínima, se ocupa de aportar un conjunto de principios morales, es decir, se trata de una ética mínima que permite las éticas de máximos. Su ética cívica sí intenta presentar un proyecto de vida feliz, pero no de tipo sustantivo, porque sólo puede procurar unos mínimos básicos para que cada uno pueda elaborar su proyecto de vida buena, pero ya ha adelantado algunos pasos hacia las éticas de máximos. Por eso, es una ética abierta a las cuestiones de aplicación, lo que lleva a la filosofía moral a que sea más práctica, más cercana a la vida cotidiana. En definitiva, nos encontramos con una ética cívica en la que se articulan mínimos de justicia y máximos de felicidad. No es que a Apel y Habermas no les preocupe la vida buena, pero lo cierto es que sus éticas no dan cuenta de ella<sup>70</sup>.

Y, en segundo lugar, Adela Cortina intenta que la ética discursiva no sea “tan modesta” limitándose a cuestiones de deber, sino que pretende que amplíe el campo de lo moral hacia cuestiones que tienen que ver con los bienes y con las virtudes. Con su ética cívica nos encontramos así ante una teoría postkantiana de la virtud, una propuesta de ética discursiva que vuelve a Kant y que recupera el concepto de bien, virtud y valor, desde los principios del deber kantiano<sup>71</sup>. De este modo, entiende que los principios tienen que complementarse con las metas, porque todas las actividades humanas

---

<sup>69</sup> A. Cortina, *Ética de la sociedad civil*, op. cit., p. 104. Otras obras en las que concreta su propuesta de ética cívica: A. Cortina, *Ética civil y religión*, op. cit.; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit.; A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, op. cit..

<sup>70</sup> Así, por ejemplo, recientemente Habermas reconoce su preocupación por estas cuestiones, pero continua definiendo el ámbito de lo moral como las cuestiones referentes a la convivencia justa. Cf. J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 57.

<sup>71</sup> Cf. A. Cortina, “Estudio preliminar” en I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. LXXXV.

persiguen metas dentro de una sociedad determinada que tiene una ética cívica determinada.

### 3.1.2. Propuestas en ética aplicada

Esta versión de la ética discursiva conlleva tanto una ampliación del ámbito de la ética como de las tareas asignadas a este saber práctico. Mientras que Apel y Habermas —con matices diferentes— entienden que la tarea fundamental de la ética es la fundamentación trascendental de lo moral, Cortina amplía a tres las tareas<sup>72</sup>:

- En primer lugar, la ética debe aclarar qué es el fenómeno de lo moral, porque lo moral, no es lo mismo que lo jurídico, lo político o lo religioso, objetos de estudio de los restantes saberes prácticos.
- En segundo lugar, debe fundamentar lo moral, que consiste en buscar las razones de por qué hay y por qué debe haberla o, en el caso de no encontrar buenas razones, decir por qué no existen.
- Y la tercera tarea, donde se muestra la originalidad de la nueva ética del discurso, consiste en aplicar los principios éticos descubiertos en el proceso de fundamentación a los distintos ámbitos de la vida cotidiana<sup>73</sup>.

La aplicación que une a la Escuela de Valencia les diferencia de Habermas y de Apel, porque la ética discursiva de estos autores está demasiado centrada en la justificación de las normas, descuidando así el momento de la aplicación que dejan en manos de los afectados, que son quienes tienen que enfrentarse a las cuestiones morales. Mientras Habermas entiende que las cuestiones de aplicación y motivación competen a una teoría de la sociedad, a la educación y la familia; Apel, como se ha dicho más

---

<sup>72</sup> Cf. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 164.

<sup>73</sup> Se puede decir que nuestra autora ha destacado en cada una de las tareas de la ética. Si bien sus primeras obras están más centradas en tareas de fundamentación, desde hace algunos años se ha dedicado especialmente a las tareas aplicadas. Se trata de un trabajo que no realiza solamente de un modo teórico-académico, sino que ha bajado al terreno de la vida cotidiana para poner en práctica la filosofía práctica. Sólo destacar a este respecto alguna de las áreas en las que trabaja activamente: es directora de la Fundación ETNOR (Fundación para la Ética de los Negocios y de las Organizaciones), organización en la cual también forman parte los otros componentes de la escuela levantina de la ética discursiva y su participación en diversas comisiones nacionales.

arriba, soluciona esta unilateralidad del fenómeno moral, con su parte B de la ética<sup>74</sup>. Sin embargo, los tres autores valencianos muestran que sin salirse del terreno de la ética discursiva, la ética puede dar cuenta de la vida cotidiana, es decir, es posible aplicar los principios descubiertos en el nivel de la fundamentación, o parte A de la ética, según la distinción de Apel. Y es que cada una de las éticas aplicadas —ética ecológica, bioética, ética empresarial, ética económica, ética de las profesiones, etc.— son “éticas que tienen en común la necesidad y el deseo de que en los distintos campos sean los afectados por las decisiones quienes tenga no sólo la última, sino también algo más que la última palabra”<sup>75</sup>.

Son varias las aportaciones de la propuesta de Adela Cortina con respecto al estatuto de la ética aplicada que se asumirán en este trabajo. En primer lugar, su propuesta de complementar el procedimentalismo discursivo con una ampliación de la parte B de Apel permitirá plantear una ética ecológica discursiva entendida como el diseño del marco de aplicación de un principio de responsabilidad ecológica.

También hay que reconocer una deuda con el esquema de trabajo que la autora propone para las éticas aplicadas. Siguiendo su propuesta este trabajo entiende que la ética ecológica tiene tres tareas: detectar exigencias ambientales —es decir, pretensiones que los seres humanos tenemos con respecto al medio ambiente—; fundamentar tales exigencias —aportando razones universalizables a las exigencias que sean morales— y visibilizar pretensiones que aparentemente son morales, pero que tras un análisis no lo son porque no se han podido encontrar argumentos que pueden ser universalmente aceptados.

Asimismo, señalar una deuda con su idea de utilizar la ética discursiva como marco conceptual coordinador. En este sentido se hará dialogar las diferentes propuestas de ética ecológica que se dan en el panorama contemporáneo, con el fin de lograr propuestas que puedan ser universalizables, en el sentido de que todos los afectados pudieran aceptarlas.

A continuación, destacar una vez más su crítica a la parte B de Apel, según la cual la racionalidad que prevalecería sería la estratégica, frente a la comunicativa que

---

<sup>74</sup> Cf. A. Cortina, “K. O. Apel sobre el tópico “filosofía, ¿para qué?” en *K. O. Apel, Una ética del discurso o dialógica*, Anthropos, n. 183, marzo-abril 1999, p. 43.

<sup>75</sup> A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 17. Así como el colectivo: A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, op. cit., pp. 13-44.

habría primado en la parte A. También, a mi entender, en ética ecológica no puede valer sólo la racionalidad estratégica. Esta racionalidad que puede ser necesaria en el ámbito de la ética empresarial, económica o política, resulta ser inadecuada cuando se usa exclusivamente en ámbitos como el que nos ocupa, la ética ecológica, como en el caso de la bioética, la educación o la moral cívica<sup>76</sup>.

Y finalmente, citar con sus palabras dos ideas que han guiado la fundamentación última de la propuesta de ética ecológica, que ahora no se puede desarrollar, pues es el objetivo del bloque III:

“las dos grandes intuiciones morales de nuestra época —la compasión por los individuos vulnerables y el cuidado de las redes sociales a las que deben su identidad y promoción— exigen dos actitudes a las que me he permitido denominar en alguna ocasión las “virtudes del socialismo pragmático: justicia y solidaridad”<sup>77</sup>

*Compasión y cuidado* serán dos coordenadas claves a la hora de diseñar la ética ecológica, junto a *justicia* y *solidaridad* los hilos conductores de este trabajo.

## 3.2. El punto de vista de la praxis

### 3.2.1. La necesidad de la razón experiencial

También Jesús Conill ha desarrollado un amplio y valioso trabajo en el ámbito de la ética aplicada, ocupándose especialmente de cuestiones de ética económica<sup>78</sup>. Asimismo es necesario reconocer en esta tesis doctoral una deuda con su versión

<sup>76</sup> Cf. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 174.

<sup>77</sup> A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., p. 196.

<sup>78</sup> Sin embargo, también hay que destacar sus aportaciones en otros ámbitos de la filosofía y la metafísica como sus primeras obras: J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997. Dentro de la ética aplicada ha publicado: J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004; J. Conill, *Marco ético-económico de la empresa moderna*, en A. Cortina / J. Conill / A. Domingo / D. García-Marzá, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994; J. Conill, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas” en A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, op. cit.; J. Conill, “De Adam Smith al <imperialismo económico>”, *Claves de razón práctica*, n. 66, Marzo 1996; J. Conill, “Ética del capitalismo”, *Claves de razón práctica*, n. 30, Marzo 1993; J. Conill, “Ética económica”, *Diálogo filosófico*, 26, 1993; J. Conill, “Sociedad de mercado: economía y ética” en D. García-Marzá / V. Martínez Guzmán (eds.), *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993.

discursiva, la más crítica dentro de esta teoría. Destacaría a tal efecto su insistencia en la hermenéutica y en la idea de una razón experiencial<sup>79</sup>.

Es cierto, que Apel tiene una concepción hermenéutica del lenguaje, porque es éste el elemento en el que se produce la apertura de sentido del mundo. El lenguaje como el horizonte de todo sentido posible es fundamental para entender toda la ética discursiva<sup>80</sup>. Pero Conill va más allá al incorporar el método de la hermenéutica, con lo que “se recupera ingredientes en ocasiones olvidados de la razón”. Nos presenta una razón experiencial más real e histórica, una razón que como él mismo reconoce se encuentra ya en la ética discursiva cuando trata de “igualdad de derechos”, de “afectados”, de “corresponsabilidad solidaria”<sup>81</sup>. Pero amplía el horizonte de la razón ética que, además de formal, quiere ser experiencial, porque ha incorporado el tiempo, o mejor dicho, como afirma Conill, “es tiempo”<sup>82</sup>. Esta idea permitirá en este trabajo hablar del futuro, de la responsabilidad hacia las generaciones futuras.

Su propuesta de ética discursiva-experiencial abre la mirada hacia los sentimientos y los valores, y reconoce que son las precondiciones —dadas en la experiencia— de todos los principios éticos. El autor propone junto a la intersubjetividad reflexivo-formal, una intersubjetividad vital “por la que se reconoce a los afectados, a los sujetos sufrientes desde ellos mismos y sus situaciones, en su cruda realidad, en su *Sitz im Leben*, en su lugar hermenéutico-vital, donde se vive, se experimenta, se palpa, se siente, el poder de lo real, al margen de cualquier interpretación manipuladora.”<sup>83</sup> Como se puede advertir, su propuesta de razón es más sensible a las situaciones vitales concretas de pobreza, miseria y opresión, contextos que son, a mi juicio, necesarios tomar en consideración en ética ecológica.

Esta razón experiencial contribuye a enriquecer la ética discursiva, no pretende disolverla. Y, en este trabajo permitirá que la propuesta de ética ecológica o la formulación del principio de responsabilidad ecológica se abra hacia una razón experiencial. Una razón que ha permitido analizar experiencias diferentes que de la naturaleza tienen otras culturas y visibilizar miradas más experienciales como las que

---

<sup>79</sup> Cf. Una razón que comienza a perfilar en su obra: *El enigma del animal fantástico*, op. cit. Véase especialmente bloque II: “Hermenéutica crítica de la razón experiencial”, pp. 135-197.

<sup>80</sup> Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, op. cit., p. 209.

<sup>81</sup> J. Conill, “Tras la hermenéutica trascendental” en K. O. Apel, *Una ética del discurso o dialógica*, *Anthropos*, n. 183, marzo-abril 1999, p. 53.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 54.

proponen las teorías ecofeministas. Porque sin su idea de que la razón discursiva se enriquezca de razón hermenéutica experiencial no se hubiera podido pasar más allá de la responsabilidad que le debemos a las generaciones futuras, y sin poder dar, por tanto, una respuesta responsable a los animales no humanos y otros seres naturales.

Este autor entiende que la concepción ética de Apel y Habermas ha juridificado la moral por eliminar su dimensión experiencial, porque “antes que un conjunto de normas lo moral es experiencia, vida y realidad moral. Antes que formalidad reflexiva hay un trasfondo de “experiencia comunicativa”, a la se ven forzados a recurrir los filósofos alemanes, sobre todo para dar sentido y alimentar toda su reconstrucción filosófica teórica y práctica”<sup>84</sup>.

Conill defiende el carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas, al considerar que la aplicación es un elemento inseparable de la comprensión y forma parte esencial de la posible aclaración de la orientación de la acción, porque mejora el proceso de comprensión de la lógica real de cada actividad humana<sup>85</sup>. Ahora bien, reconoce la deficiencia de sólo utilizar el método hermenéutico, porque le faltaría el momento incondicionado, el momento de crítica que aporta la ética discursiva. Con sus palabras: “Sólo si se articula con alguna de las formas del momento de lo incondicionado puede evitarse que se reduzca al orden de la negociación entre los que más poder tienen en cada contexto”<sup>86</sup>.

En este trabajo de ética ecológica, se apostará por una razón ecológica que se abre a la razón experiencial, y, por ello, se necesitará en ocasiones incorporar dentro del marco formal de la ética discursiva las consideraciones que tienen que ver más con el contextualismo que con el universalismo, más con los valores vitales que los valores procedimentales. En concreto, como veremos, éste es el caso en esta tesis de los ecofeminismos. Por eso se realizará, por decirlo en palabras de Habermas, una tarea más de intérprete que de “guarda” de la racionalidad, una tarea de comprensión de la

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, pp. 54-55.

<sup>85</sup> Cf. J. Conill, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas” en A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, op. cit., p. 123.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 123.



realidad que nos envuelve y de interpretación de las consecuencias que se pueden derivar del principio moral reconstruido<sup>87</sup>.

Tampoco, se puede ahora desarrollar aquí los pormenores de sus propuestas; pues la intención de este apartado era señalar de su pensamiento las ideas claves que permitirán continuar hacia una reconstrucción de una ética ecológica discursiva como ética aplicada. Para finalizar, sólo decir que este pensador, devuelve a la actualidad pensadores tan españoles-mediterráneos como Zubiri, Aranguren y Ortega y Gasset. Autores que acompañarán a esta investigación especialmente cuando trate de encontrar, en el capítulo quinto, un concepto amplio de responsabilidad que pueda dar cuenta del medio ambiente y de los seres que lo forman.

### **3.2.2. De la teoría a la praxis**

García-Marzá aún siendo discípulo de Cortina retoma como punto de partida el pensamiento de Habermas. Como éste, entiende que la tarea de la filosofía moral es una reconstrucción del núcleo universalizable de nuestras intuiciones morales; por eso su propuesta ha de entenderse como una reconstrucción, una interpretación y aplicación de la ética discursiva a diferentes ámbitos de la praxis social<sup>88</sup>. A continuación, se remarcarán de su obra aquellas ideas que sirven tanto para iniciar, como para continuar el camino y llegar hasta el final.

Este autor parte del análisis de los intereses con el fin de lograr a través del discurso práctico, intereses comunes o generalizables<sup>89</sup>. Piensa, como Habermas, que la ética discursiva, ocupada en cuestiones de fundamentación, no puede tratar aspectos como el cuidado, la compasión, los problemas de los seres no humanos, etc., porque son cuestiones que afectan a los actores sociales más allá de sus propias relaciones e instituciones, porque entiende que la ética reduce su margen de actuación a la relación entre sujetos autónomos y responsables. El peligro de ocuparse de estas cuestiones es que la ética acabaría en concepciones dogmáticas o metafísicas. Sin embargo, reconoce

---

<sup>87</sup> Cf. J. Habermas, “La filosofía como vigilante e intérprete” en *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., pp. 11-29.

<sup>88</sup> Para la praxis política y jurídica: D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, op. cit.; D. García-Marzá, *Teoría de la democracia*, Nau Llibres, Valencia, 1993. Y para la praxis empresarial: D. García-Marzá, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004.

<sup>89</sup> Cf. D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, op. cit., p. 39.

García-Marzá que la ética discursiva puede servir como el marco racional adecuado dentro del cual pueden tratarse estos temas como intereses en conflicto<sup>90</sup>. Esta idea suya ha permitido en este trabajo cuestionar qué tipo de interés es el medio ambiente y si se puede convertir, y en qué manera, en un interés común; siempre teniendo como marco racional la ética discursiva.

Hay otra ventaja que el autor extrae de otra limitación de la ética discursiva, aquella que insiste que la aplicación y la motivación, en palabras de Habermas, constituyen el punto ciego de toda moral orientada trascendentalmente. A tal respecto, García-Marzá sostiene que aunque es cierto que la ética discursiva necesita recuperar las cuestiones de la vida buena, esta complementación puede producirse en el nivel de la aplicación, nunca en el de la fundamentación<sup>91</sup>. Y ésta es la tarea que inicia cuando trata temas como el medio ambiente, la política o la empresa. No es el momento de señalar sus contribuciones en estos últimos ámbitos, sino de centrarse en el tema de este trabajo. A juicio de este autor, la ética discursiva sí está en condiciones de ofrecer un principio moral que incluya a las generaciones futuras y que pueda servir como horizonte de actuación para nuestro trato con la naturaleza desde el punto de vista de una justicia intergeneracional<sup>92</sup>. De este modo, se podría hablar de un imperativo moral ecológico por el que sólo serían legítimas aquellas satisfacciones de intereses actuales que no afectaran, no limitaran, la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propios intereses. Desde el acuerdo con su propuesta, se intentará en este trabajo mostrar la validez y la posibilidad de que pueda superarse o complementarse porque aunque imprescindible para legitimar nuestra responsabilidad con los humanos que están por venir, quizás no sea suficiente para garantizar nuestra responsabilidad con los demás animales no humanos y con la naturaleza en general.

Como se puede observar, en cuestiones de ética aplicada, este autor a pesar de su afiliación habermasiana, reconoce que su concepción —relegar las cuestiones de aplicación al derecho— es insuficiente. A su juicio, esta excesiva confianza en los mecanismos jurídicos o su total desconfianza en los mecanismos de la sociedad civil, no le permite a Habermas aceptar este reto aplicado. Desafío al que sí se enfrenta García-

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 151-2. Del mismo modo que piensa que es el marco normativo necesario para seguir hablando de una democracia radical o participativa, *Ibíd.*, p. 104.

<sup>91</sup> *Cf. Ibíd.*, p. 154.

<sup>92</sup> *Cf. D. García-Marzá, Ética empresarial. Del diálogo a la confianza, op. cit.*, p. 216.

Marzá. A tal efecto elabora, por un lado, un análisis reconstructivo de la sociedad civil para mostrar el papel de los recursos morales como mecanismos básicos de coordinación de la acción y, por otro, propone una perspectiva metodológica para las éticas aplicadas de corte discursivo como una integración progresiva entre la teoría y la praxis en tres niveles<sup>93</sup>.

Su aportación más interesante, en mi opinión, a la ética aplicada consiste en lo que él mismo denomina teoría de los tres niveles. Se trata de tres pasos que sólo se pueden separar analíticamente. En el primero, se trata del nivel de justificación de la perspectiva ética desde la que se va a valorar la moralidad o inmoralidad del objeto de estudio y es un paso que se detiene en la reconstrucción filosófica de nuestra capacidad de establecer diálogos y alcanzar acuerdos. En el segundo nivel, se buscan las propuestas de adecuación a las diferentes praxis sociales, se trata de utilizar las condiciones que presupone toda resolución consensual de conflictos de acción a situaciones concretas, en praxis sociales definidas o en instituciones determinadas. Y, por último, la elección de las estrategias para llegar a respuestas concretas; se trata de un nivel que no ocupa a los éticos —como el primero—, ni ocupa a distintos saberes de forma conjunta —el segundo—, sino que corre a cargo de los propios afectados. Con la teoría de los tres niveles de la ética aplicada, García-Marzá insiste en la importancia de ir más allá de la justificación teórica, integrando progresivamente teoría y praxis, pues se trata de operativizar los criterios de validez moral sin perder la perspectiva normativa y, por tanto, crítica, en definitiva sin caer en el utopismo<sup>94</sup>.

Respecto a su primera aportación, es necesario reconocer la deuda con su pensamiento al destacar como punto de partida para iniciar esta investigación la importancia que se ha concedido al papel de las exigencias ambientales que provienen de la sociedad civil y, de su segunda aportación, hay que reconocer que es la metodología que se ha utilizado en este trabajo, que se ha centrado en los dos primeros niveles, pues como afirma Habermas, “la filosofía no exonera a nadie de su responsabilidad práctica”<sup>95</sup>, y la ética aplicada tampoco; así el último nivel exige que se

---

<sup>93</sup> Cf. D. García-Marzá, “La ética discursiva como ética aplicada” en op. cit., pp. 159-190.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>95</sup> J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., p. 33.

den discursos reales porque las respuestas concretas deben estar siempre, y necesariamente, en manos de los propios afectados<sup>96</sup>.

En resumen, con estos tres representantes del “giro aplicado” de la filosofía en España se ha intentado superar, a mi juicio, las críticas hacia la ética del discurso como una ética modesta y una ética abstractiva por exclusivamente procedimentalista. Y en este sentido sirven de puente de inflexión hacia la posibilidad de una reconstrucción de ética ecológica discursiva. Esta versión de la ética discursiva aproxima la racionalidad formal y procedimental a cada uno de los ámbitos de la vida cotidiana, aunque aquí sólo se ha tenido ocasión de mostrar las relacionadas con el ámbito de nuestras relaciones con el medio ambiente.

#### **4. Una propuesta de ampliación**

Una vez analizadas las ventajas y las dificultades de partir de la ética discursiva para iniciar la búsqueda de una ética ecológica, es el momento de averiguar qué significa ética ecológica y analizar otras propuestas para finalmente optar por una ética ecológica trazada desde una ética discursiva que permite una ética ecológica universalista y antropocéntrica que sea capaz de asumir el actual desafío ambiental. Se acaba de ver cómo la Escuela de Valencia sí permite la aplicación de una ética universalista y la apertura gracias a una razón experiencial. La pregunta es si esa apertura y la razón experiencial son capaces para abordar el problema de una racionalidad ecológica.

Una de las novedades de finales del siglo pasado fue el giro aplicado, el último giro después del lingüístico, hermenéutico y pragmático que dieron las éticas como una respuesta a los problemas contemporáneos<sup>97</sup>. La existencia de las éticas aplicadas es, hoy más que nunca, una realidad. Por eso en la actualidad no es una discusión abierta si es posible o no una ética aplicada, sino más bien: cómo es posible.

---

<sup>96</sup> Cf. D. García-Marzá, “La ética discursiva como ética aplicada” en A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, op. cit., p. 189.

<sup>97</sup> Cf. A. Cortina, “El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional” en A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, op. cit., p. 13.

Solo mencionar en este sentido el punto de vista de MacIntyre para el que no tiene sentido hacer ética aplicada<sup>98</sup>. El problema, en mi opinión, es cómo él entiende lo que tenga que ser una ética aplicada. Efectivamente, si suponemos que es la aplicación de unos principios que previamente han sido formulados, entonces es necesario estar de acuerdo con él, pero esta crítica no afecta a la propuesta de ética aplicada discursiva en el sentido que aquí se propone. A su juicio, la ética aplicada es una actividad “peligrosa” porque oculta dos tipos de actividades: por una parte, en algunas áreas se esconden “transacciones en las que el poder y la autoridad profesional se afirman de una manera que protege la autonomía profesional del escrutinio moral general”; y en otras áreas, se oculta “un redescubrimiento de la moralidad como tal.”<sup>99</sup> Es decir, “la actividad delictiva” de la ética aplicada consistiría en que oculta y protege, al no hacer explícito, ni el poder del escrutinio, ni la importancia moral general de lo que está ocurriendo.

Al margen de esta consideración, a mi parecer, la crítica de MacIntyre valdría para las éticas aplicadas tradicionales cuyas tareas sí se reducen a la aplicación de unos principios, previamente descubiertos, a ámbitos y casos concretos. Una ética aplicada que utiliza este modelo deductivo sería fácilmente criticable, pues hoy en día es imposible lograr principios materiales, con contenido, universalmente aceptados en el tema de la ecología, como en otros ámbitos de la realidad.

¿Cuál es entonces la tarea de una ética aplicada? No consiste en la aplicación deductiva al terreno concreto, ecológico en nuestro caso, de determinados principios sustantivos —lo que se denomina también casuística 1. Tampoco se trata de utilizar un procedimiento inductivo, que como afirma D. Gracia es el resultado de un criterio común alcanzado después de analizar un número de situaciones individuales y concretas entre un grupo de expertos<sup>100</sup>. No es que no sea utilizable este proceder en casos concretos, como es el terreno de la bioética, sino que no es el método de ética aplicada que buscamos, un método que pueda servir para fundamentar una ética ecológica con validez universal, como universales y globales son sus problemas.

---

<sup>98</sup> Cf. A. MacIntyre, “¿La ética aplicada se basa en un error?”, en A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, op. cit., pp. 71-89.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>100</sup> Cf. D. Gracia, *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Editorial Eudema Universidad, 1991, pp. 97-98.

Para lograr una ética aplicada de estas características, siguiendo a Conill, el método correcto no es el deductivo ni el inductivo, sino el de la hermenéutica crítica. La aplicación tiene una función hermenéutica, o dicho con sus palabras “la aplicación es un ingrediente constitutivo de la comprensión, es decir, de una mejor comprensión de la lógica real de cada actividad humana.”<sup>101</sup> Y es precisamente al comprender la acción humana, como ofrece su orientación. La hermenéutica permitirá comprender las “condiciones fácticas propias de la lógica de la situación misma”, pero no de cualquier modo, por eso es crítica, porque son necesarias seguir ciertas condiciones para evitar que se convierta en una negociación en la que ganen los que más poder tienen en cada contexto<sup>102</sup>.

Con la utilización de este método hermenéutico la tarea de la ética ecológica consiste, desde la comprensión de las actividades humanas, en diseñar un marco de aplicación. Marco dentro del cual no sería la ética sola con una razón monológica la que tuviera que aplicar las razones universales a la realidad concreta, sino que junto a otros expertos, interesados, afectados, etc., de modo dialógico, tendría que lograr descubrir las normas válidas en cada contexto concreto.

Intentar una definición de ética ecológica, presupone la creencia de que la ética ecológica es posible en tanto que ética aplicada, y ésta va a ser la postura que se defienda en este trabajo. Pero no todos los teóricos estarían dispuestos a aceptar esta suposición. Por ejemplo, para Habermas la ética aplicada, como se ha visto, es un concepto límite. Sin embargo, la propuesta de *ética universal* de Apel y su distinción entre una parte A y otra B sí lo permitirá. Y esta idea será reforzada con otros planteamientos discursivos como lo que aquí se ha llamado la versión valenciana de la ética discursiva.

No es objetivo en las páginas que siguen reflexionar sobre el estatuto de la ética aplicada, son otros los que lo han hecho, sólo ver las posibilidades y limitaciones de una ética ecológica entendida como ética ambiental que pueda servir para dar una respuesta global a los problemas ahora globales<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> J. Conill, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas” en op. cit., p. 123.

<sup>102</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 141.

<sup>103</sup> Cf. Ver especialmente el libro, en el que además de un artículo de MacIntyre, aparecen estudios de Apel, Bayertz, Conill, Cortina, García-Marzá, Hortal y Kettner. Se trata de uno de los pocos libros dedicados a plantearse el estatuto de la ética aplicada. A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, op. cit.

#### **4.1. Necesidad de la ética ecológica**

En un tema como éste es conveniente partir de una cautela conceptual que se irá complicando a medida que se avance en el trabajo. No es el momento ahora de trazar las diferencias que pudieran haber entre una ética ecológica y una ética ambiental, de momento se utilizarán como sinónimas, sólo más adelante se intentará borrar los límites imprecisos de estas denominaciones. La imprecisión en este ámbito puede explicarse porque aunque la preocupación ecológica ha sido una constante la última mitad del siglo XX, lo cierto es que la ética ecológica apenas hace unas décadas ha comenzado a ser centro de reflexión en la teoría. Anteriormente el entorno natural como problema, cuando existía, quedaba subsumido dentro de otros aspectos filosóficos.

Es cierto que se puede encontrar la expresión *ética ecológica* en las teorías de algunos científicos. Pero entonces nos encontramos más con una propuesta ideológica que con una ética auténtica, es decir, un modelo de pensamiento universalizable. Se trata de propuestas con orientaciones individuales realizadas desde una racionalidad mermada, de tipo místico, fundamentada sobre premisas premodernas, que por valorar en exceso el medio ambiente olvida al ser humano y su dignidad, que es el único punto de partida válido de la ética.

El problema ambiental como otras cuestiones de ética aplicada —ética económica, empresarial, bioética, etc.— ha obligado a replantear desde hace unas décadas la pregunta sobre qué sea lo ético. Se pueden señalar, al menos, cuatro razones de por qué es necesario una reflexión de ética ecológica.

En primer lugar, porque es necesario que el mundo de lo no humano entre en el campo de la ética. Si antes la ética sólo se ocupaba de las relaciones interhumanas, ahora tendrá que habérselas con animales y otros seres vivos, pero también con especies enteras y con entidades no vivas. Esta novedad obliga a reflexionar sobre cómo garantizar nuestras obligaciones con respecto a los seres no humanos y el medio ambiente en general.

Asimismo, porque también es necesario que se consideren nuestros deberes para con las generaciones futuras. Es decir, se introduce la problemática de cómo dar cuenta de las obligaciones con los que todavía no tienen derechos. Esta novedad implica

repensar conceptos como *deber* hacia el ámbito de lo indefinido o *responsabilidad* por seres futuros con los que no mantenemos una relación de reciprocidad

Además, se hace imprescindible, replantear también nuestras relaciones interhumanas y revisar las bases antropológicas sobre nuevos criterios más racionales. Porque si bien el origen de la crisis ecológica está en las actuaciones humanas, el problema no está en la humanidad, sino en una determinada concepción del ser humano.

Y, finalmente, porque el problema ambiental nos sitúa no ante una actividad — como ocurre con el resto de las éticas aplicadas— sino con una vertiente presente en muchas actividades humanas. Eso obliga a la teoría ética a reflexionar sobre cada uno de estos ámbitos, porque es necesario tomar en consideración sus resultados y sus perspectivas.

En mi opinión, todas estas novedades o diferencias con respecto a otros asuntos morales, señalan la necesidad de que la ética se ocupe de estas cuestiones y de todas aquellas generadas por nuestra preocupación por el medio ambiente. La siguiente cuestión es cómo ocuparse del medio ambiente, o dicho de otro modo, aclarar cómo es posible, es decir, desde qué paradigma es apropiado comenzar hacer ética ecológica, y si es necesario proponer nuevas éticas o suficiente con reformular las éticas tradicionales para incluir la problemática ambiental.

Son diferentes las respuestas que se han dado a esta cuestión. Así por ejemplo, para McCloskey y Passmore, dos autores claves por su preocupación ambiental, no hay necesidad de una ética específicamente ecológica para dar cuenta de nuestras obligaciones hacia la naturaleza. Para el primero, la responsabilidad hacia nuestro entorno natural sigue dentro del ámbito de deberes y derechos morales y, por tanto, puede ser explicado desde algunas teorías éticas; y de la misma opinión es Passmore, para el cual la solución no viene de la renuncia a la difícil conquista que es nuestra tradición racional<sup>104</sup>.

Como se ha visto más arriba, Habermas tampoco considera que sea necesaria, pero por un motivo diferente. Aunque reconoce la necesidad de que la ética dé respuesta

---

<sup>104</sup> Cf. H. J. McCloskey, *Ética y política de la ecología*, FCE, Méjico, 1988; J. Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, Alianza Universidad, 1978. Entre nosotros, por razones similares M. Antonieta La Torre no encuentra necesario elaborar una ética *para* el entorno, cuando es suficiente con un estudio de la conducta más adecuada para el *uso* del entorno. “No hay necesidad de *nuevas* normas éticas, porque posición “instrumental” no significa interés ética generalista por lo particular.” Cf. M. A. La Torre, *Ecología y moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1993, p. 144.



a “las cuatro grandes cargas moral-políticas que pesan sobre nuestra existencia” — hambre y miseria del Tercer Mundo, tortura y violaciones de la dignidad humana, desempleo y desigual reparto de la riqueza social y del riesgo autodestructivo que implica la carrera armamentística—, no cree que pueda ir más allá de las ciencias históricas y sociales, pues, a su juicio, sólo desde una consideración materialista de estos problemas se pueden alcanzar auténticas soluciones<sup>105</sup>.

Al contrario que estos autores, para Jonas es totalmente imprescindible, además de urgente, una nueva ética; y eso es lo que intenta mostrar en su libro *El principio de responsabilidad*, una obra utilizada como referente en gran parte de las éticas ecológicas. Estas posturas divergentes serán analizadas con más detenimiento a lo largo de estas páginas.

Según una clasificación de Ferrater Mora existen dos modos de entender la ética ecológica:<sup>106</sup>

1. Las extensivas o amplificadoras que comparten el entender la ética ecológica como una prolongación de otras ramas de la ética. Se trata de propuestas con éxito porque surgieron con el intento de dar un fundamento moral a diversos movimientos sociales de liberación o emancipación. Pero éstas no siempre se fundamentan éticamente, como tendremos oportunidad de mostrar. Les caracteriza el formar parte de un abanico grande de propuestas que se diferencian según realicen una mayor o menor ampliación de lo que entienden por comunidad moral —primates, mamíferos, seres sintientes, animales, seres vivos, ecosistema, etc.
2. Y las primarias o fundacionales, que al contrario, entienden que son las demás ramas de la ética las que han de subordinarse a la ética ecológica. Eso implica que las normas que se establezcan para regular moralmente la conducta humana han de fundamentarse en las normas sentadas por dicha ética. Eso significaría que es primera y fundamental desde el punto de vista de sus principios, de su alcance y de su rango.

El autor no está de acuerdo con ninguna de las dos por los siguientes motivos: frente a la primera, porque estas éticas se distinguen por la progresiva ampliación de la comunidad moral, lo que implicaría que sólo la ética de mayor alcance tendría más

---

<sup>105</sup> Cf. J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., p. 33.

<sup>106</sup> Cf. J. Ferrater Mora / P. Cohen, *Ética aplicada*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 150 y ss.

potencia para defender más y mejores razones para una ética ecológica; pero frente a las segundas, Ferrater opina que suponer que la ética ecológica es la única ética posible “equivale a cerrar los ojos a la complejidad y variedad de las cuestiones morales”. Por eso propone una ética que ni tenga que subordinarse a otras, ni que éstas tengan que subordinarse a ésta. No requieren del mismo fundamento y, aunque en ocasiones comparten problemas comunes, no necesariamente se ha de dar una respuesta desde una ética u otra<sup>107</sup>.

De acuerdo con Ferrater la ética ecológica más apropiada no encuentra su lugar ni en las extensivas ni en las fundacionales, pero en mi opinión, sí es necesario definir el lugar que ocupa con respecto a las otras éticas y especialmente es necesario fundamentarla, es decir, justificar racionalmente la necesidad de una ética ecológica. Por eso hay que continuar reflexionando sobre el estatuto de la ética ecológica.

#### **4.2. Ética ecológica y ambiental. Su relación con la ética general**

Ya es hora de tomar partido en estas cuestiones de terminología. En este trabajo que busca una propuesta de ética ecológica integradora, se considerarán los términos *ética ecológica*, *ética ambiental* o *ecoética* como sinónimos. Porque posicionarse ante una de ellas es considerar que las demás denominaciones no son correctas. Todo depende de qué es lo que se quiera definir por ellas. Así, depende de cómo se entienda el concepto ecología, la denominación *ética ecológica* puede resultar nefasta. Por ejemplo, si por ecología se entiende ese saber con intereses muy particulares, más cerca de la ciencia biológica que de la ética, es cierto que una ética ecológica así entendida puede llevar a confusiones<sup>108</sup>. Lo mismo ocurre con *ética ambiental*, pues aunque en teoría resulta más suave porque no recuerda la carga de determinados movimientos sociales; sin embargo, también puede entenderse como una especie de *ética light* o *ética* que no mueve de raíz su estructura para ocuparse del medio ambiente, aunque dé cuenta de él.

---

<sup>107</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 156.

<sup>108</sup> Es el caso de M<sup>a</sup> José Bertomeu que prefiere evitar el término *ética ecológica* porque implicaría adoptar el modelo de la ecología como paradigma teórico para el abordaje de los dilemas éticos ligados al medio ambiente. M. J. Bertomeu, “Problemas éticos del medio ambiente” en O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta, CSIC, 1996, p. 223.

Si bien en este trabajo se utilizarán como sinónimos para no tomar partido ante definiciones estrechas de “ecológica” y “ambiental”, lo cierto es que se usa más frecuentemente ecológica porque se entiende que la ética que se ocupa de problemas ambientales también se hace cargo de injusticias sociales y políticas, pues son cuestiones que van inextricablemente unidas a los primeros. Por otra parte, intentos como el de Regan de diferenciar entre una ética *del* medio ambiente y una ética *para el uso* del medio ambiente pierden sentido desde la consideración de una ética que pretender ser universalista y deontológica<sup>109</sup>.

No es necesaria una ética para el uso del medio ambiente, porque no estaríamos haciendo ética, sino política, sociología, derecho, etc., pero no ética. Sosa, precisamente basándose en esta distinción de Regan, entiende que la ética medioambiental se define como la ética para el uso y gestión del medio ambiente físico-natural, mientras que la ética ecológica, por el contrario, “contempla el fenómeno moral no como algo que tiene su origen y su término en el mundo humano, sino como algo humano pero imbricado sin remedio en el “medio global” en el que lo humano se constituye y desarrolla.”<sup>110</sup>

Lo cierto, es que se podría continuar con esta lista de defensores de la ética ambiental o aquellos que abogan por la ética ecológica. Sin embargo, y como se ha dicho antes, desde los supuestos teóricos de los que aquí se parte —una concepción amplia de ecología y de medio ambiente— se pueden utilizar indistintamente y así se hará en las páginas que siguen.

En tanto que ética, la ética ecológica es una filosofía práctica, pero como ética aplicada esto vendría a significar que estamos ante una filosofía práctica aplicada o dicho de otro modo, ante una filosofía práctica práctica, es decir, una reflexión acerca del ámbito del *deber ser* y no del *ser* —primera “práctica” —, pero que no se queda en la reflexión, sino que intenta aplicarlo —segunda “práctica”. Aplicación que se realiza en el terreno de la realidad, del mundo de la vida, de la práctica cotidiana, de las acciones y actuaciones concretas humanas. Realmente la ética aplicada, frente a lo que entiende Habermas, sería la consecuencia lógica de la ética teórica, pues se reflexiona sobre lo que debe ser con el fin de llevarlo a la práctica, para poder actuar en

---

<sup>109</sup> Cf. T. Regan, “The Nature and Possibility of an Environmental Ethic” en *Environmental Ethics*, 1981, vol. 3, n. 1, pp. 19-20.

<sup>110</sup> N. Sosa, *Ética ecológica*, Libertarias, Madrid, 1993.

consecuencia. O como diría Aristóteles, la praxis además de punto de partida es el sentido último o finalidad de la reflexión ética<sup>111</sup>.

Respecto a la relación de la ética general con la ética ambiental, y, como se ha afirmado más arriba, la relación entre ética filosófica y aplicada no puede entenderse de manera unívoca, sino que depende de la posición desde la que se parta. Para la ética discursiva la relación sería la siguiente: partimos con Habermas que lo moral no son las normas, sino la pretensión de validez o justicia que acompañan a las normas. Desde este punto de partida se entiende que el objetivo de la ética es establecer criterios de racionalidad para el ámbito de lo práctico, es decir, establecer normas de referencia, criterios de actuación de aquello que podemos considerar lo moral —lo justo o lo correcto. Estos criterios que se buscan para ser auténticamente morales o racionales han de ser universalizables, es decir, que afecten a toda la humanidad. En este sentido, decimos que la ética es una pretensión, pues con ella se pretende dar razones, y desde ella, en tanto que punto de vista moral valoramos siguiendo el criterio aportado. Así pues, la ética ecológica significaría el análisis de las exigencias de validez de las normas que afectan al medio ambiente, pretensiones que han de servir de criterios de racionalidad, y que lo serán en tanto que universalizables, que aplicado al terreno ambiental significa a *todos* los seres humanos reales o potenciales, tema que nos lleva al problema de las generaciones futuras.

En lo tocante al lugar que tiene que ocupar la ética ecológica respecto a las demás éticas aplicadas, Agustín Domingo entiende que la ética ecológica no puede ser una ética aplicada más, ni tampoco como una parte más de la ética general, sino que debería entenderse como el marco desde el que hoy tiene que plantearse toda la ética general. A su juicio, debido al carácter constitutivo de lo eco-lógico, la condición ecológica es una condición necesaria de toda fundamentación de la moral, por eso la ética ecológica se convierte en el punto de partida de la ética general<sup>112</sup>. En principio la idea parece interesante, pero a mi parecer no es necesario darle ese estatuto tan decisivo a la ética ecológica. El problema es que este autor diferencia la ética general de la ética ecológica, porque entiende que la primera es una ética que trata de las interacciones

---

<sup>111</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, libro I.

<sup>112</sup> Cf. A. Domingo, “Educación medioambiental”, curso de *La educación en valores*, UIMP, Valencia, 1996, pp. 8-9.

humanas, y en su opinión la ética que toma la crisis ecológica como problema tiene que realizar un ajuste de las intervenciones humanas no de las relaciones interhumanas. Sin embargo, desde mi punto de vista también es necesario revisar las relaciones interhumanas, como se demostrará a lo largo del trabajo, porque no se puede separar justicia ambiental de justicia social.

Es cierto, como afirma este autor, que la ética ecológica ha puesto en cuestión los marcos y modos habituales de entender la ética general, pero a mi entender no es necesario un marco superior al de la ética general, porque el punto de partida sigue siendo el ser humano, de lo contrario no estaríamos haciendo ética. Si el problema es determinada concepción del ser humano o ciertas intervenciones de los seres humanos en su entorno natural, la solución vendrá por cambiar los esquemas humanos que anteceden en las prácticas con repercusión en el medio ambiente. Si como él mismo afirma este problema nos ha puesto delante de nosotros mismos, en mi opinión no hay necesidad de salirse de nosotros mismos<sup>113</sup>.

El peligro de segregar la ética ecológica de la general, es que la primera podría fácilmente obviar los problemas sociales que son inherentes a los ecológicos. Pues los problemas ambientales se plantean de un modo diferente cuando se toman en consideración los problemas de justicia y equidad. Es necesario que la ética ecológica tenga en el centro de su preocupación los problemas ambientales de la pobreza, la mejora de la calidad de vida, la paz y la justicia en todo el ecosistema mundial. Para ello, ha de reflexionar sobre como configurar una sociedad mejor, más justa, cómo distribuir la riqueza económica y ecológica y cómo poder que la ciencia y la tecnología cumplan los fines a los que aspire toda la humanidad.

### **4.3. Hacia una ética ecológica integradora**

Una vez mostrada la necesidad de que la ética atienda a un tema descuidado hasta ahora en la tradición filosófica, en este trabajo se intentará atender a este *reto ecológico* presentando los rasgos básicos de una propuesta de ética ecológica que dé respuesta al conjunto de problemas englobados en el título “crisis ecológica”. Rasgos o

---

<sup>113</sup> Cf. A. Domingo, “Austeridad sin fronteras: de la “ecología pajarera” a la “ecología social””, Misión Joven, 224, 1995, p. 20

supuestos teóricos que van a actuar como coordenadas de un marco racional de ética desde el que dar respuesta a toda esta trama de relaciones interdisciplinarias que constituye la crisis ecológica. Una crisis que ha colocado a la ética ante la necesidad de dar una respuesta a un conjunto de fenómenos que afectan al planeta entero y sobre los que no se puede actuar separadamente, porque la crisis ecológica no es una acumulación de conflictos, sino una red de problemas interconectados entre sí.

Aunque este objetivo puede abordarse desde diferentes teorías éticas, en este trabajo se toma como paradigma la ética discursiva y, más especialmente, lo que se ha denominado la Escuela de Valencia, porque permite plantear una ética ecológica entendida como una ética aplicada y permite ampliar la ética discursiva sin perder el criticismo y universalidad que le caracteriza.

En mi opinión, sí es necesaria y posible la ética ecológica. Para ello será necesario ampliar el concepto de responsabilidad con el fin de incorporar las novedades arriba señaladas y poder dar cuenta del entorno natural, de los animales no humanos y no sólo de los seres humanos, como es tradicional considerarlo en la reflexión ética. Y también ampliar las tareas de la ética ya que la problemática ambiental necesita algo más que procedimientos, algo más que saber el marco de lo justo, racional y correcto. Una ética ecológica así entendida tiene las siguientes tareas y características.

Por lo que respecta a las tareas, la primera consiste en explicitar el hecho moral sobre el que reflexiona la ética ecológica. Un hecho moral que no es el medio ambiente, que no es la ecología entendida como una ciencia, ni las propuestas que provienen de los movimientos ecologistas o el contenido del derecho humano a un medio ambiente sano, pero que ha de abordar estas cuestiones porque en ellas se encuentra la dimensión moral necesaria para sobre ellas iniciar la reconstrucción de la ética ecológica. Una dimensión que se necesita explicitar porque no siempre está patente, porque no se trata de relaciones directas con nuestro entorno, sino de muchas actuaciones públicas y privadas con repercusión indirecta en el medio ambiente. Como por ejemplo, el consumo de luz y agua en nuestro hogar, o el reciclaje, la reutilización y la reducción de los productos, o nuestro silencio o apatía al continuar con nuestras viejas costumbres de consumo, etc.

La segunda tarea consiste en aprehender la ética mínima que en forma de exigencias morales ya se encuentran en la estructura de interacción social. Se trata de

dar razón del momento moral inherente a todas nuestras actuaciones que afectan directa o indirectamente a nuestro entorno natural. No podemos explicar, ni siquiera fácticamente, nuestra relación con el entorno sin apelar a esta dimensión moral. Es el momento de la fundamentación de las exigencias ambientales, de mostrar su legitimidad, que es lo mismo que descubrir el principio de universalización bajo tales exigencias morales.

Y, por último, la tarea de reflexionar cómo institucionalizar este principio normativo descubierto a cada uno de los ámbitos de aplicación. Así en el caso de la ética ecológica, se trataría de operativizar el principio discursivo mostrando las condiciones formales y materiales —ahora ya no bastan las puramente formales, pues nos encontramos en el terreno de la práctica concreta ambiental. Como realizar esta tarea en todos los ámbitos excede los límites de este trabajo, esta tarea se abordará sólo en el ámbito educativo.

Para cumplir estos objetivos, este trabajo piensa que la ética ecológica tendría que tener las siguientes características:

- Una ética ecológica de *modelo crítico*. Y para que sea crítica necesita de un momento incondicionado o de un ideal, desde donde lograr que se convierta en una ética ecológica crítica capaz de deconstruir pero también de reconstruir los conceptos, principios, valores y actitudes ambientales. Como crítica se entenderá que la ética ecológica es una tarea infinita, hacia un horizonte normativo inalcanzable por incondicionado; pero también reguladora porque marca el lugar hacia el que orientarnos en nuestras actuaciones ambientales.
- Un modelo que tiene como base el mismo presupuesto que el de la ética general, a saber, el de *respetar siempre la dignidad humana* que es la garantía de autonomía tal y como se entiende desde la modernidad. Por eso cuando se inicie la investigación es necesario siempre recordar que se está haciendo ética y no ecología y que conceptos como responsabilidad, derechos y valores, son conceptos antropocéntricos que tendrán que ser definidos desde los seres humanos que son los únicos seres que pueblan el universo moral.
- Una ética ecológica entendida como un marco que a pesar de que es teórica quiere ser *comprometida*. Una ética que cuestione las relaciones de los seres humanos con el medio ambiente y que sea capaz de señalar formas de acción

ambientalmente correctas sin olvidar la estrategia de emancipación de la especie humana.

- Un diseño de *modelo no cerrado*, que permita hacer dialogar con propósito integrador a los diferentes ámbitos con repercusiones ambientales —que son prácticamente todos los ámbitos de la actuación humana: el conocimiento científico, la concienciación ecológica de la opinión pública, los derechos humanos y, como veremos más adelante, las decisiones políticas, económicas, empresariales, educativas, etc. Porque como se ha dicho la ética ecológica, como hacen otras éticas aplicadas, no se ocupa de una actividad, sino de un conjunto de actividades, por eso será imprescindible especialmente en ética ecológica, aunque es rasgo común de todas las éticas aplicadas, la interdisciplinariedad, no sólo a la hora de aplicar o de trabajar directamente con la realidad en cuestión, sino en el caso que nos ocupa a la hora de constituir el propio marco racional, un marco que se caracteriza no sólo por sus límites, sino por el espacio que limita.
- Y, finalmente, es necesario realizar una *síntesis de distintas tradiciones*<sup>114</sup>. En esa síntesis el lugar de la ética discursiva no sería un lugar más al lado de las demás tradiciones, sino el elemento coordinador porque es la que aporta las condiciones ideales de comunicación para que el diálogo entre tradiciones y teorías éticas pueda llegar a auténticos intereses universalizables. En una ética aplicada, también en la ética ecológica, no hay ninguna teoría que se pueda considerar como inatacable o irreprochable, ni tan siquiera la que hemos tomado como referencia. Siguiendo a Adela Cortina en ética aplicada esto no significa riesgo de eclecticismo, porque no se trata de una unión de muchas teorías, sino de una cuestión de método, es decir, nos encontramos con un hecho moral complejo y multilateral que se da en relación a una realidad natural altamente compleja y multilateral<sup>115</sup>.

Todas estas características fundamentales de la ética ecológica o ambiental permiten afirmar como conclusión de este capítulo que no es una ética aplicada más, porque la actitud ambiental —de modo positivo o negativo— está presente en todas las actividades humanas. Por eso quizás sea necesario revisar la afirmación de Odum, que

---

<sup>114</sup> Cf. K. O. Apel, “Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva” en op. cit., p. 202.

<sup>115</sup> Cf. A. Cortina, “El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional” en op. cit., p. 23.



apoya Sosa, que no es la ecología, sino la ética ecológica la que puede servir como puente entre las ciencias naturales y sociales<sup>116</sup>.

En resumen, en este capítulo se ha mostrado cómo el problema ecológico se ha convertido en la actualidad en un problema moral y se ha justificado la necesidad de que la ética se ocupe de una cuestión como es el medio ambiente, ajeno hasta ahora a sus contenidos y preocupaciones. Sin embargo, se ha insistido de forma recurrente que la preocupación fundamental de esta ética ecológica no es sólo el medio ambiente, sino y especialmente los seres humanos. Porque una de las ideas principales es que la ética ecológica debe reflexionar y ampliar sobre el sentido de la humanidad hasta incorporar otra preocupación: la del medio ambiente, un concepto que ha devenido una realidad compleja que además de cuestiones naturales, biológicos o físicos, contiene consideraciones sociales, culturales y, en definitiva, éticas.

También se ha presentado la pretensión universalista de la ética ecológica y con tal fin se ha recurrido a la ética del discurso para poder dar cuenta de la responsabilidad humana hacia su entorno natural, en general, y hacia los seres no humanos, en concreto. Si bien es cierto que la ética discursiva contiene limitaciones para poder dar cuenta del medio ambiente, también ofrece posibilidades que serán las que se potencien en esta tesis. Unas posibilidades que permitirán concluir al final que no es posible lograr una justicia ambiental sin una justicia moral y, a la inversa, es imposible alcanzar justicia moral, sin justicia ambiental. Las limitaciones de esta ética procedimental, deontológico y cognitivista pueden ser superadas, a mi juicio, desde las propuestas de una nueva ética del discurso que con su apertura a una razón experiencial y su trabajo en las éticas aplicadas permiten abrir los horizontes para que los objetivos de esta investigación doctoral puedan verse cumplidos.

Y, finalmente, se han diseñado los rasgos básicos y las tareas de la ética ecológica entendida como ética aplicada, que tiene en el centro de su preocupación los problemas ambientales entendidos en su sentido más amplio: la pobreza, la mejora de la calidad de vida, la paz y la justicia en todo el ecosistema mundial, porque a la hora de la aplicación estos ámbitos no se dan por separado, sino que se trata de realidades interconectadas entre sí.

---

<sup>116</sup> Cf. E. Odum, *Ecología: el vínculo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales*, Cecs, Barcelona, 1980. Citado en N. Sosa, *Ética ecológica*, Libertarias, Madrid, 1993, p. 27.

A continuación, es el momento de iniciar la reflexión de ética ecológica utilizando el método de la hermenéutica crítica y comenzar a comprender determinadas actividades humanas con repercusión en el medio ambiente. El siguiente capítulo está dedicado a comprender las exigencias ambientales que se dan en el ámbito científico.

## Capítulo 2

### **LA DIMENSIÓN MORAL DE LA CIENCIA ECOLÓGICA**

Dentro del propósito general de presentar y justificar una ética ecológica universalista capaz de ofrecer una respuesta al conjunto de problemas llamado “crisis ecológica”, en el capítulo anterior se han analizado los conceptos éticos claves, los presupuestos y las herramientas desde donde abordar este propósito, en este capítulo, y en el siguiente, se analizan y reconstruyen conceptos “aparentemente” más propios de la ecología que de la ética.

Ambos capítulos responden a las dos primeras funciones o tareas de la ética ecológica, tal y como se acaba de diseñar en el capítulo anterior. La primera consiste en definir los conceptos ecológicos y delimitar las exigencias ecologistas con el fin de sentar las bases de lo que va a constituir el hecho moral sobre el que reflexiona la ética ecológica. Y, la segunda tarea, consiste en analizar otras respuestas que se han ido proponiendo frente al mismo problema, ya que la ética ecológica no ha de inventar su objeto —las exigencias que tenemos con respecto al medio ambiente— pues están presentes en diferentes ámbitos teóricos y prácticos, por eso se trata a continuación de analizar tales exigencias con el fin de mostrar su dimensión moral.

Y precisamente estas dos tareas previas de la ética ecológica señalan también los dos objetivos del presente capítulo.

El primero de los objetivos consiste en proponer un concepto amplio de ecología que incluya un significado normativo que, por otra parte, se mostrará como inevitable. Esta tarea se realizará desde una reconstrucción crítica del concepto de ecología que proviene de la ciencia ecológica. Se trata de señalar la unilateralidad de un significado estrecho del concepto y mostrar que esta perspectiva reduccionista cierra dogmáticamente la posibilidad de alternativas, de otros puntos de vista.

El segundo objetivo, que da título a este capítulo, consiste en descubrir la dimensión moral de una respuesta científica de la ecología. Esta tarea es necesaria porque la ética ecológica reflexiona sobre un hecho moral que aparentemente no lo es.

Tradicionalmente ni el medio ambiente, ni la relación que los seres humanos tienen con él, ni siquiera ningún tema relacionado con la ecología, se ha erigido como centro de reflexión de la ética como hechos morales. Sin embargo, hoy la crisis ecológica nos ha puesto ante un desafío al que la ética tiene que responder. Y antes de ofrecer una respuesta concreta como ética aplicada es necesario analizar si en la ecología, en su vertiente científica o considerada como movimiento social, se puede descubrir una dimensión moral. Este paso es necesario porque no es evidente que el problema ambiental pueda constituir objeto de la reflexión ética.

El planteamiento de este capítulo surge al hilo de una idea de Habermas, según la cual la filosofía que quiera permanecer consciente “de su propia dependencia del mundo de la vida y que no pretenda marchar imperialmente a través de él o colocarse por encima de él, puede (...) prestar al mundo de la vida una voz articulada en términos de crítica de la ciencia para que el mundo de la vida no sólo no quede subsumido bajo las descripciones provenientes de las ciencias sociales, sino que también pueda responder de ellas.”<sup>1</sup> Éste es el hilo conductor que guía las páginas que siguen, “criticar” la ciencia de la ecología, para aprender de ella y para dar una respuesta desde ella. En apariencia esta ciencia puede parecer exclusivamente natural, pero devendrá, después de un análisis, social y humana.

## **1. Origen y desarrollo de las exigencias ambientales: la ciencia ecológica**

### **1.1. Una ciencia con significado impreciso**

Antes de explicitar la dimensión moral de la ciencia ecológica en este apartado se trata de aclarar el significado de ecología acudiendo a la propia ciencia ecológica. La tarea en principio no es sencilla porque los conceptos básicos de esta ciencia son complejos. Si bien es cierto que la mayor parte de los conceptos que se van a manejar en este trabajo son complicados porque se trata de realidades que contienen múltiples vertientes, como por ejemplo: ecología, ecologismos, derechos humanos,

---

<sup>1</sup> J. Habermas, “Edmund Husserl sobre mundo de la vida, filosofía y ciencia” en *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 72-73.

responsabilidad ambiental, entre otros, los que ahora se analizan lo son especialmente, porque si desde Wittgenstein el significado de un concepto tiene mucho que ver con los usos que de él se hagan, entonces nos encontramos ante un concepto altamente complejo. No sólo porque sus términos hayan evolucionado rápidamente en un corto periodo de tiempo o porque sea una ciencia en plena evolución teórica, como muestra el debate entre las actuales teorías; ni porque en la actualidad existan varias ecologías catalogadas<sup>2</sup>; ni tan siquiera porque el mismo concepto tenga un significado diferente según se use en el contexto de los diferentes conocimientos humanos —biología, economía, política, ética, etc.—; sino, principalmente, porque incluso dentro de cada uno de estos juegos de lenguaje y dentro de una misma corriente los autores se refieren al concepto en muchos sentidos diferentes.

Como no es posible detenerse en todos estos aspectos porque excedería las intenciones de este capítulo, a continuación se intentará encontrar un significado más o menos preciso a través de un recorrido breve por su historia, lo que mostrará que su significado y sus contenidos han ido variando con el tiempo.

Algunos historiadores de las ciencias sitúan el nacimiento de la ecología en la noción de “economía de la naturaleza” propuesta por Linneo en el siglo XVIII<sup>3</sup>, mientras otros van más allá en el tiempo y lo encuentran en Aristóteles cuando estudia la biología de las poblaciones<sup>4</sup>. Sin embargo, hoy existe un acuerdo generalizado en situar el origen primero con el invento de la palabra por el principal discípulo de Charles Darwin, Ernst Haeckel (1834-1919) en 1866<sup>5</sup>. Con este neologismo pretendía designar al conjunto de relaciones de una población determinada con su *medio*, entendiéndolo por *medio* el entorno integrado por otras poblaciones animales y vegetales,

---

<sup>2</sup> Cf. Como la anglosajona, la escandinava, la alemana, la china, etc. Cf. J. P. Deléage, *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, Icaria, Barcelona, 1993, p. 17.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>4</sup> Aristóteles no usó la palabra ecología, pero es interesante señalar que la raíz de este término es la misma que la de economía (*oikos*). Actualmente hay autores que relacionan el significado aristotélico de *economía* —el estudio del *oikos*, es decir, de la administración de la casa familiar— con el que hoy designamos a la *ecología* —el estudio del uso de energía y materiales en ecosistemas donde viven hombres y mujeres—; y relacionan el significado aristotélico de *crematística* —el estudio de la formación de los precios en los mercados— con el significado que, al menos en la práctica, tiene la *economía* —el estudio de las transacciones en el mercado. Véase al respecto: Aristóteles, *Política*, Alianza Editorial, Madrid, 2000; J. Martínez Alier / K. Schlüppmann, *La ecología y la economía*, FCE, México, 1991; J. M. Naredo, *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Siglo XXI, Madrid, 1987. Para una visión ética de este tema véase J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004, pp. 80 y ss.

<sup>5</sup> Cf. E. Haeckel, *Generale Morphologie der Organismen*, Reimer, Berlín, 1866.

y por una larga serie de situaciones abióticas, constituidas por todo un entorno ambiental de recursos naturales, clima, etc.<sup>6</sup>

En las décadas inmediatamente posteriores a esta fecha, la ecología se limita a tomar medidas, registrar las respuestas de las plantas y analizar las relaciones funcionales entre estructura y respuestas en estas plantas, según las variaciones de los factores ambientales. Los boletines de la primera sociedad de ecología, fundada en 1913, aún muestran que el enfoque era muy descriptivo y cualitativo. Habrá que esperar dos décadas más para que la ecología comenzara su etapa moderna, con los primeros intentos de cuantificación y de matematización, tal y como ocurrió con las demás ciencias<sup>7</sup>.

Desde ese momento, la ecología se desarrolla como una nueva área de especialización dentro de la biología e intenta dotarse de leyes, de modelos matemáticos, en resumen, de un aparato conceptual que le confiera una respetabilidad en el campo científico<sup>8</sup>. Es en la primera mitad del siglo XX cuando comienzan a utilizarse los conceptos que todavía hoy constituyen la estructura de la ecología actual: *evolución, estabilidad, comunidad, equilibrio de la naturaleza, economía de la naturaleza, etc.* Sin embargo, conviene destacar que ninguno de estos términos designan hoy las mismas realidades ni las mismas categorías que antes, hecho que intensifica la actual confusión a la hora de delimitar el significado del vocablo ecología<sup>9</sup>.

Un problema añadido a esta lista de dificultades es la distinción no siempre clara entre *ecología natural* y *ecología social* o *humana*. El origen de la primera es el que se acaba de señalar y tiene por objeto la reconstrucción del equilibrio entre el ser humano y la naturaleza, mientras que la segunda no adquirió la categoría de científica hasta ya

---

<sup>6</sup> Cf. R. Tamames, *Ecología y Desarrollo*, Alianza Universidad, Madrid, 1977, p. 146 y en general el capítulo 16.

<sup>7</sup> Cf. J. Martínez Alier / K. Schlüppmann, *La ecología y la economía*, FCE, México, 1991, p. 9.

<sup>8</sup> Cf. J. P. Deléage, *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, op. cit., p. 341.

<sup>9</sup> Un ejemplo más lo constituyen las diferentes tendencias e interpretaciones del mismo objeto de estudio. Así se pueden destacar, al menos las siguientes corrientes en la ciencia ecológica: *sistémica* que se enmarca dentro de la Teoría General de Sistemas entre los que podemos destacar los siguientes autores: E. P. Odum, "The strategy of ecosystem development", *Science*, 164, pp. 262-270, 1969; H. T. Odum, *Ambiente, energía y sociedad*, Barcelona, Blume, 1984; E. J. McNaughton / L. L. Wolfe, *Ecología*, Barcelona Omega, 1984; R. Margalef, *Perspectivas de la teoría ecológica*, Blume, Barcelona, 1978; R. Margalef, *Ecología*, Barcelona, Omega, 1983; F. González Benáldez, *Invitación a la Ecología Humana. Adaptación afectiva al entorno*, Madrid, Tecnos, 1985. Corriente *comunitaria* de tipo darviniana, entre los que destacan. M. Begon / J. L. Harper / C. R. Townsend, *Individuos, poblaciones y comunidades*, Ediciones Omega, 1999. Y la corriente *evolutiva*, cuyo principal representante es: E. Pianka, *Ecología Evolutiva*, Barcelona, Blume, 1982.

muy entrado el siglo XX. Hoy ya está más o menos aceptada la distinción entre la *ecología natural* entendida como ciencia biológica y la *ecología social o humana* como ciencia humana cada vez más alejada de la biología<sup>10</sup>. Esta nueva rama de la ecología comienza su andadura muy cercana a la ciencia biológica —tronco del cual surge la ecología en general— y tiene por objeto el análisis de la relación entre la humanidad y la su entorno. En esta ciencia los protagonistas son los seres humanos, porque son ellos los que, por su propia multiplicación y ocupación, van transformando la composición de la biosfera. Y al situar al ser humano y su actividad en el ecosistema integra entre sus preocupaciones también la propia organización humana<sup>11</sup>. La finalidad de esta ciencia es analizar y cuestionar los comportamientos y actuaciones humanas y profesionales con repercusión en el medio ambiente —que no son pocos.

El objetivo de este apartado consiste en encontrar un significado de ecología en el ámbito de la ciencia ecológica, con el fin de aclarar el marco conceptual que se utilizará a lo largo de este trabajo. La conclusión es que el significado ha devenido menos preciso de lo que se necesita, porque ni la historia, ni su clasificación, ni su terminología permiten definir de un modo preciso qué es ecología. Y además ha dejado una cuestión abierta, ¿se trata de una ciencia natural o humana?

## **1. 2. Crítica de la definición reduccionista de la ciencia ecológica**

El primer objetivo de este capítulo consiste, como hemos visto, en encontrar una definición de ecología. Sin embargo, el breve análisis del apartado anterior ha permitido concluir que no existe un significado unívoco, al contrario, ha mostrado que existe un amplio abanico de significados, desde el más estrecho, que entiende esta ciencia como una ciencia natural ligada a la biología, a otro más amplio, que incluye tanto una vertiente natural como otra social o humana.

A continuación, y sin olvidar la pretensión de definición, se inicia la búsqueda del segundo objetivo: descubrir la dimensión moral de la ciencia ecológica. Esta tarea se

---

<sup>10</sup> Cf. M. Redclift / G. Woodgate, *Sociología del Medio Ambiente: una perspectiva internacional*, McGraw-Hill, Madrid, 2002.

<sup>11</sup> Esta nueva etapa de finales del siglo pasado se denomina, según Deléage, *self-conscious ecology*, ecología consciente de sí misma. Véase J. P. Deléage, *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, op. cit., p. 7. También M. Bookchin, *Por una sociedad ecológica*, Gustavo Gili, Barcelona, 1978.

realizará con una reflexión sobre la ciencia ecológica entendida en el sentido más reduccionista. Con ello se pretende mostrar: primero, que incluso en el significado más estrecho del concepto se puede encontrar una dimensión normativa y, segundo, que no es posible desde un marco teórico amplio hablar de una ecología social o humana separada de otra natural, porque existe una dimensión moral en todo conocimiento ecológico que es necesario descubrir y analizar.

Una definición estrecha de ecología —como rama de la biología que estudia las interacciones de los seres vivos entre sí y su medio ambiente— permite, al menos presuntamente, que la ciencia ecológica pueda ser considerada como una ciencia neutral, sin injerencias de cuestiones sociales, ni condicionada por el punto de vista humano, puesto que consistiría una perspectiva natural y, por tanto, objetiva del medio ambiente. La pregunta que surge a continuación es si la ecología con este significado estrecho podría considerarse una ciencia neutral y objetiva del medio ambiente, y si una respuesta así es posible. Para contestar a este interrogante, conviene primero analizar brevemente qué significa objetividad y neutralidad en la ciencia. El tema de la presunta neutralidad y objetividad de las ciencias es un tema clásico en filosofía de la ciencia, pero no es ahora el momento de ahondar en estas cuestiones, sólo un repaso rápido con el fin de aplicarlo más adelante a la ciencia que nos ocupa.

Respecto a la *objetividad* de las ciencias se encuentran dos posturas diferenciadas. Por un lado, el objetivismo que es una concepción que hace hincapié en que los datos del conocimiento tienen propiedades y características que trascienden las creencias y los estados de conciencia de los individuos que las conciben y las contemplan. Se considera así que sí existen conocimientos que son independientes de las actitudes, creencias y otros estados subjetivos de los individuos. De este modo, un objetivista clásico como Popper acepta que además del conocimiento o pensamiento subjetivo —como estado de la mente— existe el conocimiento o pensamiento objetivo, formado por aquellos problemas, teorías y argumentos independientes de la pretensión de conocer de cualquiera, de las creencias o de la disposición de cualquier a asentir, a afirmar o a actuar<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Para un análisis más detenido del objetivismo, ver especialmente el capítulo 10 de A. F. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, Madrid, 1982. Obras clásicas de esta teoría del conocimiento: K. R. Popper, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 1988; K. R. Popper, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento objetivo*, Paidós, Barcelona, 1994.



Por otro lado, los no objetivistas, hoy más numerosos, sostienen que la ciencia es algo más que un conjunto de proposiciones lógicas o matemáticas y de términos experimentales. Se entiende que el resultado de la ciencia se produce por el trabajo conjunto de una serie de individuos, cada uno de los cuales aplica sus conocimientos especializados. Uno de los filósofos no objetivistas más destacados es Kuhn<sup>13</sup>. Un punto de referencia en temas de filosofía de la ciencia es su crítica contra la autonomía y racionalidad del progreso científico, donde al explicar el progreso de la ciencia sobre la base de paradigmas hace más hincapié en los factores sociológicos que propiamente científicos.

Pero además de objetiva, la ciencia puede considerarse *neutral* de dos modos diferentes. La neutralidad ontológica, hace referencia a que el conocimiento científico no contiene presupuestos o prejuicios que desvían el sentido de su investigación. Mientras que la neutralidad axiológica hace referencia a que la ciencia y, por decirlo en términos nietzscheanos, está más allá del bien y del mal. Es decir, que no existe una vinculación entre la ciencia y los valores —y, por tanto, entre la ciencia y la acción.

Sin embargo, es muy difícil mantener la neutralidad de las ciencias en cualquiera de los dos sentidos. Respecto a la neutralidad ontológica, porque las teorías e ideas científicas sólo se configuran como tales, es decir, sólo “funcionan” si se mantienen en el marco de una serie de presupuestos filosóficos —de una ontología—, sin la cual carecerían de toda significación cognoscitiva. Mientras que la creencia en la neutralidad axiológica es difícilmente sostenible porque olvida dos hechos: en primer lugar, que la actividad científica sólo se puede desarrollar sobre la base de un sistema específico de valores —entre los que se incluyen el amor a la verdad, la libertad de expresión, etc.—

---

<sup>13</sup> Con la irrupción de su libro *La estructura de las revoluciones científicas*, se superó en gran medida el empirismo lógico vigente en la primera mitad de nuestro siglo y con ello se abrió definitivamente el camino de una concepción de las ciencias como fenómeno histórico y social. Señala en su obra los factores que no aprecian los miembros de una determinada comunidad científica cuando se encuentran inmersos en los que se denomina el paradigma de una *ciencia normal*. Y demuestra que los paradigmas son históricos, es decir, están asociados a épocas históricas concretas, y que la evolución de las teorías científicas no depende de criterios de competencia racional. Cf. A. Pérez de Laborda, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Cincel, Madrid, 1987, p. 28. Por citar sólo los objetivistas más destacados en el panorama internacional y nacional: T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1978; A. Koyre, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979; A. F. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, Madrid, 1982; J. R. Ravetz, *Scientific Knowledge and its Social Problems*, Oxford University Press, Oxford, 1971; B. Barnes, *Sobre ciencia*, Labor, Barcelona, 1987. Y entre nosotros: A. Pérez de Laborda, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, op. cit.; M. A. Quintanilla, *Ideología y ciencia*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1976.

y, en segundo lugar, que la ciencia proporciona inevitablemente un código ético — desinterés, sinceridad, etc. Un campo donde se hace evidente que no es posible la neutralidad de la ciencia respecto a un sistema de valores es en el tema de la experimentación, puesto que ésta implica siempre una intervención humana en la naturaleza, planificada y guiada por la teoría<sup>14</sup>.

La pregunta era si la ciencia ecológica en su significado más reducido —como rama de la biología— puede ser neutral y objetiva. Lo cierto es que desde la filosofía de la ciencia se encuentran razones suficientes para negar esta posibilidad. Y lo que se ha dicho hasta ahora para la ciencia en general, se intentará, a continuación, aplicar a la ciencia ecológica.

La neutralidad y objetividad son características que se atribuyen generalmente a la ecología cuando se quiere diferenciar de otros pensamientos llamados entonces “ecologistas” que tienen en común el mismo objeto de conocimiento —el medio ambiente—, pero que se enfoca bajo puntos de vista diferentes, y se entienden que no son científicos y, por tanto, no objetivos y neutrales. No es ahora el momento de definir y caracterizar otros pensamientos ecologistas, pues será el objeto del siguiente capítulo, sino de ofrecer razones de por qué la ciencia ecológica no es una ciencia neutral y objetiva, con lo que además estaríamos en el camino de mostrar la dimensión moral de este conocimiento científico y, de algún modo, dando un paso más en la definición de un concepto de ecología amplio que sirva para la reconstrucción de una ética ecológica. Entre las razones que cabe argüir se pueden destacar las siguientes:

a) El no acuerdo en el concepto clave de la ecología.

Actualmente continúa viva la polémica sobre cuál es el significado de conceptos como *ecosistema* o *biosfera*. El primero, *ecosistema*, tiene un significado más restringido. Pretende ser estrictamente “naturalista”, limitando su campo de estudio a la dinámica de las poblaciones, y por eso rechaza, por ejemplo, que la contaminación atmosférica sea un tema de su incumbencia porque pertenece a la ciencia química. Definido de este modo, ecología se entiende como una rama de la biología que investiga las regularidades de alcance universal en la estructura de las comunidades vivas observadas en su entorno. El segundo, *biosfera*, tiene un significado más

---

<sup>14</sup> Cf. M. A. Quintanilla, *Ideología y ciencia*, op. cit., pp. 135-6; A. F. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, op. cit., p. 167.

amplio al incluir toda la bio-geo-química de la Tierra<sup>15</sup>. La elección entre uno u otro concepto es más importante de lo que parece, porque conlleva rechazar o aceptar unos temas como propios y, por tanto, negar o insistir en la necesidad de darle solución desde la ecología. Pero además porque optar por un enfoque y no otro, conlleva “mirar” la crisis ambiental desde unos ojos diferentes: en el primer caso se trataría de una crisis ambiental, mientras que en el segundo de una crisis ecológica. Y no es lo mismo, porque las propuestas de solución serán diferentes: en el primero la tarea de los científicos se hará por separado, en la segunda se trataría de *varias ciencias*, todas ellas ecológicas, *trabajando conjuntamente*.

b) La discusión en la interpretación de la relación entre los organismos.

Al margen de esta diferencia conceptual, existe otra dificultad inherente a la propia definición de ecología, pues aunque hay coincidencia en señalar que estudia las relaciones de los organismos con su entorno, no la hay en la interpretación que se da de tales relaciones. El problema es que en el funcionamiento de la naturaleza no existen reglas de estricta necesidad, sino reglas y principios formales que señalan posibilidades<sup>16</sup>. Ahora bien este hecho, que ya mostrara hace tiempo Hume, no puede hacernos renunciar a una explicación científica de los fenómenos ecológicos. En este tipo de relaciones como, en general, en todas las relaciones científicas ha de prevalecer el criterio básico, es decir, la búsqueda de relaciones causales, sin recurrir a entidades metafísicas o diseños preestablecidos<sup>17</sup>. La conclusión es que la complejidad, no sólo del objeto del conocimiento, sino también la dificultad de *las relaciones que se establecen entre los organismos no permite que puedan ser sólo interpretados científicamente*.

c) Diferentes concepciones de la naturaleza.

---

<sup>15</sup> Cf. El término *ecosistema* fue introducido por primera vez por Tansley en “The use and abuse of vegetational concepts and terms”, *Ecology*, 16, 1935, pp. 284-307. Su objetivo era unificar la confusa terminología introduciendo un concepto de la termodinámica. Pero ni se logró la unificación de expresiones, ni se evitó la polémica. El término biosfera fue introducido por Eduard Suess en 1875, aunque fue acuñado definitivamente por Vladimir Vernadsky en los primeros años 20 del siglo XX. Se entiende aquí el concepto de biosfera como todo lo que sobre el planeta es susceptible de dar soporte a los seres vivos. Para este tema R. Tamames, *Ecología y Desarrollo*, op. cit.

<sup>16</sup> Cf. A. Pérez de Laborda, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, op. cit., p. 126.

<sup>17</sup> Por eso los ecologismos místicos o de tipo religioso, que los hay, no tendrán cabida en este trabajo.

Las diferencias surgen también en el modo, es decir, cómo se interpreta el fluir de la naturaleza<sup>18</sup>. Cuando se analiza la historia de la ecología se observa que la concepción de la naturaleza —que es en su conjunto el objeto de estudio de la ecología— ha ido variando a lo largo del tiempo, del mismo modo que se ha ido modificando nuestro modo de entender el orden social. Y es que nos encontramos ante una naturaleza “creadora de complejidad”, que sigue “camino de multiplicidad”. Y el asunto se complica porque incluso esa misma diversidad en el espacio, se da en el tiempo, que no sólo es irreversible, sino que es múltiple y diversificado<sup>19</sup>. Esta naturaleza compleja admite diferentes y distantes interpretaciones como la teoría mecanicista, organicista, el maltusianismo o la teoría sistémica que dan una visión totalmente diferente del mismo objeto de estudio. Por eso la ecología, no puede ser una ciencia exacta, ni formal, pues se trata de un conocimiento que versa acerca de *un objeto, la naturaleza, que puede concebirse de muchos modos*.

d) El ecólogo, sujeto cognoscente, es también objeto cognoscente.

Un problema más a añadir a esta lista es que la ecología estudia a los organismos en su entorno natural y a la vez el observador es un organismo relacionado, es decir, el propio sujeto de conocimiento se convierte en objeto de conocimiento. Y este hecho tiene al menos las siguientes implicaciones: en primer lugar, como dice la moderna psicología, se trata de un observador que no puede percibir todo cuanto existe porque nuestras percepciones, por muy exactas y científicas que sean, están limitadas por los propios umbrales de percepción que aunque pueden ampliarse por medios tecnológicos, también estamos limitados por ellos; y en segundo lugar, porque se trata de un sujeto de conocimiento que nunca podrá conocer objetivamente algo porque la operación misma de percibirlo lo altera, como ya mostró Kant hace tiempo. Un ecólogo cuando trata de interpretar organismos dentro de un sistema, está interpretando realidades y acontecimientos que caen dentro de la esfera de descripción de un observador que condiciona, y a veces incluso determina, los resultados de sus observaciones<sup>20</sup>. En definitiva, la ecología estudia también a seres

---

<sup>18</sup> Un fluir que hace que el objeto de conocimiento, la naturaleza se convierta un ámbito especialmente complicado. Cf. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barral, Barcelona, 1970.

<sup>19</sup> Cf. A. Pérez de Laborda, *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, op. cit., p. 155.

<sup>20</sup> Cf. H. Maturana, “Todo lo dice un observador” en J. Lovelock et al., *Gaia. Implicaciones de la nueva Biología*, Kairós, Barcelona, 1989.

naturales humanos y las repercusiones que de las actuaciones humanas se siguen en el medio ambiente, que no son pocas.

e) El momento de la aplicación no puede ser neutral ni objetivo.

La ecología, como se acaba de mostrar, no es un conocimiento que ve la naturaleza objetiva y neutralmente y menos aún en el momento de la aplicación. Esta ciencia además de observar y ofrecer leyes de cómo funciona la naturaleza y la relación de los organismos con su entorno, a continuación ofrece soluciones acerca de cómo enfrentarse a la degradación ambiental o cómo superar los límites de los impactos ambientales. Hoy sabemos que la aplicación de unos resultados científicos nunca es independiente del resultado que esas transformaciones generan. Sin embargo, hay posiciones que insistiendo en la neutralidad de todo conocimiento científico justificando la inacción de esta ciencia. Un caso es Margalef un destacado ecólogo que afirma que la ecología no debe actuar más allá del ámbito de propiamente científico y debe permanecer al margen de la aplicación<sup>21</sup>.

En definitiva, la ciencia ecológica no es neutral ni objetiva, como se pretende desde ciertas instancias científicas, si lo fuera no encontraríamos un desacuerdo tan grande en los significados de los conceptos claves o en los enfoques tan diferentes en una misma materia científica; pero por las razones que se acaban de aportar, aún en el caso de un improbable acuerdo en la definición, no es posible tal objetividad ni neutralidad porque el medio ambiente es una realidad muy compleja.

Este hecho corrobora, una vez más, la imposibilidad de la neutralidad y objetividad de la ciencia en general y de la ecología en particular y abre el camino hacia la propuesta de una definición amplia de ecología, porque del resultado del análisis realizado se pueden alcanzar dos conclusiones. Por un lado, tiene que ser pensada en plural, como *ciencias ecológicas*, pues requiere de la colaboración de otras ciencias de la naturaleza para aprehender un objeto tan complejo como es el medio ambiente —por eso sólo desde una perspectiva muy reducida se puede entender exclusivamente como una rama de la biología. Y, por otra parte, no se puede concebir la ciencia ecológica como una ciencia natural separada de una *ciencia humana* porque parte de una naturaleza entendida como *medio ambiente*, concepto que remite a un entorno natural que envuelve al ser humano, es decir, a un concepto que surge por y para el ser humano.

---

<sup>21</sup> Véase al respecto R. Margalef, *Perspectivas de la teoría ecológica*, Blume, Barcelona, 1978; R. Margalef, *Ecología*, Barcelona, Omega, 1983.

De lo que se trata de mostrar a continuación es si esta dimensión no neutral y no objetiva, sino valorativa y normativa, consiste en la dimensión moral que se trataba de descubrir en la ciencia ecológica.

## **2. La dimensión moral de la ciencia ecológica**

Hasta ahora se ha mostrado que la ciencia ecológica no está libre de valores, ni del planteamiento de fines extra-científicos pero: ¿se trata de valores y de fines morales? Para este tema es necesario el recurso a la teoría de los intereses de conocimiento de Habermas y el punto de partida es la siguiente tesis: ni la planificación, ni los fines y medios que guían la ciencia están libres de intereses de conocimiento, por muy científico que sea ese conocimiento<sup>22</sup>. A continuación, y con las claves aportadas por la reflexión sobre el conocimiento humano y sus intereses de Habermas, se intentará explicitar la dimensión moral de la ecología, revelándose así el punto de vista moral necesario en esa propuesta de ética ecológica que este trabajo está diseñando.

### **2.1. Conocimiento e interés**

Con el objetivo de profundizar en la definición y de descubrir la dimensión moral de la ecología, se recurrirá a la teoría de los intereses del conocimiento humano y a la concepción de la ciencia y la técnica como “ideología” de Habermas. La teoría crítica de Habermas nos advierte del peligro de reducir la reflexión filosófica en reflexión positivista cuando la primera queda reducida a teoría de la ciencia<sup>23</sup>. Insiste en la necesidad de realizar una reflexión crítica que permita proyectar otra estructuración social y científica más acorde con la vida humana. Dicho de otro modo, hasta ahora en

---

<sup>22</sup> Cf. J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984, especialmente pp. 159-178.

<sup>23</sup> Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986, p. 75. También J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, op. cit. Es cierto que desde la filosofía de la ciencia y de la tecnología también se ha dado respuesta a estos temas, sirva como ejemplos la siguiente bibliografía: C. Mitcham, *¿Qué es filosofía de la tecnología?*, Antropos, Barcelona, 1989; C. Paris, *Mundo técnico y existencia auténtica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973; C. Paris, *Civilización nuclear*, Libertarias, Madrid, 1986; A. Sánchez Vázquez, “Filosofía, técnica y moral”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 36, octubre 1993, pp. 42-47. Y el clásico, pero no superado, análisis de J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1965.

los apartados anteriores, se ha descrito cómo funciona —o mejor dicho, como no funciona porque no es neutral, ni objetiva— la ciencia ecológica. Por eso es necesario dar un paso más en el análisis de la presunta neutralidad y objetividad porque, de lo contrario, se procede como el propio cientificismo, actitud según la cual una filosofía científica tiene que proceder *intentione recta* como la ciencia misma, es decir, que debe mantener su objeto ante sí —sin poder, por ejemplo, asegurárselo mediante reflexión. Esta actitud se queda en el análisis, en la metateoría, con lo que suprime tanto el sujeto humano de argumentación como la autorreflexión, una dimensión que se ha hecho irreconocible con el positivismo, por irracional<sup>24</sup>. Sin embargo, y siguiendo a Habermas, es necesario también una clarificación social y un análisis de sus consecuencias.

Se trata de introducir, por tanto, en la reflexión ecológica, tanto el sujeto humano de argumentación como la autorreflexión, tanto el sentido de su conocimiento como las consecuencias de sus resultados. Si bien es cierto que Habermas no habla de la ecología, sino de la ciencia en general, se utilizará su reflexión para aplicarla al ámbito de esta ciencia en concreto.

Afirma el autor que el puente que une el objetivismo de la ciencia con estas cuestiones no es la propuesta de una nueva teoría, sino que basta descubrir la idea que la encubre: la conexión entre conocimiento e interés. Habermas no es el primero ni el único en denunciar la ideología que se esconde tras la ciencia y técnica moderna. En sus comienzos se encontró con toda la crítica que realizó la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Uno de los temas más recurrentes de estos pensadores fue la lucha contra el cientificismo que identificaba el conocimiento con la ciencia como única forma de conocimiento posible. El mayor problema lo veían en el abandono de las aspiraciones de la Ilustración, que entendía la ciencia como instrumento emancipador de la especie humana —tanto de la opresión de la naturaleza como de un orden político y social injusto<sup>25</sup>.

El origen de esta transformación ideológica se encuentra en una merma de la razón como ya se diera cuenta Horkheimer, porque cuanto más pierde su fuerza el

---

<sup>24</sup> Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, op. cit., p. 77.

<sup>25</sup> Cf. M. Horkheimer / T. W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1987; M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973; T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1990; H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1999; H. Marcuse, *Para una teoría crítica de la sociedad*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1970; J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, op. cit., p. 181; J. Habermas, *Conocimiento e interés*, op. cit., p. 13.

concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de manejos ideológicos. Frente a esta pretendida neutralidad valorativa de la teoría y de la ciencia, la escuela de Frankfurt proponía una teoría crítica al servicio de la transformación práctica de la sociedad y un concepto amplio de razón que sirviera como fundamento para una organización no represiva de la sociedad y para el dominio no represivo de la naturaleza<sup>26</sup>.

También Marcuse entendía que la ciencia y la técnica tenían una función de ideología en el capitalismo tardío, en el sentido de realizar un papel de legitimación política y social. Se supone que la ciencia está libre de valores y es neutral con respecto a todo fin práctico, pero eso no es cierto, porque “la racionalidad científica requiere una organización social específica precisamente porque proyecta formas (...) que pueden llevarse a fines prácticos”<sup>27</sup>. Su propuesta consiste en la creación de un nuevo tipo de ciencia y técnica liberadora, en lugar de dominadora de la naturaleza.

La teoría de Habermas, como él mismo afirma, se construye sobre la tesis fundamental de Marcuse de que la ciencia y la técnica cumplen funciones de legitimación de dominio. Pero Habermas, frente a él, piensa que la solución no está en eliminar el interés dominador —porque es imposible, por cuanto constituye un interés constitutivo de la ciencia y la técnica—, sino en volver a unir lo que siempre tuvo que estar junto: el interés práctico y el técnico.

A juicio de Habermas, no tiene sentido proponer una técnica alternativa porque el sentido inmanente de las ciencias empírico-analíticas consiste en “aprehender la realidad con vistas a una manipulación técnica, posible siempre y en cualquier parte bajo condiciones específicas”<sup>28</sup>, o como dice en otro lugar: “la racionalidad de la ciencia y la técnica ya es por su propia esencia una racionalidad del disponer, una racionalidad del dominio”<sup>29</sup>. No se puede renunciar a la técnica, sustituyéndola por una alternativa, “mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo”<sup>30</sup>. Y si no es admisible la idea de una nueva técnica, tampoco

---

<sup>26</sup> Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., p. 35.

<sup>27</sup> H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, op. cit., p. 184.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, op. cit., p. 198.

<sup>29</sup> J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, op. cit., p. 58

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pp. 62-3.



puede pensarse consecuentemente la idea de una nueva ciencia porque no es posible encontrar un sustituto más humano.

El punto de partida es la afirmación de que la razón no es neutral, sino interesada. Según Habermas, llamamos *intereses* a las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, como con el trabajo y la interacción<sup>31</sup>. Así surgen, respectivamente, dos tipos de intereses: el interés técnico que orienta la relación del ser humano con la naturaleza, con el objetivo de manipular técnicamente la realidad; y el interés práctico que orienta la relación del ser humano con los demás seres humanos en la acción práctica que los constituye con el objetivo de llegar a un entendimiento entre ellos.

Pero su propuesta consiste, además, en incorporar en la praxis científico-técnica el interés práctico de los seres humanos por llegar a un entendimiento. Por eso introduce un tercer interés: el emancipatorio. Mientras los dos primeros tienen sus bases en estructuras de acción y experiencias profundas y están vinculados a los elementos constitutivos de los sistemas sociales, este último interés asegura la conexión del saber teórico con una práctica vivida<sup>32</sup>. Así, el interés emancipatorio orienta tanto la relación del ser humano con la naturaleza, como con los demás seres humanos; y su objetivo consiste en una progresiva liberación de estos, tanto del dominio de la naturaleza, como del dominio de la sociedad. Con estos tres intereses cognoscitivos nos encontramos ante criterios que no lo son de un sujeto trascendental, como ocurría en la filosofía kantiana, sino que se trata intereses de toda la especie humana, pues son necesarios para su reproducción y su autoconstitución.

Nos hemos detenido en la teoría de los intereses de Habermas para señalar que los tres intereses son intereses de la razón humana, por eso eliminar por no-científico a cualquiera de ellos, implica eliminar dimensiones que le son connaturales. A juicio de Habermas, los dos primeros intereses son inseparables e interdependientes. Y cuando se los trata de separar es cuando el conocimiento científico se convierte en pura ideología. No existe la teoría pura, independiente de la vida o separable de la práctica.

La tesis es que ciencia y técnica se convierten ellas mismas en ideológicas. Esto significa que al eliminar los contenidos prácticos, la diferencia entre trabajo —orientada

---

<sup>31</sup> Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, op. cit., p. 199.

<sup>32</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 324-325.

por reglas técnicas en el caso de la acción instrumental o por estrategias en el caso de la elección racional— e interacción o acción comunicativa —orientada por normas intersubjetivamente vigentes— desaparece de la conciencia de los seres humanos y el progreso científico-técnico deviene, él mismo, fundamento de legitimación<sup>33</sup>. El peligro de eliminar los contenidos prácticos de los teóricos es que la acción instrumental y la racionalidad técnica se convierten en el criterio y en el poder decisorio, al dejar por irracional la dimensión práctica.

El problema no está, como pensara Marx, en las fuerzas productivas, porque éstas para Habermas no constituyen el motor del cambio social, sino que se encuentra en el tipo de racionalidad deshumanizante sobre la que se asienta el conocimiento cientificista. Por eso la alternativa, a su juicio y siguiendo a Husserl, pasa por la propuesta de un *nuevo concepto de racionalidad* que esté orientado a la emancipación del género humano, porque de lo contrario se olvida que la ciencia es un conocimiento que pretende dar respuesta a cómo lograr ese fin del ser humano<sup>34</sup>.

Una racionalidad que, como ya se expuso en el primer capítulo, es una racionalidad trascendental que pregunta por las condiciones del conocimiento y se transforma así en racionalidad comunicativa. Desde este punto de vista, Habermas entiende que el progreso científico se realiza mediante la comunicación de una comunidad de investigadores. Ahora el sujeto del proceso de investigación se configura sobre el terreno de una intersubjetividad que va más allá de la actividad instrumental propiamente científica. Porque la verdad científica ya no se alcanza con la objetividad de la experiencia, sino sólo mediante la argumentación<sup>35</sup>.

Pero es que además, los intereses del conocimiento no son sólo palpables en la propia investigación científica o en su aplicación técnica, sino que asimismo se hacen totalmente evidentes en las relaciones de la ciencia con la sociedad. Desde su perspectiva, son los intereses sociales los que determinan la dirección, las funciones y la velocidad del progreso técnico con el objetivo ideológico del mantenimiento del sistema<sup>36</sup>. A modo de ejemplo sólo dato: hoy en día la dirección del progreso científico

---

<sup>33</sup> Cf. J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, op. cit., p. 68.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 87. Para Habermas la ciencia y la técnica constituyen ahora la primera fuerza productiva. Véase también E. Husserl, “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 323-358.

<sup>35</sup> Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, op. cit., p. 316.

<sup>36</sup> Cf. J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, op. cit., p. 127.

y técnico dependen en buena medida de las inversiones públicas y, por tanto, el progreso científico-tecnológico no es independiente de la esfera social.

Veamos a continuación qué consecuencias se siguen de esta relación entre conocimiento e interés para la comprensión de la ciencia ecológica.

## **2.2. El punto de vista moral de la ecología**

Los dos objetivos del capítulo siguen parcialmente pendientes, pues aún es necesario delimitar de un modo más preciso una definición amplia de ecología y terminar de mostrar la dimensión moral de esta ciencia. Es ahora el momento de preguntarse si se trata de una dimensión moral. Con Habermas se han analizado las claves para aportar una respuesta a esta pregunta.

Descubrir la dimensión moral de la ecología significa explicitar los supuestos normativos de las actuaciones humanas ante el medio ambiente, al hilo del análisis de las exigencias que actualmente tenemos del medio ambiente. Hasta ahora se han descubierto supuestos normativos y valorativos que, como toda ciencia, contiene, pero además esta ciencia pretende aportar soluciones a los problemas ambientales, en los cuales existen implicaciones humanas que no se pueden obviar.

La tarea a continuación es comprobar si esta dimensión valorativa y normativa es moral. La ciencia ecológica —que ni es objetiva ni neutral— ofrece un conocimiento que *pretende* aclarar las actuaciones correctas en su relación con la naturaleza. La pregunta ahora es si esas pretensiones son universalizables, en suma, si son morales. Porque el criterio para enjuiciar la validez moral de tales pretensiones o exigencias ambientales se encuentra en su posible universalización.

A continuación, con el fin de revelar la dimensión moral de la ecología, se rastreará en tres lugares: en la posibilidad de estar guiado por un interés emancipatorio universalizable (apartado 2.2.1.), en mostrar que también es un saber humano globalizador (apartado 2.2.2.) y, finalmente, que se trata de una actividad moral que requiere de una reflexión ética (apartado 2.2.3).

### **2.2.1. Las ciencias ecológicas y el interés emancipatorio universalizable**

La reflexión de Habermas ha permitido avanzar en dos líneas, por un lado, acerca de la conexión entre ciencia e ideología y, por otro, acerca de los intereses del conocimiento. Es el momento a aplicarlas a la ciencia que nos ocupa.

En lo que respecta a la relación que existe entre ciencia e ideología se evidencia más aún en la actualidad al dejar a la vista también en las ciencias naturales tanto la contradicción de algunos de sus enfoques, como la polémica continua entre los científicos. La ciencia ecológica no puede pretender ser independiente de todo interés, puesto que los intereses existen como condiciones de posibilidad del conocimiento humano, porque ninguna ciencia accede sin mediación a la realidad. Todas, incluida la ecología, tienen un acceso no virgen a su objeto de estudio. Detrás de la “buena voluntad” de los científicos o de los ecólogos están los intereses de conocimiento que son las causas de que se investiguen unos hechos sí y otros no, que unos valores tengan primacía sobre el resto o que unos fenómenos sean considerados válidos y otros irrelevantes. La falta de objetividad y neutralidad en los diferentes informes científicos viene determinada por quien sea la parte interesada que hace el encargo de la investigación. Y es que en los datos acerca del medio ambiente puede haber acuerdo — que no siempre es posible— si están categorizados como números, pero el problema es que los datos no dicen nada, si no reciben una interpretación, y ahí es donde residen las divergencias entre los diferentes científicos<sup>37</sup>.

Cuando se identifica conocimiento con conocimiento científico, todas las cuestiones prácticas como la justicia, la igualdad, la felicidad, la tolerancia, etc. se quedan en manos de los científicos. Y se olvida peligrosamente que se trata de metas y fines que no pueden quedar dentro del marco de la ciencia y cuando eso se hace la ecología se convierte en ideología, un pensamiento al servicio de la legitimación social y política. Esta ciencia, en ocasiones, pretende en nombre del “equilibrio del ecosistema o biosfera” determinar estos valores y entonces es cuando nos encontramos con posiciones biocentristas o ecocentristas que se sitúan por encima del ser humano y de su

---

<sup>37</sup> A juicio de Pérez Laborda, los avances de la biología han sido tan espectaculares en estas últimas décadas, que ha logrado robarle la corona a la física en la consideración de ciencia directora. Véase: *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, op. cit., p. 84; también B. Barnes, *Sobre ciencia*, op. cit. especialmente pp. 99 y ss.

emancipación al cosmos o a la naturaleza entera. La ecología así se convierte en ideología en el sentido que le da Habermas porque pretenden ser la única representación válida de la realidad natural y porque estas representaciones se utilizan para ofrecer una imagen falsa de la realidad económica, social, política o cultural<sup>38</sup>.

En lo que respecta a la teoría de los intereses de conocimiento de Habermas, ésta permite interrogarnos sobre los tres intereses en las ciencias ecológicas.

Acerca del *interés técnico* o a la relación entre ecología y aplicación técnica hay dos posturas radicales: la “optimista” confía que los problemas ambientales actuales se solucionarán con más ciencia y más tecnología; y la “pesimista”, aquella que ve precisamente en estas dos actividades humanas las mayores causantes de la degradación ambiental. Sin embargo, la ecología natural, por muy objetiva y neutral que sea, no puede solucionar sola el problema, como tampoco puede remediarse exclusivamente con tecnología los daños infringidos al medio ambiente. El motivo está en que el interés técnico de las ciencias empírico-analíticas se rige por la eficacia, que es un valor útil y ventajoso para los seres humanos, pero no es el único. Ya que el científico también participa de intereses subjetivos, como pueden ser la remuneración económica, el afán de prestigio o el ansia de poder, que no son intereses propios de la ciencia<sup>39</sup>.

Sin embargo, el problema ambiental no es sólo un problema científico o tecnológico, sino que es, en mi opinión, fundamentalmente práctico. Un *interés práctico* que puede descubrirse en los siguientes ámbitos: por un lado —y sin salirnos de la ciencia— en la dirección y el sentido de la ciencia, la tecnología y el progreso humano; y, por otro lado —ya fuera de la ciencia— el modo de vivir de la sociedad occidental, su modelo de desarrollo económico, las estructuras políticas existentes y dominantes, etc. Precisamente por estos motivos, aún suponiendo que sea posible llevar a cabo formas alternativas de producir energía y modos factibles de rectificar los errores tecnológicos producidos, es bastante difícil que la sociedad occidental varíe su modo de vivir sobre la que está fundamentado el problema ambiental y, por tanto, más difícil que se supere la crisis ecológica en la que Humanidad se encuentra inmersa<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, op. cit., pp. 79 y ss.

<sup>39</sup> Cf. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 104.

<sup>40</sup> Cf. P. Ascot, *Historia de la ecología*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 201-217. Según este autor la ecología fue necesaria como paradigma de conocimiento para que la crisis ecológica fuera detectada e interpretada.

Respecto al *interés emancipatorio* surgen una serie de cuestiones en cascada como: ¿está orientada la ecología a la emancipación del ser humano? A mi juicio, la respuesta sólo puede ser negativa, si se entiende en el sentido más reduccionista, es decir, una ciencia objetiva al estilo de otras ciencias empíricas de la naturaleza, entre cuyos intereses no estaría servir a este objetivo de la Humanidad. Sin embargo, conviene destacar, que cuando se olvida este interés, inevitablemente se está trabajando para legitimar otros intereses, como es a la sociedad de la que depende y para la cual trabaja. Una segunda cuestión: ¿Sirve la ecología como ciencia para emancipar a los seres humanos? Desde mi punto de vista, la pregunta puede ser contestada afirmativamente, siempre que se parta de un significado amplio de ciencias ambientales y de un replanteamiento de sus objetivos y fines, de un proceso de autorreflexión, tal y como exigiera Habermas de la ciencia en general. Y la última pregunta nos lleva directamente a resaltar la característica esencial de las ciencias ambientales entendidas como ciencia humana: ¿puede servir para emancipar a *todos* los seres humanos — presentes y futuros? Esta pregunta incluye otra: ¿sirve para emancipar a todas las culturas? Desde esta serie de preguntas se ve claramente que es necesario un concepto amplio de ecología que permita incluir el interés emancipatorio de toda la humanidad, la presente en su globalidad y la futura. Estas cuestiones cobrarán más sentido cuando se analicen en el bloque II las propuestas de ética ecológica que pretenden favorecer a otros seres vivos en detrimento del ser humano o las propuestas que bajo el objetivo de respetar las leyes de la naturaleza, favorecen más a unas culturas que a otras, unos modos de vida que otros.

De la explicitación de los tres intereses en la ciencia ecológica, se puede deducir que ésta tiene connotaciones éticas, incluso en el sentido más estricto de su definición. O dicho de otro modo, la ciencia ecológica contiene no sólo cuestiones naturales, sino preocupaciones sociales, políticas y repercusiones nada neutrales, que pueden ser correctas o no, justas o no, válidas o no. Y, por tanto, se exige una reflexión ética de la disciplina, una reflexión que tendrá que profundizar en la dimensión moral de la ciencia, con preguntas por la universalización de sus intereses de conocimiento, especialmente del emancipatorio. Una reflexión que replantee los fines por y para los cuales trabaja la ciencia ecológica, que denuncie que los intereses técnicos y prácticos de la ciencia ecológica deben ser en vistas a la emancipación de todos los seres humanos —no sólo

de aquellos privilegiados del mundo desarrollado. Sin este *interés emancipatorio universalizable*, la ciencia pierde su norte, pierde su razón de ser porque debe constituir la finalidad última del conocimiento científico.

### **2.2.2. Un saber humano globalizador e interdisciplinar**

La dimensión moral de la ciencia ecológica puede revelarse también cuando ésta se analiza como un saber humano global e interdisciplinar. En dos sentidos: en primer lugar, porque su objeto de conocimiento es una realidad global. La ecología es una ciencia que pretende dar una respuesta al problema ambiental, que en esencia es global, eso significa que no puede ser tomado de un modo parcial, sino que requiere de un pensamiento globalizador. El problema principal es que la ecología entendida tanto en el sentido estricto de rama de la biología como en el sentido un poco más amplio de conjunto de las ciencias de la naturaleza, suprime la unidad y totalidad de las dimensiones, que es lo propio de la naturaleza, para destacar sólo un aspecto o varios naturales.

Y, en segundo lugar, porque su actividad tiene que ser interdisciplinar. El medio ambiente es una realidad compleja que requiere del diálogo de muchas otras ciencias porque sólo una es incapaz de resolver esta problemática. En definitiva, debe constituirse en saber interdisciplinar, en interacción con las otras ciencias de la naturaleza, y con las ciencias sociales y humanas. Por eso es necesario ir más allá del saber científico, técnico e instrumental para lograr una mediación de los diferentes lenguajes científicos e intereses de todos los ámbitos.

Cuando se olvida esta dimensión global e interdisciplinar, es fácil caer en lo que Husserl llamó una *unilateralización de la razón*. Es cierto que este autor no hacía referencia al problema ambiental, pero puede servirnos de referencia una idea clave en su artículo “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”<sup>41</sup>. Su tesis es que la crisis de Europa se debe a la unilateralización de la razón, porque el positivismo, objetivismo y naturalismo moderno han olvidado la doble dimensión de la razón y, con ello, se han abandonado las tareas que desde el origen de la filosofía habían caracterizado a Europa.

---

<sup>41</sup> E. Husserl, “La crisis de la humanidad europea y la filosofía” en op. cit.

Ahora podemos, basándonos en esta idea, afirmar que el olvido de la multidimensionalidad del conocimiento humano nos ha llevado a la actual crisis ecológica.

El positivismo, objetivismo y naturalismo en la ciencia ecológica permiten un concepto estrecho de su actividad, de su objeto de conocimiento, y lo que es más peligroso, no permite que el tema del ser humano como sujeto cognoscente se tematice. Y el ser humano es un organismo más en la serie de relaciones que se establecen entre los seres vivos.

Por eso, y haciendo caso de las propuestas de Husserl, para prevenirnos contra un uso acrítico de las ciencias —también de la ecología— y de las tecnologías, es necesario configurar una idea de ser humano, porque el discurso objetivista y tecnicista, lleva a la disolución del ser humano. No se trata de convertir el ser humano en objeto de conocimiento, sino de no olvidar que los fines últimos de las ciencias y de sus aplicaciones prácticas tienen que estar al servicio de la humanidad<sup>42</sup>. De recordar, en definitiva, que su objeto de conocimiento son las relaciones que se establecen entre los seres vivos, que incluyen también a todos los seres humanos, presentes y futuros, con sus diferencias y características particulares. Si esto es así, será necesario explicitar los *intereses universalizables* que corresponden a la humanidad en tanto que especie humana como también aclarar los intereses particulares, culturales, históricos, porque los seres humanos no somos una especie más dentro del mundo de los organismos vivos.

Estos intereses —tanto los particulares como los universalizables— no pueden ser pensados sólo por los ecólogos, ni por separado —porque partiríamos de una razón monológica—, ni conjuntamente —en el caso de que se tratara de la comunidad de científicos—, porque la verdad y el sentido de su actividad científica no puede ser determinada sólo por un ser finito, ni siquiera por una comunidad limitada de seres finitos<sup>43</sup>. Será una tarea que compete a ellos y a los afectados. Y resulta que los afectados de las decisiones que se toman con respecto al medio ambiente somos toda la humanidad. Por eso, para poder fundamentar esta dimensión moral de la ciencia ecológica recurriremos en el siguiente bloque a la ética discursiva, que nos permitirá entender la verdad y el consenso sobre los intereses en un *sentido intersubjetivo*, al partir de una razón comunicativa que tiene en cuenta a todos los afectados —

---

<sup>42</sup> Cf. V. Camps, *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona, 1996, p. 80.

<sup>43</sup> Cf. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, op. cit., p. 104.



generaciones futuras, tercer mundo, culturas occidentales y no occidentales, mujeres y hombres, etc.— por las decisiones científicas y tecnológicas, aunque no hayan participado en ellas.

En resumen, la ecología tiene y no puede dejar de tener una dimensión intersubjetiva, tanto por su objeto de conocimiento, como por la propia actividad que necesita ser global e interdisciplinar. Una dimensión intersubjetiva que es moral, porque como saber humano tienen que replantearse los intereses universalizables de los humanos como organismos interconectados con otros en un entorno natural.

### **2.2.3. Una actividad moral que requiere de una reflexión ética**

Más arriba se ha destacado la necesidad de que las ciencias que se ocupan del medio ambiente lo hagan conjuntamente, porque si trabajan por separado, como nos recuerda Husserl, pierden su norte. Un norte que en este trabajo se ha entendido como horizonte hacia el cual las exigencias ecologistas deben encaminarse si es que quieren ser justas y correctas, no sólo ambientalmente, sino socialmente. Hablar de una comunicación entre las diferentes ciencias ecológicas con el fin de no despreciar los intereses universalizables y emancipatorios de la humanidad requiere de un horizonte que señale lo que deba ser. O dicho de otro modo, la ecología como se va a entender en este trabajo, incluye una importante dosis de idealidad. Esto nos obligará a proyectar ideales de vida buena en común desde valores compartidos<sup>44</sup>.

La propuesta es que un poder como el ecológico tiene que ser reconducido a la esfera del consenso de los ciudadanos porque el medio ambiente es un tema que interesa a toda la humanidad, porque afecta a su modo de vida, no sólo en el sentido de buena vida, sino también de vida justa. Un desigual disfrute de los recursos naturales afecta a la distribución de la riqueza en las sociedades humanas; la contaminación no afecta del mismo modo a todas las áreas del planeta; la relación entre necesidades básicas y el actual consumo no es proporcionada. Por eso, en el momento que se hace referencia al medio ambiente inevitablemente hay que hablar de un proceso de transformación social, de una renovación mental, de desarrollo económico y, principalmente, de una voluntad

---

<sup>44</sup> Cf. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 226.

decidida a asumir responsabilidades. Y por todos esos motivos es necesario una aproximación ética en el tema ambiental, ya que sólo un acceso natural a este problema, es decir, desde el criterio de la naturaleza, no se puede solucionar la crisis ecológica.

La idea de la necesidad de alcanzar un consenso sobre los intereses ambientales universalizables llevará más adelante a la posibilidad de plantear una ética ecológica discursiva fundamentada en una norma con forma de imperativo categórico: “que *todos* los miembros de la comunidad se reconozcan recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos y que se obliguen, por tanto, a exponer sus propios argumentos, a escuchar los ajenos, y a cumplir normas básicas en la lógica de la argumentación como es la exclusión de la mentira”<sup>45</sup>. Un principio que permite la discusión tanto teórica como práctica, es decir, tanto de la ciencia ecológica como de la práctica ecologista, en orden a fundamentar la emancipación de todos los seres humanos.

Así pues, se puede concluir que también la ecología como tipo de conocimiento es una producción ética, porque está realizada por un sujeto ético y, por tanto, que no existe una neutralidad axiológica de la ciencia, en general, ni de la ecología, en particular. Se rechaza una interpretación científicista desde la negación de la neutralidad y la objetividad de la ciencia ecológica y de la aplicación institucional de sus resultados<sup>46</sup>. Porque aceptar la neutralidad y la objetividad excluye las nociones de responsabilidad y de libertad, degradándolas al rincón del azar o de lo imprevisible, por parte del saber técnico o positivista.

Ahora bien, criticar una postura científicista de la ecología no significa negar su estatuto de científica, ni desestimar por inútil la ecología en tanto que ciencia natural. Evidentemente no, como tampoco ningún otro conocimiento científico. La intención era únicamente reflejar en lo fundamental los aspectos más problemáticos de asumir esta posición en la ecología<sup>47</sup>.

Una crítica absoluta a la ciencia y la tecnología modernas implica una ceguera total ante lo que ambas tienen de aprovechable en la resolución de los problemas medioambientales. La ciencia y la tecnología modernas son conocimientos que se

---

<sup>45</sup> A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, op. cit., p. 106.

<sup>46</sup> Para una descripción de la actitud científicista véase A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 84 y ss.

<sup>47</sup> Lo que sí es necesario explicitar en este trabajo son los valores que guían a este tipo de saber y desvelar cada uno de los intereses y problemas que conlleva, en tanto que es el fundamento de movimientos sociales y más especialmente porque es el ámbito en el que se centrará nuestra propuesta de ética ecológica. Tarea que se hará en los capítulos posteriores.

muestran imprescindibles, entre otros motivos, porque sirven para diagnosticar el problema y permiten, por ello, plantear soluciones; sirven asimismo para reestablecer en, la medida de lo posible, el equilibrio ecológico al proporcionar métodos para resarcir los daños producidos y para evitar más daños ambientales; y, por último, para elaborar informes científicos que son las herramientas imprescindibles para elaborar una legislación ambiental rápida y eficaz, y para hacer políticas medioambientales que contribuyan a recuperar y mantener el equilibrio del ecosistema natural. Olvidar estas utilidades y criticar a la ciencia de enemigo abominable, es renunciar a todo lo que de provechoso tiene el conocimiento científico.

Sin embargo, la respuesta que desde la ciencia se da al problema ambiental no es suficiente, por eso el camino en este trabajo continúa. Se necesita también de la ética, así como de otros conocimientos prácticos —como el jurídico y el político—, para completar una operación, que de por sí es parcial; para integrar lo que la razón productiva ha desintegrado de la naturaleza. No se pretende afirmar con esto que sea negativo parcializar el ecosistema —como conocimiento científico y técnico es irremediable—, pero ha de tenerse siempre presente que se trata de una parcialización artificial y que, por tanto, requiere ser nuevamente reintroducido, también de modo artificial, dentro de la unidad y multidimensionalidad del medio ambiente. En definitiva, es necesario transitar, en lo que sigue, otros caminos no científicos: movimientos ciudadanos, los derechos humanos para llegar hacia otros conceptos como responsabilidad, solidaridad, entre otros.

Una vez aclarada la dimensión moral de la ecología, dimensión inherente en sus contenidos y consustancial al conocimiento científico, es el momento de plantearse si es posible desde esta dimensión moral delimitar un concepto amplio de ecología concebido como un conocimiento globalizador e interdisciplinario, que pueda incluir tanto el interés emancipatorio de la humanidad como otros intereses universalizables.

### **3. Una definición abierta de ecología**

A lo largo de este capítulo se han ido mostrando algunas definiciones de ciencia ecológica. Desde una más estrecha entendida como rama de la biología, a otra más amplia concebida como una ciencia social, pasando por una intermedia que aceptaría la ecología como un conjunto de ciencias de la naturaleza que tienen en común el ocuparse de un mismo objeto de conocimiento: el medio ambiente. El objetivo es delimitar un concepto de ecología desde el cual proponer una ética ecológica capaz de argumentar acerca de fines, valores e ideales necesarios para nuestra problemática.

En principio, la manera más sencilla de abordar esta tarea es aceptar una definición de ecología social. Idea no descabellada porque la ecología tiene una serie de implicaciones sociales, hoy más evidente que nunca, al estar presente en los movimientos sociales, en la teoría política, en la metodología de las ciencias sociales, etc. Pero el problema es que hablar de una ecología social implica que existe una ecología natural. Y esta distinción podría significar que cuando se hace ecología desde la perspectiva natural o biológica se parte de presupuestos neutrales, sobre los que tiene que trabajar la ecología social, que no tiene más remedio que ser especulativa.

A mi juicio, no tiene sentido esta separación entre las dos ecologías, primero, porque desde el punto de vista teórico es imposible, porque como se ha mostrado anteriormente, no es posible una ecología natural que reflexiona sin tener *in mente* las preocupaciones de lo que sería la ecología social; y a la inversa, porque en la primera existen juicios de valor e interpretaciones que no son independientes de las repercusiones sociales. Segundo, porque la separación entre una ecología natural y otra social es en la práctica peligrosa porque podría suponer mantener una fe en la bondad intrínseca del conocimiento ecológico frente la maldad implícita de las consecuencias tecnológicas y sociales del ser humano<sup>48</sup>. Y también porque sería dejar en manos de los científicos sociales el debate sobre los fines de la humanidad —de las generaciones actuales y futuras— que es una cuestión que nos compete a *todos*.

Mantener separados estos dos tipos de saberes implica además de no resolver los problemas que hoy nos preocupan, la posibilidad de perpetuar el orden existente o de imponer un orden diferente bajo la creencia de que los datos de la ecología natural, rodeados “de una aureola de autoridad y respetabilidad” son exactos, precisos y

---

<sup>48</sup> El problema se ha de centrar entre tecnologías destructoras de las condiciones de vida de nuestra especie y tecnologías favorables a largo plazo de ésta. Cf. M. Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 135.

neutrales, y por ello deben informar a la ecología social, “la pobre hermana ciega” por ser un saber reconocidamente subjetivo.

La propuesta es entender la ciencia ecológica o ambiental —o las ciencias ecológicas o ambientales— como *un conjunto de saberes que trabajan conjuntamente entre sí con un pensamiento globalizador*, porque detrás de los problemas ambientales se encuentran problemas sociales, económicos, políticos, pero también tecnológicos y propiamente científicos. Esta concepción amplia nos permitirá analizar la pobreza o la injusta distribución de los recursos naturales como problemas ambientales; pues estas cuestiones y otras del mundo no natural necesitan ser repensados para poder solucionar los problemas del medio ambiente.

Se trata en definitiva de entender la ciencia ecológica como *un conocimiento a la vez natural y social*<sup>49</sup>. Bajo esta afirmación está la idea de que una compartimentación en el conocimiento humano implica una separación en las relaciones de la humanidad. Y si la ecología es la ciencia de la totalidad no puede ser unidimensional, y no sólo porque su realidad afecta a diferentes áreas de conocimiento, sino porque incluye en su actividad todas las dimensiones del ser humano, incluida la dimensión espiritual, moral, social, política, etc. La ecología no aporta una respuesta única, porque ella misma no constituye un enfoque único y simple de los enigmas de la naturaleza, ya que es el producto de una historia extremadamente compleja, fecundada por sus múltiples controversias<sup>50</sup>.

Una ciencia ecológica así entendida no *tiene como objeto de conocimiento el ser humano y su emancipación*, pero sí *como objetivo último*. Si no es así, es decir, si el valor único o supremo es la propia naturaleza, a la hora de solucionar los problemas ambientales, podría dejar sin *cuidado* a gran parte de las áreas más pobres del planeta. Porque sólo una ecología natural separada de la social puede exigir a las naciones que están en vías de desarrollo que no aceleren el proceso de destrucción de sus recursos naturales o que no provoquen más contaminación, porque fuera de sus esquemas o por

---

<sup>49</sup> Idea ya mantenida por Eugene Odum que define la ecología como “el vínculo entre las ciencias naturales y las sociales”, véase: E. Odum, *Ecología: el vínculo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales*, Cecsá, Barcelona, 1980. Aunque Tamames prefiere definirla como ciencia de las ciencias, en *Ecología y desarrollo*, Alianza Universidad, Madrid 1985, op. cit.

<sup>50</sup> En este sentido afirma Deléage que “es abusivo invocar la autoridad científica de *un* punto de vista ecológico”. J. P. Deléage, *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, op. cit., p. 341.

debajo de los valores naturales supremos han quedado los criterios de justicia e igualdad social.

Por eso, los temas ecológicos nunca son “sólo” problemas ecológicos, sino que incluyen siempre *problemas ecológico-sociales*. O dicho de otro modo, *los problemas de la degradación natural y social son dos manifestaciones de un mismo problema*<sup>51</sup>. Y cuando no son explicitados, es más fácil que se convierta en ideología en el sentido habermasiano. Es la relación que se da entre determinadas organizaciones humanas y su entorno natural la que causa problemas, y no ninguno de los elementos de esta relación por sí solo.

Una definición entendida así en el sentido más amplio ya no tendría como concepto central la biosfera o el ecosistema tal y como lo manejan los distintos enfoques de la ciencia ecológica, sino el de medio ambiente; aunque, y por una cuestión de forma —para evitar repeticiones en este trabajo— a partir de ahora se utilizarán como sinónimos. Nos encontramos pues ante un *concepto normativo de medio ambiente* que exige la inclusión en los problemas ambientales de cuestiones que afectan a toda la humanidad, como son las guerras, el hambre o el desarrollo sostenible y que tiene la emancipación de toda la humanidad, presente y futura como un horizonte que marca el fin último de este saber humano.

Se trataba de buscar la dimensión moral de la ciencia ecológica, es decir, de mostrar el núcleo universalizable de este conocimiento científico y se ha logrado sólo cuando se ha partido de una concepción amplia de ecología que no es indiferente a las cuestiones sociales y políticas, ni a las cuestiones de consumo individuales porque las actuaciones humanas tienen repercusión en el medio ambiente. Una noción no estrecha de ecología que incorpora, como saber humano que es, un interés emancipatorio de toda la humanidad, porque lograr el equilibrio en el medio ambiente o la calidad de vida en un entorno sano no puede entrar en contradicción con lo que actualmente entendemos por justicia. Ampliar el significado de ecología, conlleva aumentar también lo que se entienda por humanidad que incluye no sólo las generaciones actuales sino las futuras, porque su vida, su entorno natural, dependerá de las decisiones que tomemos en la

---

<sup>51</sup> Sosa afirma que la crisis ecológica es una crisis civilizatoria. Ésta es una tesis hoy comúnmente aceptada, pues aunque la ecología nace como una rama de la biología, desde el momento en que se percibe la crisis ecológica y se toma conciencia de ella, se acepta que las causas de ella están en el orden y estructura social e internacional. N. Sosa, “Ética ecológica” en *Los retos de la Ética aplicada*, Iglesia Viva, Valencia, 1991, p. 84.

actualidad y de la orientación que demos para la solución a los actuales problemas ambientales.

La dimensión moral, el núcleo universalizable de las exigencias de los científicos respecto del medio ambiente incluye un horizonte utópico, crítico, que no es objeto propiamente de los ecólogos como científicos, pero que sí lo es como ecologista en un segundo sentido que es el que se explicitará en el siguiente capítulo: los ecologismos entendidos como movimientos sociales. Un componente, el utópico, necesario para abordar teórica y prácticamente la crisis ambiental, porque por utilizar las palabras de McCarthy, prescindir de lo ideal en nombre de lo real es tirar al niño con el agua de la bañera<sup>52</sup>. La reflexión ética aplicada a la ecología trata así de ofrecer una respuesta a una de las mayores preocupaciones globales y, para dar una respuesta amplia, es necesario también explicitar la dimensión moral de las exigencias ecologistas que desde una orientación diferente a la científica concretan una parte importante de las actuales exigencias que la humanidad tiene con respecto a su entorno natural. Centrar las exigencias ambientales en exigencias científicas es olvidar que la ecología en sí no encierra ningún discurso específico<sup>53</sup>. Su discursividad depende del marco conceptual en donde se inserta el pensamiento ecológico. Uno es el científico, otro los diferentes movimientos sociales y otro, diferente, el que se concreta en los derechos ambientales. En definitiva, una muestra más de que es necesario un concepto amplio de ecología, porque consiste en un recurso del que pueden servirse todo tipo de pensamiento, al margen de que, como se ha expuesto más arriba, sea en sí misma una “ideología”<sup>54</sup>.

En resumen, y respondiendo así de los dos objetivos planteados al inicio del capítulo, al descubrir *un núcleo universalizable* en las ciencias ecológicas y explicitarlas en la definición propuesta se ha abierto una puerta hacia un horizonte que permita aclarar la pretensión de corrección del comportamiento humano en su relación con la

---

<sup>52</sup> Cf. T. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 43.

<sup>53</sup> Cf. F. Mires, “La nueva ecología. El sentido político de la ecología en América Latina” en VVAA, *Ecología solidaria*, Trotta, Madrid, 1996; F. Mires, *El discurso de la naturaleza*, San José, Santiago de Chile, 1990.

<sup>54</sup> Lo hemos mostrado de la mano de Habermas, pero también lo afirman otros de la ecología en particular, como Deléage en *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, op. cit., p. 8. O respecto a la ciencia en general, M. A. Quintanilla, *Ideología y ciencia*, op. cit.

naturaleza y reconstruir una *ética ecológica* entendida como una respuesta universalizable a los desafíos universales de nuestro momento histórico<sup>55</sup>.

Comenzaba el capítulo con la idea de Habermas según la cual hoy en día la filosofía no puede dejar a un lado ni el mundo de la vida ni la ciencia. Por eso antes de criticar al conocimiento científico es necesario aprender de él<sup>56</sup>. Este hilo conductor nos ha llevado a un terreno, el de la ciencia, insuficiente por sí misma y nos ha abierto las puertas hacia otros ámbitos necesarios para la consideración completa de las exigencias actuales con respecto al medio ambiente, pues estas no se concretan completamente con los saberes científicos ecológicos.

Sin embargo, descubrir la dimensión moral de la ecología significa explicitar el punto de vista moral en todos los ámbitos relacionados con la ecología, por eso en el capítulo siguiente se estudiará la dimensión moral de las exigencias ambientales de los diferentes movimientos sociales. No obstante no se puede despreciar los resultados y las investigaciones de las ciencias ecológicas para aprender, como proponía Habermas, de ellas.

Finalmente cabe tener presente la misma cita con la que se iniciaba este capítulo. La idea de Habermas ha servido de hilo conductor, pero también para abrir una puerta hacia la búsqueda de una *ética ecológica* que pueda responder a los problemas que la humanidad tiene actualmente. Se tratará en el siguiente capítulo de *prestar la voz* a los movimientos sociales y políticos que forman también el mundo de la vida, para tratar de encontrar posibles respuestas al problema que nos ocupa.

“(…) prestar al mundo de la vida una voz articulada en términos de crítica de la ciencia para que el mundo de la vida no sólo no quede subsumido bajo las descripciones provenientes de las ciencias sociales, sino que también pueda responder de ellas.”<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, op. cit., p. 111.

<sup>56</sup> Cf. J. Habermas, “Edmund Husserl sobre mundo de la vida, filosofía y ciencia” en op. cit., p. 68.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, pp. 72-73.



## **Capítulo 3**

### **LAS EXIGENCIAS AMBIENTALES DE LA SOCIEDAD CIVIL**

Una vez abierta la posibilidad de una ética ecológica que dé razón de las exigencias ambientales es hora de analizar cuál es el origen de estas exigencias y su lugar en la sociedad civil. De esta forma se continúa explicitando el universo conceptual desde el que se va a iniciar la reconstrucción de esta ética entendida como ética aplicada.

Para ello daremos los siguientes pasos: en primer lugar, se realizará un análisis y evolución de la preocupación ecológica; para, a continuación, analizar como se incorpora en forma de exigencia a la opinión pública en tres diferentes planos: el social, el político y el cultural; finalmente, se explicitará la dimensión moral presente en cada uno de estos niveles, una dimensión que lo está como una de las grandes exigencias de nuestro tiempo.

La intención es enriquecer la definición de ecología del capítulo anterior para dar cabida a las demandas y las expectativas de la sociedad civil —presentes en los diferentes movimientos sociales, partidos políticos y conciencia ecológica en general, con el fin de descubrir que el medio ambiente es una categoría ética. La idea a mostrar es que es necesario reafirmar el carácter moral de la ecología, porque lo contrario implica quedarse en los límites de la ciencia, en la “presunta” neutralidad que sirve para poco —al menos no para resolver los problemas ambientales más graves como la contaminación, el agotamiento de los recursos naturales, pero tampoco para acabar con el hambre y la carrera de armamentos.

#### **1. Desarrollo de las exigencias ecologistas**

Analizar las exigencias ecologistas de la sociedad civil implica entrar en el significado de términos como *ecologismo* o *ecologismos*. Una tarea que no resulta

sencilla porque estos conceptos, en ocasiones, se encuentran revestidos de una aureola de ambigüedad e imprecisión y, la mayor parte de las veces, su sentido depende del contexto, pues sólo de este modo se puede deducir que se trata de un movimiento social, de un partido político o de una forma de pensamiento determinado. Así al hilo del análisis del origen y desarrollo de *los ecologismos* encontraremos diferentes razones de por qué en ocasiones se encuentran unidas la ecología como conocimiento científico y como experiencia político-social y qué intereses hay para no diferenciarlas<sup>1</sup>.

Lo ecológico, parafraseando a Aristóteles, se dice de muchas maneras. Está presente en los movimientos sociales, en la teoría política, en la metodología y el contenido de las ciencias sociales, en el pensamiento occidental de finales del siglo XX, entre otros lugares. Dentro incluso del mismo pensamiento ecologista aparecen otras terminaciones *-ismos* entremezclados entre sí: ambientalismo, naturalismo, proteccionismo, conservacionismo, etc. Sin embargo, la dificultad más grande radica en que los ecologistas (en tanto que participantes de un movimiento social), los ecologistas (como integrantes de determinados partidos políticos), los ecólogos (en el sentido que se dio en el capítulo anterior, es decir, como científicos), por no entrar en la utilización de lo ecológico en el *marketing* de determinados productos, utilizan el mismo vocabulario que los ecólogos en el sentido más estricto de la palabra, es decir, como rama de la biología. Conceptos como *ecología, ecosistemas, flujos energéticos y biosfera* son términos utilizados con tanta frecuencia y en tantos contextos diferentes, que es complicado recuperar un sentido originario o único<sup>2</sup>.

Veamos a continuación el salto de la ecología en el sentido de conocimiento científico hacia la opinión pública en forma de movimientos sociales. Explicar el desarrollo desde los orígenes de la ecología como ciencia hasta la importancia de los diferentes ecologismos en la consecución de lo que se ha denominado era o siglo de la ecología excedería las intenciones de este trabajo. Por eso, a continuación, sólo se nombrarán los primeros científicos que cruzaron la frontera que separa el conocimiento científico de la acción social y política.

---

<sup>1</sup> Según Fernando Peregrin, el término ecología y sus derivados han sido “usurpados y secuestrados” por los movimientos sociales, las ONG y los partidos políticos verdes. F. Peregrin Gutiérrez, “El pensamiento ecológico. Ciencia, ética y mitología” en *Claves de Razón Práctica*, n. 145, 2004, p. 25. Afirma este autor que el término que surge del ámbito científico, sólo le pertenece legítimamente a él. Veremos en lo que sigue que esta idea no es la única válida a este respecto.

<sup>2</sup> Cf. L. Lemkow / F. Buttel, *Los movimientos ecologistas*, Mezquita, Madrid, 1983, p. 1.

Únicamente en sus comienzos la ecología es claramente una rama de la biología y, como tal, está perfectamente delimitada. Pero, como se ha visto en el capítulo anterior, la frontera comienza a debilitarse cuando se hace cada vez más patente que los problemas ambientales están causados por las actuaciones de los seres humanos que son los que, en última instancia, han roto el equilibrio de nuestro planeta. Ése es también el momento en que algunos ecólogos-científicos se convierten en ecologistas, es decir, además de su trabajo como científicos comienzan a formar parte de determinadas estructuras de movilización llamadas *movimientos sociales*. No es que los conocimientos ecológicos impliquen necesariamente la puesta en práctica y la reivindicación de proyectos alternativos, pero son muchos y destacados los ecólogos que así lo hacen en la segunda mitad del siglo XX.

En los años sesenta los ecólogos más representativos saltaron la barrera — suponiendo que realmente exista— entre investigar y aventurarse más allá de la pura investigación analítica. Comenzaron así a conjeturar acerca de las repercusiones que las actividades humanas acarrearán en el medio ambiente, las causas de los impactos ambientales y las posibles soluciones. Y si en el plano de los conocimientos científicos no había acuerdo, todavía menos existía a la hora de tratar los síntomas y los posibles remedios a la crisis ecológica. Hay que señalar, al menos, la labor de los siguientes científicos:

En primer lugar, Rachel Carson destacada bióloga —hoy considerada como la precursora del ecologismo— al señalar por primera vez que los nuevos productos químicos sintéticos, a pesar de ser invisibles e inodoros, podían ser tan destructivos y peligrosos como la bomba atómica. Con ello iniciaba una batalla hacia lo que más tarde sería una auténtica guerra contra los resultados de la civilización industrial<sup>3</sup>.

De tono también catastrofista fueron biólogos como Barry Commoner, Paul R. Ehrlich y Garret Hardin<sup>4</sup>. El primero difundió las nociones básicas de la ecología y, con

---

<sup>3</sup> Cf. R. Carson, *La primavera silenciosa*, Barcelona, Caralt, 1962. El libro tuvo un gran éxito inmediatamente después de su publicación y es que en su obra aunó explicaciones científicas en estilo divulgativo con consignas ecologistas. El tema central del libro consiste en un ataque feroz al uso del DDT como plaguicida y en la creencia de que las contaminaciones más peligrosas a largo plazo son las invisibles. Entre otros aspectos, la bióloga insistía en que el águila (animal emblemático por antonomasia para los americanos pues se encuentra en el escudo de su país) estaba en peligro de extinción por causa de las industrias químicas.

<sup>4</sup> Cf. B. Commoner, *En paz con el planeta*, Crítica, Barcelona, 1992; *Ciencia y supervivencia* Plaza y Janés, Barcelona, 1972; *El círculo que se cierra*, Plaza y Janés, Barcelona, 1973; *La escasez de la energía*, Plaza y Janés, Barcelona, 1977; *The Poverty of Power*, Knopf, 1976; *The Politics of Energy*,

ello, sentó las bases para los inicios de un gran movimiento de masas. Mantuvo un debate muy intenso con los otros dos científicos, que constituyó el centro de la polémica ecologista durante los años setenta y ochenta. Mientras aquél defendía que las tecnologías eran los auténticos culpables de los problemas ecológicos, Ehrlich y Hardin sostenían que la verdadera causa se encontraba en la falta de control en la reproducción humana. Y así, mientras el primero proponía el estudio y la aplicación de tecnologías alternativas, los segundos proclamaban un cambio de mentalidad para poner freno al crecimiento de la población. Las diferencias en los planteamientos se fundamentaban realmente en diferencias de tipo ideológico, de tal modo que mientras Commoner señalaba en 1976 la necesidad de una estrategia socialista en los EE.UU., los otros invocaban un capitalismo autoritario con el fin de atajar los problemas demográficos, pues a su juicio la democracia nunca podría permitir tales injerencias en la sociedad civil<sup>5</sup>.

Se han nombrado cuatro biólogos hasta ahora, pero realmente el primero que dio el salto desde la investigación científica fue un ingeniero forestal de la Wisconsin University, Aldo Leopold<sup>6</sup>. Fue el primero y, quizás, el más radical, pues propone una nueva ética “La ética de la Tierra”, adentrándose así en consideraciones de tipo moral y político. Su libro *Sand County Almanac* es considerado como la “Biblia” de los ecologistas. Sus teorías inspiraron entonces el movimiento ecologista, y hoy sigue siendo un referente en las tendencias más radicales de este movimiento social. Su pensamiento fue decisivo en la difusión de las ideas ecologistas y se le considera el padre de la ecología profunda —*deep ecology*— que, como veremos más adelante es una de las propuestas más radicales dentro del abanico de las diferentes éticas ecológicas.

Si bien es cierto que estos científicos fueron las figuras que más contribuyeron a hacer del ecologismo un fenómeno internacional, cuando se habla de hitos históricos en la creación de la conciencia ecológica suele aparecer siempre otro nombre propio:

---

Knopf, 1979; R. P. Ehrlich, *The Population Bomb*, Ballantine, Nueva York, 1968; G. Hardin, “The Tragedy of the Commons” en *Science*, vol. 162, 1968, pp. 1243-1248.

<sup>5</sup> Después de la caída del muro de Berlín se puso en evidencia que el mundo socialista degradó igual o más el entorno natural que el mundo occidental y capitalista. Pero la raíz del debate actual mantiene una raíz similar, por eso ante los diferentes ecologismos hay que preguntarse: inevitablemente: ¿Qué intereses y finalidades se esconden tras las exigencias ecologistas?

<sup>6</sup> Cf. A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford, 1949, véase especialmente parte III, “The land ethic”, pp. 201-226.

Schumacher. Su libro *Lo pequeño es hermoso*, es considerada como otra de las referencias básicas del movimiento ecologista. Como economista introdujo otro punto de vista a la consideración ecológica al destacar, en 1973, la tecnología como el factor dominante en la crisis ecológica y la propuesta de replantear los fines a los que debe tender la economía<sup>7</sup>.

Ahora bien conviene remarcar, antes de continuar, que aunque la dimensión científica y la social se combinan juntas en alguna personalidad, no son los casos más frecuentes. Se han mencionado los científicos más conocidos que con sus actuaciones dieron el salto a la sociedad civil. A partir de ahora, y a pesar de la dificultad de separar en la ecología la teoría de la práctica, el análisis de los ecologismos se centrará en los ecologismos entendidos como movimientos sociales.

El origen de los movimientos ecologistas se sitúa en la década de los sesenta y surgen como una reacción social ante el avance de una serie de problemas ambientales de carácter global; el cambio climático, la desertización, pérdida progresiva de la biodiversidad, el agotamiento de los recursos no renovables, calentamiento global, etc.<sup>8</sup> No es casualidad que nacieran en una década en la que también surge un movimiento estudiantil de carácter crítico que permitió el auge y desarrollo también de otros movimientos sociales como el pacifismo o el feminismo<sup>9</sup>. El movimiento ecologista trata de buscar las causas y los responsables de la degradación ambiental, y en la explicación tratan de descubrir factores sociales: se trata de resolver problemas sociales

---

<sup>7</sup> Cf. E. F. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Barcelona, 1986; E. F. Schumacher, *Una guía para perplejos*, Debate, Madrid, 1981. En España, los ecólogos más destacados han sido R. Margalef, *Perspectivas de la teoría ecológica*, Blume, Barcelona, 1978; R. Margalef, *Ecología*, Barcelona, Omega, 1983; F. González Bernáldez *Invitación a la Ecología Humana. Adaptación afectiva al entorno*, Madrid, Tecnos, 1985.

<sup>8</sup> Sin embargo, esta explicación del origen de los movimientos ecologistas, aunque es la más frecuente, no todos los teóricos estarían dispuestos a aceptarla. Así Ulrich Beck piensa que los movimientos ecologistas no son una respuesta a la gravedad de la crisis ecológica ni son fruto de la concienciación de que la especie humana está en peligro, sino del hecho de ver peligrar un determinado concepto cultural de naturaleza. Éste factor y otros serán analizados en el apartado 1.1.2 de este capítulo. U. Beck, *Políticas ecológicas en la edad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*, El Roure, Barcelona, 1998. Especialmente capítulo II.

<sup>9</sup> Situar el comienzo del movimiento ecologista en esta década es una idea recurrente, sin embargo, otros autores prefieren situarlo a mediados de la década de los 80, momento en que los efectos de la crisis ecológica se evidencian más al acabar la guerra fría con la llegada al poder de Gorbachov en 1986. Cf. P. Chatterjee / M. Finger, *The Earth brokers power, politics and world development*, Routledge, London, 1994, p. 9. Los autores señalan que en cualquier caso años después la importancia de la acción de las organizaciones no gubernamentales siguen siendo más efectivas y necesarias que la acción del estado. Al respecto especialmente las páginas 65-107.

que tienen su solución en la sociedad<sup>10</sup>. Y el objetivo más inmediato consiste en concienciar, al menos al mundo occidental, de las amenazas que el propio ser humano ha creado. El procedimiento utilizado para el logro de sus objetivos es característico de todos movimientos que surgieron en esos años y consiste en movilizar empleando todas las estructuras de participación y movilización que tenían a su disposición con el fin de superar las contradicciones de la civilización moderna.

Los principales logros de esta primera etapa del movimiento ecologista, a mi juicio, son dos: por una parte, consiguieron sensibilizar a la opinión pública de la crisis ambiental y de su capacidad y su responsabilidad de tomar partido en esta problemática; y, por otra parte, ampliaron la perspectiva de lo que se entendía por medio ambiente, al superar la dimensión local por la internacional<sup>11</sup>.

Sin embargo, situar en los años sesenta el origen del movimiento ecologista, no significa negar que antes hubiera una preocupación por el medioambiente, pues también existieron movimientos políticos y sociales que denunciaron problemas en nuestro entorno natural, como por ejemplo, el conservacionismo del siglo XVIII o el movimiento obrero en el siglo XIX<sup>12</sup>. Tampoco, las exigencias ecologistas surgen espontáneamente de la sociedad civil, pues como se ha analizado más arriba, en esos años la ecología como ciencia ya lleva un corto, pero denso, camino recorrido.

En esta etapa inicial es cuando algunos ecólogos-científicos se convierten en ecologistas, es decir, en agentes movilizados que lideran movimientos de opinión y actuaciones concretas en contra de determinadas actuaciones políticas, decisiones empresariales, etc. Ya no se trata de aportar sólo argumentos científicos de tipo conservacionista, sino de ir más allá de la ciencia y adentrarse en el terreno moral proponiendo otros modos de producción y de consumo humanos u otros modos de vida y otras políticas más acordes con el equilibrio del planeta. Con el tiempo, varios de

---

<sup>10</sup> Cf. J. M. Mardones “Los nuevos movimientos sociales y la sociedad moderna” en J. M. Mardones (dir.), *10 palabras clave sobre Movimientos Sociales*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1996, p. 14.

<sup>11</sup> Opinión pública no ha de entenderse como opinión publicada, sino como una convicción más o menos razonada —opinión— sobre los asuntos públicos. Habermas lo define como una red de contenidos y tomas de posición. Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, especialmente cap. VIII; J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión crítica. La transformación estructural de la vida pública*, Ediciones Gili, Barcelona, 1981; También D. García-Marzá, “El papel de l’opinió pública en la democracia actual” en *Actes del XIV Congrès Valencià de Filosofia*, Valencia, 2002, p. 183. Nos ocuparemos de este concepto en las siguientes páginas.

<sup>12</sup> Como muestran los antecedentes de peticiones de mejoras medioambientales durante el siglo XIX que provenía de, por una parte, los sindicatos y, por otra, de los grupos reformistas y filantrópicos. Véase al respecto, L. Lemkow / F. Buttell, *Los movimientos ecologistas*, op. cit., pp. 16 y ss.

estos científicos y ecologistas forman parte, como destacados dirigentes y activistas, de los partidos "verdes" que comienzan a tomar cuerpo en la década de los ochenta.

A partir de ahora y aunque en la práctica sea difícil separarlos, distinguiremos en nuestra exposición entre: ecologismo como movimiento social —y más específicamente como uno de los más paradigmáticos nuevos movimientos sociales—; ecologismo como partidos políticos —también llamados “los verdes”—; y , por último, la cultura o conciencia ecológica<sup>13</sup>.

### **1.1. Las exigencias ecologistas toman forma de movimiento social**

#### **1.1.1. El movimiento ecologista, un “nuevo movimiento social”**

El movimiento ecologista se define y caracteriza como un movimiento social y más concretamente como un “Nuevo Movimiento Social” (en adelante NMS). Utilizaremos aquí la expresión *movimiento social* en el sentido de Riechmann y Fernández Buey como un fenómeno histórico donde un agente colectivo interviene en el proceso de transformación social “promoviendo cambios, u oponiéndose a ellos”<sup>14</sup>. Los movimientos sociales constituyen así el resultado de la dinámica propia de las modernas sociedades industriales, en los “quedan libres fuerzas” que pueden ponerse en movimiento. Estos agentes colectivos, a partir del siglo XIX, comienzan a coordinarse y movilizarse para alcanzar una serie de objetivos. Con el tiempo van ganando en

<sup>13</sup> En esta clasificación, conscientemente, no aparece otro tipo de ecologismos de moda en muchos ambientes y que entienden la ecología como dimensión “espiritual” en este sentido suele aparecer unida a ocultismos, sectas y “transcendentalismo de pacotilla”. J. Araujo, *XXI: El siglo de la ecología*, Espasa, Madrid, 1996, p. 31.

<sup>14</sup> El texto en original está en cursiva. J. Riechmann / F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 47. Los dos autores son, entre nosotros, de los especialistas más destacados en este tema. Otras publicaciones de los autores: J. Riechmann, *Los verdes alemanes*, Ecorama, Granada, 1994; J. Riechmann, “Die Grünen: diez años del partido verde germano-occidental”, *mientras tanto* 38 y 39 (primavera-verano 1989); J. Riechmann, “Las elecciones del 2 de diciembre: Alemania a la derecha”, *mientras tanto* 44, 1991; J. Riechmann, *¿Problemas con los frenos de emergencia? Movimientos ecologistas y partidos verdes en Alemania, Holanda y Francia*, Revolución, Madrid, 1991; F. Fernández Buey, “Programas sindicales, intereses obreros y reivindicaciones ecologistas en la lucha por un mundo habitable”, *mientras tanto* 41, 1990, Barcelona; F. Fernández Buey, “Nuevos movimientos sociales, izquierda alternativa y cuestión cristiana” en VVAA, *Euroizquierda y cristianismo: presente y futuro de un diálogo*, Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1991; F. Fernández Buey, *Discursos para insumisos discretos*, Libertarias, Madrid, 1993; F. Fernández Buey, “Paz y medio ambiente en el mundo de hoy” en VVAA, *El Magreb y una nueva cultura de paz*, Publicaciones del seminario de Investigación para la Paz del Centro Pignatelli, Zaragoza, 1993.

autoreflexividad, es decir, aprenden a actuar sobre sí mismos para obtener efectos sobre sus entornos<sup>15</sup>.

Conviene destacar que los movimientos sociales no son movimientos unitarios. El pluralismo, la diferenciación interna, la multiplicidad de corrientes, tendencias y formas de actuación son rasgos que se harán especialmente evidentes en los ecologismos, pero también se puede observar en uno de los primeros movimientos sociales como fue el movimiento obrero. Por eso es más conveniente hablar de ecologismos en plural, que de ecologismos en singular, pues no existe un movimiento ecologista homogéneo. Para que un episodio colectivo pueda ser denominado “movimiento social” son necesarios tanto una cierta continuidad como que sea esencialmente movilizador en orden a conseguir sus fines. Sin embargo, del ecologismo se dice, además, que es *nuevo* movimiento social<sup>16</sup>.

A juicio de Claus Offe tiene de *nuevo* el hecho de que cuestiona los límites de la política institucional. En lo que sigue, continuamos el recorrido de la mano de este autor que se centra en la idea de que los nuevos movimientos sociales cuestionan, a partir de la década de los setenta, la utilidad analítica de conceptos como *Estado* y *sociedad civil*. Ambas esferas claramente delimitadas hasta la década de los setenta comienzan a confundirse con las actuaciones de estos movimientos sociales<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. J. Riechmann / F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, op. cit., pp. 11-12.

<sup>16</sup> Según Melucci son “El movimiento estudiantil, el feminismo, la liberación sexual, los movimientos ciudadanos, las luchas ecológicas, la movilización de los consumidores y usuarios de servicios, de minorías étnicas y lingüísticas, de movimientos de comunidad y contraculturales, las luchas por cuestiones de sanidad y salud y otras” A. Melucci, “New Movements, Terrorism and the Political System”, *Socialist Review*, n. 56, pp. 97-136, marzo-abril, 1981, p. 98. A esta lista añade Offe el movimiento por la paz, véase C. Offe, *Los nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid, 1989, p. 174. Dalton realiza la siguiente clasificación: “nuevos movimientos de protesta” (K. W. Brand), “nueva política” (Hildebrandt/Dalton), “nuevo populismo” (Marin), “neoromanticismo” (Schimank), “antipolítica” (S. Berger), “comportamiento político ortodoxo” y “política de alboroto” (Marsh), o a describir como “inconvenientes” (Kaase) los métodos típicos con los que la política del nuevo paradigma aborda los conflictos. Cf. R. J. Dalton / M. Kuechler / W. Bürkin, “El reto de los nuevos movimientos” en R. J. Dalton / M. Kuechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1992, pp. 19-44. Es estas páginas se analiza detenidamente todos los aspectos novedosos de los actuales movimientos sociales: ideología, base de apoyo, motivaciones para participar, estructura organizativa, estilo político, etc.

<sup>17</sup> Es uno de los teóricos que más ha estudiado el fenómeno denominado “nuevos movimientos sociales”. Catedrático de Sociología y Politología en la Universidad de Bielefeld en Alemania, su libro, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid, 1989, es punto de referencia en este tema. Su análisis parte de los nuevos movimientos sociales como uno de los factores de crisis de los actuales Estados de Bienestar con economías de mercado capitalistas y democracias occidentales de competición entre partidos. Véase especialmente pp. 163 y ss. Otras obras del autor que tratan del tema: *La gestión política*, Ministerio de Trabajo y de Seguridad Social, Madrid, 1992; “Reflexiones sobre la



¿Qué ha pasado para que se cuestione una de las dicotomías más utilizadas en la teoría política y social? Según Offe, tres son las novedades: primero, el aumento de las ideologías y de actitudes “participativas” que llevan a los ciudadanos a servirse cada vez más del repertorio de los derechos democráticos existentes; segundo, el uso creciente de formas no institucionales o no convencionales de participación política —protestas, manifestaciones, huelgas—; y, finalmente, por las exigencias políticas y los conflictos políticos relacionados con cuestiones que antes solían considerarse temas morales — como por ejemplo, el aborto— o temas económicos —como, por ejemplo, la humanización y dignificación del trabajo— más que estrictamente políticos.

Con respecto a esta última novedad, estos movimientos dentro del código binario que subyace a la teoría política liberal se sitúan en una categoría intermedia entre “privado” o “público”. Porque reivindican contenidos que no son ni “privados” — en el sentido de que otros no se sientan legítimamente afectados—, ni “públicos” —en el sentido de que se les reconozca como objeto legítimo de las instituciones y actores políticos oficiales. Según Offe, su campo de acción es un espacio de *política no institucional*, o de otro modo, se reivindica una esfera de acción política en el interior de la sociedad civil. Sobre la base de esta nueva situación Offe elabora una tesis según la cual nos encontramos ante un nuevo paradigma político<sup>18</sup>.

Dos son los argumentos que explican el cambio de paradigma: en primer lugar, porque los nuevos movimientos sociales con sus actuaciones muestran que es posible y eficaz la acción política dentro de la sociedad civil y, además, perfectamente legítimas en una democracia; y muestran que ya no vale la distinción liberal entre los asuntos y comportamientos públicos o políticos y los privados. Y, en segundo lugar, porque en la constitución de su base social tampoco sirven esquemas de izquierda-derecha o clase obrera/clase media, pobre/adinerado, etc. que respondían a la estructura social característica de las sociedades industriales, pero no a las actuales denominada postindustriales. Frente a los “antiguos” movimientos sociales los nuevos se caracterizan por *reivindicar ideas y valores para la humanidad en su conjunto. Esta*

---

autotransformación institucional de la actividad política de los movimientos: modelo provisional según estadios” en R. J. Dalton / M. Kuechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, op. cit., pp. 315-340.

<sup>18</sup> Cf. C. Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, op. cit., p. 243. Con paradigma político se refiere a un modelo comprensivo que permite contestar a cuestiones tales como: a) ¿Cuáles son los contenidos y temas principales de la acción colectiva?; b) ¿Quiénes son los actores y de qué modo pasan a

*idea será la clave para poder descubrir la dimensión moral de las exigencias ecologistas.*

Riechmann y Fernández Buey, sin embargo, no comparten la tesis del nuevo paradigma político de Offe. Estos autores mantienen que algunos de los llamados *nuevos* movimientos sociales —como el pacifismo y el feminismo— son realmente *viejos*. En opinión de estos autores, lo radicalmente nuevo es la gravedad de la crisis ecológica global y las discontinuidades en el proceso histórico de la segunda mitad del XX, factores que han exigido la renovación de las viejas fuerzas emancipatorias<sup>19</sup>.

Su argumentación parte de la definición de los nuevos movimientos sociales como estructuras organizativas que actúan en forma de *red de redes* donde cooperan personas en una lucha desigual por “evitar la destrucción del mundo y reconstruir los vínculos sociales sobre fundamentos de igualdad, libertad y solidaridad”<sup>20</sup>. Si nos detenemos en estos dos objetivos —supervivencia y emancipación— se advierte que sólo el primero es realmente novedoso. La crisis ecológica ha hecho que los movimientos sociales tengan que enfrentarse a problemas globales que amenazan la supervivencia biológica y, por tanto, la de la especie humana. Esta nueva situación ha causado un cambio en las formas de organización, de movilización y de acción. Sin embargo, el segundo de los propósitos es tan viejo como las aspiraciones modernas de la Ilustración.

Pues bien, de los movimientos sociales entendidos como movimientos por la supervivencia y la emancipación, el ecologismo es el que lucharía más específicamente por el primero —junto a los pacifistas y los movimientos antinucleares. Mientras que la lucha del feminismo y movimientos como el alternativo<sup>21</sup>, los pro-derechos humanos, los colectivos de solidaridad con el Tercer Mundo y los activistas del movimiento alternativo urbano se orientan hacia la emancipación.

---

ser actores *colectivos*?; c) ¿Cuáles son los procedimientos, tácticas y formas institucionales adecuadas para tratar los conflictos?

<sup>19</sup> Cf. J. Riechmann / F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, op. cit., p. 12. Sobre esta tesis véase especialmente capítulo 3

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 65. Ahora bien, por redes los autores no entienden herramientas que sirven para apresar, sino colectivos organizados con objetivos comunes.

<sup>21</sup> No confundir con movimiento alternativo en sentido amplio, como a veces se denomina a los nuevos movimientos sociales. En sentido restringido significa el conjunto de todos los proyectos e iniciativas que ponen *en práctica* formas autoorganizadas de producción y convivencia regidas por criterios “alternativos”, y en una perspectiva de transformación social global de signo emancipatorio. Ver J. Riechmann, *Los verdes alemanes*, op. cit., p. 87.

A pesar de unir a los diferentes movimientos ecologistas la meta de la supervivencia, cabe destacar que este concepto constituye un ideal muy abstracto, hecho que permite que cada sector o corriente dentro del ecologismo haya optado por perseguir unos fines y no otros. Así asociaciones como *Greenpeace* busca unos objetivos bien diferentes a los de *Friends of the Earth* o los que se proponen algunas asociaciones ecologistas locales. A juicio de Riechmann, por mucho que programáticamente aspiren a la transformación de la totalidad social y por la supervivencia de toda la naturaleza, en la práctica no pueden existir movimientos totales, porque los “movimientos sociales no pueden hacerlo todo a la vez (...) en la práctica se ven forzados a perseguir selectivamente ciertos fines, descuidando otros.”<sup>22</sup> Esta selectividad de fines hace que tengan en ocasiones posturas contradictorias y paradójicas respecto a cambios culturales, sociales o políticos.

### **1.1.2. Del porqué del éxito en la opinión pública**

Hemos visto cómo desde la ciencia ecológica y, más concretamente, desde las universidades se va extendiendo, poco a poco, la conciencia ambiental en el resto de la sociedad civil. Ya han pasado varias décadas desde que se originaron los movimientos ecologistas y se puede afirmar que su mayor éxito es que han logrado que la opinión pública y las diferentes organizaciones políticas y sociales tomen conciencia de la actual situación ambiental y de la importancia de proteger y mejorar el entorno natural<sup>23</sup>. Antes de preguntarnos el porqué del éxito en la opinión pública, una cuestión previa: el análisis e importancia de este concepto.

El tema de la opinión pública es fundamental en un trabajo de ética que parte de las exigencias ambientales que se encuentran en la sociedad civil. El significado que en adelante se utilizará de este complicado concepto es el que ofrece Habermas a lo largo de su pensamiento, desde *Historia y crítica de la opinión pública* (1962) hasta una de

---

<sup>22</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 12.

<sup>23</sup> No se considerarán entre los movimientos ecologistas aquellos grupos radicales o grupos de protesta que no incluyan como meta la supervivencia y la emancipación. Porque como afirma Habermas estas formas de protesta, que van desde las explosiones sin objetivo alguno hasta las provocaciones e intimidaciones violentas, niegan las definiciones del papel de ciudadano. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1987, p. 561.

sus últimas obras *Facticidad y validez* (1992). Entenderé por opinión pública, con él, una pieza clave en las sociedades democráticas cuya función consiste en ser correctivo del ejercicio del poder y suavizadora de las formas coercitivas del conflicto<sup>24</sup>.

Nos encontramos, pues, ante un concepto normativo además de sociológico, porque lo que piense la sociedad civil del *tema ambiental* no es sólo un problema científico, es sobre todo *un problema práctico moral*, como hemos mostrando hasta ahora y volveremos hacerlo al explicitar la dimensión moral de las exigencias que el ser humano tiene sobre el medio ambiente. Pero se trata también de un concepto normativo porque constituye la fuente de las decisiones políticas y la regulación de la cohesión social<sup>25</sup>. Es decir, un concepto que pertenece al ámbito del *deber ser* y no del *ser*, porque señala lo que debiera ser una auténtica democracia, pero todavía no es. En este sentido constituye una pieza clave para enfrentarse a los déficits democráticos de las sociedades occidentales contemporáneas porque, como voz de la sociedad civil, sirve como prueba de que una sociedad es verdaderamente democrática, legítima y da garantía a los procesos democráticos. Sólo si la opinión pública está bien informada y formada sobre el tema ambiental, entre otros muchos, podrá legitimar las decisiones políticas que se generen en una sociedad democrática<sup>26</sup>.

Los movimientos sociales que ahora se analizan se mueven en la red de comunicación que constituye el espacio de la opinión pública<sup>27</sup>. Su labor más positiva, como veremos más adelante, es la de ser generadora de formas de vida emancipadas, que nunca vendrán dadas por la intervención del estado o de la economía. Con palabras del propio Habermas:

“En los instantes de movilización empiezan a vibrar las estructuras en las que propiamente se apoya la autoridad de un público que se decide a tomar posición. Pues entonces cambian las relaciones de fuerza entre la sociedad civil y el sistema político”<sup>28</sup>.

Han sido estos espacios de opinión pública los que han posibilitado la emergencia y estructuración de nuevos movimientos sociales y desde donde los

---

<sup>24</sup> Cf. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión crítica. La transformación estructural de la vida pública*, op. cit., p. 274.

<sup>25</sup> Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 447.

<sup>26</sup> Sólo destacar que a pesar de que la opinión pública está vinculada a los mecanismos de la información y de la comunicación social no coincide con la opinión publicada. Cf. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit.

<sup>27</sup> Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 440.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 460.

movimientos sociales han asediado, es decir, han cuestionado los límites del Estado de derecho y de la democracia que éste representa.

Una vez aclarada la importancia del concepto normativo de opinión pública, la cuestión ahora es dar con los diferentes factores que puedan explicar el origen del ecologismo y el comienzo de la confusión-fusión entre la frontera entre la ciencia, el movimiento social y el pensamiento ecologista. Pero, así como, sí fue tarea sencilla encontrar un acuerdo en la definición de NMS, más complicado será encontrar un consenso de los factores que explican el auge de estos entre los diferentes teóricos de los movimientos sociales.

La explicación más sencilla consistiría en afirmar que la causa principal es una reacción generalizada de la sociedad ante las catástrofes ecológicas ocurridas en el siglo XX, como consecuencia de los impactos de las sociedades industriales<sup>29</sup>. El problema de esta explicación es que nos llevaría a su vez a otro tipo de preguntas, que quedan sin responder:

- Si siempre ha habido impactos ambientales —aunque cabe reconocer que nunca con tanta intensidad como en las últimas décadas—, sigue en pie la siguiente pregunta: ¿por qué los ecologismos se extienden rápidamente y sensibilizan a gran parte de la humanidad?
- Si es cierto que ha aumentado la contaminación y han surgido nuevas catástrofes ambientales, esto no explica los éxitos en las últimas décadas de otro nuevo movimiento social como el feminismo, pues es bien sabido que su extensión no se debe a un empeoramiento de la situación de las mujeres o una disminución de sus derechos.

El problema de este tipo de explicaciones es que no se puede demostrar que la existencia objetiva de una crisis implica necesariamente la percepción subjetiva de este problema.

Otro tipo de explicación a la rápida difusión de las ideas ecológicas la encuentran Lemkow y Buttel en el hecho de que el movimiento ecologista naciera en las

---

<sup>29</sup> Los fenómenos más llamativos entonces fueron la amenaza de la bomba atómica, cuya primera explosión se había producido el 16 de Julio de 1945 en el desierto de Nuevo México, o el aumento alarmante de la contaminación, producto del desarrollo de la sociedad industrial tras la segunda Guerra Mundial. No se puede negar que fueran factores realmente decisivos, pues hicieron que primero los ecólogos y luego la opinión pública tomaran conciencia de que existían fenómenos de consecuencias

Universidades lo que le dio un matiz de seriedad, pues su fundamento y vocabulario se encontraba en una ciencia. Además este hecho explicaría también por qué en los ecologismos la tendencia social es mayoritariamente de clase media-alta y por qué quedó inicialmente asociado con los movimientos a favor de los derechos civiles y en contra de la guerra<sup>30</sup>.

A mi juicio, esta idea constituye un factor a destacar, pero no el más decisivo. Es cierto que el hecho de que biólogos-ecólogos de mucho prestigio saltaran la barrera de la pura ciencia hizo que progresivamente gran parte del vocabulario científico penetrara en el lenguaje coloquial que asimiló rápidamente el modo de ver ecológico. Hoy sabemos que optar por un lenguaje es adoptar un determinado modo de percepción de la realidad y, por tanto, un modo de entenderla y explicarla y esto sería una explicación de por qué comenzó a desdibujarse rápidamente la línea que separa la ecología como biología y como fenómeno social. Pero, en mi opinión, son necesarias más razones que expliquen porqué se ha convertido en un verdadero fenómeno de civilización<sup>31</sup>.

Un autor cuyas investigaciones se suelen utilizar cuando se habla de NMS es Inglehart<sup>32</sup>. A su juicio, un factor clave se encuentra en el cambio en los valores que se produce a partir de la década de los sesenta desde unos valores modernos a otros que él denomina postmodernos. Es decir, el tema ambiental se tematiza como un problema debido a un cambio de percepción en el sujeto cognoscente. La explicación es de tipo subjetivo, pues se encuentra en la dimensión de la conciencia<sup>33</sup>. Un cambio de valores genera así una mayor sensibilización, por parte de la población, respecto a la calidad del medio ambiente que una generación antes.

No es el momento ahora de entrar en la discusión acerca de si las encuestas reflejan realmente o no los valores de las personas, de si realmente se trata de nuevos valores o de si se trata de valores postmodernos. Sólo destacar ahora, para continuar con

---

desastrosas a nivel mundial que advertían el peligro que corría la supervivencia de la humanidad entera. K. O. Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*, UNAM, México, 1992.

<sup>30</sup> Cabe recordar que en la década de los setenta los ecologismos estaban formados por la juventud universitaria: L. Lemkow / F. Buttel, *Los movimientos ecologistas*, op. cit., p. 99.

<sup>31</sup> Por utilizar la expresión de Deléage en *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, Icaria, Barcelona, 1993, p. 15.

<sup>32</sup> Investigaciones demoscópicas que ha constituido durante mucho tiempo un manual de referencia en el ámbito de las ciencias sociales. Véase: R. Inglehart, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princenton University Press, 1977.

<sup>33</sup> Cf. R. Inglehart, "Valores, ideología y movilización cognitiva en los nuevos movimientos sociales" en R. J. Dalton / M. Kuechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, op. cit., pp. 71-72.

el hilo de este apartado, que quedarse en la explicación subjetiva es obviar otras dimensiones, como la social, la política, la cultural, etc. que forman la personalidad y “deforman” la percepción de los seres humanos.

A continuación se analizarán otro tipo explicaciones cómo las que encontramos en autores como Claus Offe, Ulrich Beck o Jurgen Habermas. Para ellos no se trata de un cambio subjetivo de la conciencia humana, sino de un cambio objetivo en la estructura de las sociedades humanas. Tienen en común centrar la explicación de los NMS en cambios socioestructurales que se dan en el sistema capitalista postindustrial. Veámos sus interpretaciones por separado.

La tesis de Offe es que los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional. En los años 70 comienza a desdibujarse la línea divisoria que deslinda los asuntos y comportamientos “políticos” de los “privados”, en suma, la dicotomía convencional entre el “Estado” y la “sociedad civil” y los ciudadanos comienzan a convertirse en actores políticos primarios.

Hemos visto más arriba cómo el aumento de ideologías y de actitudes “participativas”, el uso creciente de formas no institucionales de participación políticas y las exigencias políticas relacionadas con cuestiones morales económicas son los tres fenómenos que trasmularon el paradigma político, porque la novedad para Offe no se encuentra, como para Inglehart en el contenido teórico de los valores propuestos, sino en el modo de llevarlos a la práctica. En la mayoría de las democracias occidentales los NMS protagonizan nuevas actividades políticas significativas donde lo *nuevo* consiste a juicio de este autor en que:

- No “han sido creados por partidos políticos establecidos ni dependen de los recursos de éstos —como ocurrió con la mayor parte de los movimientos por la paz de los años 50— ni su destino ha sido el de ser absorbidos por esos partidos —como ocurrió, por lo menos en Alemania occidental, con el movimiento estudiantil de los años 60, cuyos activistas políticos y cuya energías y motivaciones acabaron siendo absorbidas en gran medida por los partidos socialdemócrata y liberal”.
- Persisten “como movimientos políticos, es decir, sus miembros no abandonan, retirándose hacia formas de expresión literarias, artísticas, religiosas u otras

formas culturas de expresión colectiva ... sino que siguen reivindicando un papel en la génesis y utilización del poder político”.

- Y porque “se diferencian claramente de otras formas “reaccionarias” de protesta social que han aparecido y desaparecido periódicamente en el curso de la historia de la modernización sociopolítica de las sociedades occidentales y que también quedan al margen del universo de la vida política “normal” dominada por los partidos”<sup>34</sup>.

Lo que tienen de nuevo estos movimientos sociales es lo que les da potencia y lo que explica su éxito aún hoy después de varias décadas de actuación. Las ventajas de estos NMS son evidentes, pero, como él mismo afirma, encierran un problema, también en el caso del movimiento ecologista. El problema es que están muy mal pertrechados para tratar los problemas del tiempo, porque sus acciones y sus protestas se basan en el miedo, en el temor a injusticias presentes o peligros futuros, y es posible que este temor impida actuar con claridad y efectividad<sup>35</sup>.

Para Beck el origen y desarrollo de la protesta ecologista tampoco se halla en el proceso de destrucción de la naturaleza ni en el peligro en que se encuentran todas las especies animales, incluida la humana<sup>36</sup>, pero tampoco cabe encontrarlas en la propia organización de los movimientos ecologistas. Son tres las explicaciones que encuentra en el auge del pensamiento ecologista de la república Federal de Alemania, pero que se pueden extender a todo el mundo occidental, a saber:

- La búsqueda y el ansia del “anti-ajetreo”, precisamente debido al “ajetreo del industrialismo” —coches, carreteras, consumo, movilidad, etc.
- La devaluación inflacionista de las bases comúnmente aceptadas y de las utopías orientadores de la vida —clase, familia, mujer, hombre, matrimonio, paternidad, profesión, etc.

---

<sup>34</sup> C. Offe, “Reflexiones sobre la autotransformación institucional de la actividad política de los movimientos: modelo provisional según estadios” en R. J. Dalton / M. Kuechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, op. cit., pp. 315-6.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 322. Es la misma crítica que luego se realizará a Jonas que también se basa en la *heurística del miedo*. Cf. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1996.

<sup>36</sup> Cf. U. Beck, *Políticas ecológicas en la edad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*, op. cit., 1998. Especialmente capítulo II. También su artículo: U. Beck, “Risk society and the provident state” en S. Lash / B. Szerszynski / B. Wynne, *Risk, environment and modernity. Towards a new ecology*, Sage, London, 1996, pp. 27-43.



- Y, por último, el rechazo de perturbaciones intrasociales que tiene que ver más con peligros económicos que con destrucciones de la naturaleza —precios, derechos de propiedad, desplazamientos de poder, etc.

La imagen de la naturaleza se convierte, así, en la contraimagen de la sociedad ajetreada, ruidosa y movilizadora del bienestar. Es un tesoro amenazado que hay que descubrir y preservar, ésa sería la explicación de por qué la protesta ecológica se inicia en “las mayorías de los estratos medios”, no en los estratos más amenazados por la pobreza, la suciedad y el ruido. Pero la paradoja que descubre Beck, es que en la búsqueda de descanso, paz y refugio el ser humano acaba imponiendo en la naturaleza el mismo ajetreo: industria del ocio y del turismo, autopistas en las montañas, telesquíes, entre otros.

En el fondo no preocupa tanto la destrucción de la naturaleza como el hecho de ver peligrar un determinado concepto cultural de naturaleza. A su juicio, el ecologismo no es un movimiento del medio ambiente, sino del mundo social que utiliza la “naturaleza” como parámetro para tematizar las cuestiones que realmente le preocupan, por eso la lucha ecologista se desarrolla en los países más ricos de entre los más desarrollados. El éxito del movimiento ecologista se debe, además, a que se ha democratizado el riesgo, porque se nos hace ver que todo somos responsables de la destrucción, reducción o eliminación de la naturaleza y que nadie es inmune a los peligros que entraña.

En el caso de Habermas nos encontramos con una teoría más compleja, una teoría que ha ido evolucionando, a medida que cambiaba la realidad natural y social. A su juicio, tanto el subsistema de la producción como el de la administración han colonizado el subsistema del mundo de la vida. La sociedad civil, la opinión pública y, en definitiva, los movimientos sociales tienen su lugar en este subsistema, pero el problema es que no pueden responder, reaccionar, protestar porque han sido colonizados por los ámbitos económicos y políticos. Aunque ésta es una afirmación constante en la obra de Habermas, no lo es del porqué de esta colonización.

En 1968 en *Ciencia y técnica como ideología*, en plena polémica con el cientificismo, afirmaba que las acciones comunicativas del mundo de la vida estaban siendo sustituidas con acciones racionales-teleológicas propias de la ciencia y de la técnica. Los efectos más evidentes eran una despolitización de la masa de la población y

el desmoronamiento de la esfera de la opinión pública<sup>37</sup>. Y la consecuencia última y más peligrosa es que se tendía a eliminar de la discusión pública a las cuestiones prácticas, porque el positivismo de las ciencias y la tecnocracia impedía que las propias ciencias pudieran reflexionar sobre sí mismas. Cuando Habermas escribe esta obra estaban originándose los NMS y sus propuestas eran: eliminar el “encapsulamiento burocrático” y aumentar el flujo de comunicación entre la ciencia y la opinión pública. Con sus palabras:

“...una sociedad científizada sólo podría constituirse como sociedad emancipada en la medida en que la ciencia y la técnica estuvieran mediadas a través de las cabezas de los hombres con la práctica de la vida”<sup>38</sup>.

Ya entonces entreveía Habermas que prácticamente la única manera de aumentar la participación de la opinión pública en la discusión sobre las consecuencias prácticas de los resultados científicos debía partir de los mismos “investigadores responsables”, porque los científicos son también ciudadanos y, en este sentido, también tienen que reflexionar sobre las consecuencias prácticas de su tarea<sup>39</sup>. El problema es que no se podía contar con las instituciones para que se pudiera dar esta discusión pública en el seno del gran público.

En 1981 en *Teoría de la acción comunicativa* la situación social había cambiado, los NMS son ya una realidad y han surgido como respuesta a los nuevos conflictos que han surgido como puntos de sutura entre sistema y mundo de la vida<sup>40</sup>. En esta obra la polémica ya no se establece con el científicismo, sino con el funcionalismo, aunque el problema de fondo es el mismo: la acción instrumental y estratégica siguen colonizando el mundo de la vida. La opinión pública se forma o se “deforma” mediante el dinero y el poder —que son los recursos propios del sistema económico y del político respectivamente—, en lugar de formarse mediante la solidaridad característica de las acciones comunicativas, porque los nuevos conflictos se han desencadenado no en torno a problemas de distribución, sino en torno a cuestiones relativas a la gramática de las formas de la vida<sup>41</sup>. Por eso la solución ha de venir del propio sistema del mundo de la

---

<sup>37</sup> J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 151.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 157.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, pp. 155-156.

<sup>40</sup> Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, op. cit., p. 560. Es la misma idea que publica en un artículo: J. Habermas, "New Social Movements", *Telos*, 49, 1981, pp. 33-37.

<sup>41</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 554-556.

vida, de la sociedad civil. La opinión pública, voz de la sociedad civil tiene que explicitar y tematizar sus problemas, porque sólo ellas están legitimadas para poner límites a los otros sistemas<sup>42</sup>. Y ésa sería la función de los movimientos sociales la de realizar movimientos de defensa social contra la burocratización y la mercantilización de la existencia humana. ¿Cómo? Mediante el discurso racional que es el mejor procedimiento, a juicio de Habermas, para conseguir el interés común. Sólo mediante la participación en el discurso racional de la ciudadanía es posible la reproducción del mundo vital común<sup>43</sup>.

En definitiva, el movimiento ecologista nace en la década de los sesenta al igual que el movimiento antiautoritario, el nuevo feminismo, el antinuclear y el nuevo pacifismo, sin embargo suele citarse como el más paradigmático porque es el que más éxitos ha cosechado tanto en la esfera de las movilizaciones ciudadanas, como en el nivel político-jurídico. A nivel de opinión pública, uno de sus mayores logros es haber conseguido una amplia concienciación ciudadana haciendo que las cuestiones verdes sean un interés común, como muestran las encuestas y las modificaciones en los comportamientos y hábitos de consumo de los ciudadanos ante el medio ambiente. Y además el ecologismo en un corto periodo de tiempo no sólo ha logrado institucionalizarse al formar partidos políticos, sino que como movimiento social ha conseguido que sus aspiraciones sean reconocidas en las legislaciones nacionales e internacionales<sup>44</sup>. Y a esta dimensión del ecologismo está dedicado el siguiente apartado.

## **1.2. Las exigencias ecológicas como plataforma política**

Aunque sea brevemente hemos de hacer referencia en el tema de los ecologismos a unas determinadas fuerzas parlamentarias que se denominan “partidos verdes” o “los verdes” simplemente. Al igual que los movimientos sociales ecologistas,

---

<sup>42</sup> Cf. D. García-Marzá, “Desobediencia civil” en A. Cortina, (dir.), *10 Palabras claves en filosofía política*, Verbo Divino, Navarra, 1998, p. 122.

<sup>43</sup> Cf. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, p. 38.

<sup>44</sup> En marzo de 1980 se elabora la Estrategia Mundial de la Conservación de la naturaleza a cargo de UICN, PNUMA y el WWF. Y recientemente en junio de 1992 se celebra la Segunda Conferencia Mundial sobre el Medio Ambiente en Río de Janeiro, convocada por la ONU, que es hasta el momento el foro que más jefes de Estado y de Gobierno ha logrado reunir.

los ecologismos con estructura de partido ocupan un amplio espectro ideológico, pero lo ciertamente característico es que estén cerca de lo que habitualmente se considera la izquierda política<sup>45</sup>. Así gran parte de ellos comparten unas actitudes anticapitalistas, pues consideran que la degradación ambiental es un problema inherente a este modo de producción. Sin embargo, ante esta afirmación hay dos posiciones, una que aceptaría la reforma del sistema capitalista, mientras que otra piensa que todos los intentos por resolver los problemas ecológicos dentro del marco capitalista están condenados al fracaso, porque es un problema de raíz<sup>46</sup>.

Según una tesis de Riechmann, los verdes son los partidos de los nuevos movimientos sociales en el mismo sentido en que hace un siglo los partidos socialdemócratas o socialistas eran los partidos del movimiento obrero. Respecto a la relación entre partido político y movimiento social su posición es bien clara: “un partido verde no debe buscar sustituir a los movimientos sociales, ni tampoco limitarse a representar sus intereses en las instituciones, sino complementarlos de forma más amplia, es decir, debería cumplir las funciones para las que los movimientos se hallan por naturaleza mal preparadas en una división del trabajo guiada por los objetivos comunes de emancipación y supervivencia”<sup>47</sup>.

Ahora bien, cuando se habla de partidos verdes es inevitable hablar del alemán *Die Grünen*, partido pionero y paradigmático. *Die Grünen* es un partido ecologistas de izquierdas con una fuerte preocupación por las cuestiones sociales y los derechos de los ciudadanos. En este sentido, y a juicio de Riechmann, ha contribuido a modernizar y democratizar el sistema político germano occidental. Dos características básicas pueden destacarse de este partido político:

- a) Son portadores del proyecto de una sociedad alternativa, pero con exclusión explícita de la violencia revolucionaria<sup>48</sup>.
- b) Son “un experimento verde”, en el sentido que su praxis ha estado guiada por valores —no por certidumbres ideológicas últimas— y su metodología por procesos de

---

<sup>45</sup> R. J. Dalton / M. Kuechler / W. Bürkin, “El reto de los nuevos movimientos”, op. cit., p. 23.

<sup>46</sup> Dentro de este sector hay posiciones radicales como las de Porritt y Winner que definen el objetivo verde como “una revolución no violenta que derrumbe la totalidad de nuestra sociedad industrial contaminante, saqueadora y materialista”. Y por ello proponen un nuevo orden económico y social que permita a los seres humanos vivir en armonía con el planeta”. J. Porritt / D. Winner, *The Coming of the Greens*, Fontana, Londres, 1988, p. 9.

<sup>47</sup> J. Riechmann, *Los verdes alemanes*, Ecorama, Granada, 1994, p. 358.

ensayo y error. Así es como habría que interpretarse los muchos fallos que han cometido a lo largo de su corta existencia en el Parlamento alemán<sup>49</sup>.

Uno de los rasgos más llamativos de la trayectoria de *Die Grünen* es la rapidez con que se convirtió en un partido parlamentario. Hasta principios de los setenta no hace eclosión la conciencia ecologista ambientalista en la RFA, y sólo un decenio más tarde, en 1980, cinco millones de alemanes occidentales están organizados en grupos conservacionistas, ambientalistas y ecologistas. El periodo de máximo esplendor va de 1980 a 1985. A partir de este año comienza la lucha entre ecologistas reformistas, por un lado, y los radicales por el otro<sup>50</sup>.

Hoy *Die Grünen* y otros partidos verdes sufren un proceso de debilitamiento que puede explicarse desde dos puntos de vista:

- a) A juicio de Offe, los verdes se encuentran ante un *dilema de desarrollo*, puesto que no pueden “seguir siendo simplemente lo que ya son”, ni tampoco pueden “pasar a ser un partido como los demás” sin sufrir una ruptura traumática con su identidad. En su opinión, solamente un tratamiento acertado de este dilema puede asegurar continuidad y mantenimiento del crecimiento<sup>51</sup>.
- b) No obstante, para Riechmann, la solución de este problema sólo puede venir con “la ampliación de la base de cooperantes voluntarios con estos partidos”. El problema está en que los verdes en sus inicios se enfrentaron al sistema político y económico dominante, pero han acabado —por su propia dinámica— aceptando todas sus implicaciones<sup>52</sup>.

En cualquier caso, hay que reconocer la importante labor en la opinión pública —al concienciar y movilizar a la participación ciudadana— y en las instituciones políticas de éste y de otros partidos verdes. Ellos han logrado aportar nuevos temas y

---

<sup>48</sup> J. Riechmann / F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, op. cit., p. 395.

<sup>49</sup> J. Riechmann, *Los verdes alemanes*, op. cit., p. 237.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 62. Los reformistas son los realistas y los ecolibertarios que intentan impulsar una política de reformas pragmáticas. Mientras que los radicales, fundamentalistas y ecosocialistas son cada vez más reacios a abandonar los presupuestos iniciales, que el día a día obligaba a cuestionar.

<sup>51</sup> Cf. C. Offe, “Entre el Movimiento y Partido. ¿Los verdes en la “crisis de adolescencia” política?” en *Los nuevos movimientos sociales*, op. cit., p. 247.

<sup>52</sup> Cf. J. Riechmann, *Los verdes alemanes*, op. cit., p. 15. Para más factores causales de la crisis de los verdes véase: *Ibíd.*, 118 y ss. Interesante a este respecto también el artículo de H. Kitschell, “Los nuevos movimientos sociales y el declinar de la organización de los partidos” en R. J. Dalton / M. Kuechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, op. cit., pp. 247-286. Otro punto de vista: F. Ovejero,

problemas en las agendas políticas nacionales e internacionales que, durante las dos décadas que siguieron al final de la segunda guerra mundial, estuvieron centrados en temas económicos y de seguridad social y militar. Hoy en día todos los partidos, incluso los más conservadores, han tenido que incluir en sus programas temas como el medio ambiente, la igualdad de género y la calidad de vida en general.

Pero además de la vertiente teórica han renovado el modo de hacer política, sus estructuras de movilización impulsan a la participación ciudadana y a la solidaridad y cuestionan el concepto mismo de política dominante: frente a los partidos tradicionales y la creciente profesionalización y burocratización de la política, propugnan unas formas de organización interna informales, con una baja diferenciación de roles, es decir, escasas diferencias jerárquicas entre los de arriba y los de abajo<sup>53</sup>.

Sin embargo, y antes de pasar al siguiente punto, cabría también destacar algunos fallos que el ecologismo tiene cuando actúa como partido político. Una de las críticas que Offe ha señalado de los movimientos sociales en general, pero que puede aplicarse al nuestro en particular, es que en su corta historia, y debido a los rápidos cambios sociales ocurridos en la segunda mitad del siglo XX han tenido que “dar respuestas rápidas sobre la marcha”. Situación que les ha obligado a actuar con cierta “miopía estructural” en sus actuaciones sociales y políticas<sup>54</sup>. En opinión de Offe es posible que esta inestabilidad congénita haya hecho que el ecologismo adquiriera mayor cohesión en su versión de partido político, pues éstos gozan de una permanencia mayor. Entre nosotros, Sacristán ha puesto en evidencia el conflicto de intereses entre los ecologistas y el punto de vista tradicional de la izquierda, en ocasiones contradictorios, por ejemplo, el interés de los ciudadanos de disfrutar de las vacaciones en la Costa Brava y el interés de conservación de las playas de los ecologistas<sup>55</sup>. Y finalmente, señalar una dificultad, pues los partidos políticos tienen un alcance nacional, mientras que a los problemas ambientales les caracteriza la globalidad, tanto de los problemas — por ejemplo, la contaminación que no entiende de fronteras estatales— como de algunas

---

*Intereses de todos, acciones de cada uno. Crisis del socialismo, ecología y emancipación, Siglo XXI, Madrid, 1989, p. 69 y ss.*

<sup>53</sup> Cf. J. M. Mardones (dir.), *10 palabras clave sobre Movimientos Sociales*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1996, p. 35.

<sup>54</sup> R. Dalton / M. Kuechler, *Los nuevos movimientos sociales*, op. cit., p. 238.

<sup>55</sup> Por eso Manuel Sacristán propone que la tarea política primaria del movimiento ecologista debiera hacer ver a la izquierda obrera que, por causa de los problemas ecológicos, algunos intereses a corto plazo

de las causas que sólo se pueden entender en una economía globalizada —sistema energético de las sociedades industrializadas, residuos contaminantes, estilo de vida consumistas, por mencionar algunos.

### **1.3. Rasgos básicos de la cultura ecológica**

Hasta ahora se ha hablado de la parte social y política de los movimientos ecologistas, y no es posible entrar de lleno en el contenido de total de sus pensamientos y de sus propuestas, porque dar cuenta de todos ellos excedería con mucho las pretensiones de este capítulo. Con el fin de determinar los rasgos básicos de lo que podemos denominar una “cultura ecológica”, solamente se pretende trazar las líneas más constantes en la historia de los ecologismos.

Para comenzar conviene destacar que la historia del ecologismo ha sufrido una evolución en cuanto a los principios que han fundamentado la acción y el pensamiento ecologista. Así se pueden distinguir tres etapas, cada una de las cuales coincide con una década. En los setenta el pensamiento ecologista se centra en principios estéticos —belleza y conservación de los parajes naturales y de sus organismos. La crítica gira en torno a las ideas de *progreso* y técnica de la modernidad. En los ochenta hay un giro hacia el tema de *calidad de vida* porque el principio básico es ahora el de bienestar. Sin embargo, en los noventa la problemática se ha fundamentado especialmente desde la óptica de la ética, y ocupa un lugar clave el concepto de *desarrollo sostenible*, que incluye la necesidad de limitación y la consideración de las generaciones futuras. No se trata de tres perspectivas diferentes, sino de tres puntos de vista que van incluyendo a las anteriores y, por tanto, se van ampliando con consideraciones diferentes.

Antes de ahondar en las ideas claves de la cultura ecologista conviene delimitar su significado de otros –ismos:

- a) El ambientalismo es una actividad o movimiento social que lucha por un mejor ambiente y una mejor calidad de vida para los seres humanos, pero sin cuestionar el sistema económico y político dominante y con la convicción de que las soluciones

---

están en conflicto con sus intereses a plazo medio y largo. M. Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 133.

tecnológicas y presupuestarias podrán dar solución a la crisis ecológica. Generalmente se hace desde un punto de vista exclusivamente antropocéntrico<sup>56</sup>.

- b) El naturalismo se basa en la convicción de que los seres humanos somos criaturas naturales. Les une una visión igualitaria, siempre bondadosa e incluso en ocasiones una concepción femenina de la naturaleza<sup>57</sup>.
- c) El conservacionismo o el proteccionismo son movimientos de protección de la naturaleza, los paisajes y las especies vivas. Comparten con el naturalismo una profunda admiración por la naturaleza y todo lo natural, pero el conservacionismo lo hace desde planteamientos y premisas siempre humanas, sin poner en entredicho la concepción dominante de la sociedad actual según la cual el hombre debe dominar la naturaleza<sup>58</sup>.

Pero, así como en estas actitudes puede haber un acuerdo más o menos amplio a la hora de definirlos, en el caso del pensamiento ecologista la tarea es un poco más compleja. Se intentará, a continuación, explicitar los contenidos básicos de la conciencia ecológica que se encuentra en la base de las exigencias ecologistas. La selección de las ideas claves de los ecologismos está lejos de ser exhaustiva, pero quedan, aunque sea brevemente, señalados ahora y serán analizados y criticados al final de este capítulo, porque todas ellas necesitan una buena dosis de “hermenéutica de la sospecha”, pues se trata de suposiciones que se asumen sin cuestionar los peligros que se derivan de ellas. Estas ideas se refieren a 1) la conciencia de los límites, 2) la polémica biocentrismo vs antropocentrismo y 3) una discusión sobre el paradigma a utilizar: moderno o postmoderno.

### **1.3.1. La conciencia de los límites**

La idea de los límites del crecimiento es una tesis central en el ecologismo, tanto en su vertiente política, como social. Se trata de la idea de que existen límites naturales

---

<sup>56</sup> No se refiere aquí al ambientalismo como “determinismo geográfico”, es decir, una doctrina de la geografía que somete la historia al imperativo del medio geográfico. R. Folch, *Sobre ecologismo y ecología aplicada*, Ketres, Barcelona, 1977, p. 22.

<sup>57</sup> Cf. A. Dobson, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología verde para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 45 y ss.

<sup>58</sup> Según definición de M. Bookchin, *Por una sociedad ecológica*, Gustavo Gili, 1978, p. 121.



que obligan a reducir nuestra interacción con el medio que nos rodea, nuestras actuaciones con otros seres humanos, nuestras aspiraciones, nuestras “necesidades” y, en definitiva, nuestras ambiciones. Los límites naturales son, por un lado, una limitada capacidad productiva de la Tierra —en el sentido de que los recursos son agotables— y, por el otro, una limitada capacidad de absorción —de contaminación que produce cambios irreversibles en el entorno, como por ejemplo el agujero en la capa de ozono.

Todos los ecologistas —e incluso los ambientalistas, naturalistas y conservacionistas— estarían dispuestos a aceptar la tesis de que el logro más positivo de la ciencia ecológica y de la posterior divulgación de sus principios por los ecologistas como movimiento ha consistido en advertirnos del hecho de que la Tierra tiene unos recursos naturales finitos y, por tanto, nuestras aspiraciones a un desarrollo o un crecimiento infinito son ambientalmente insostenibles.

La idea de los límites del crecimiento toma consistencia a raíz de la aparición del primer informe del Club de Roma en el año 1972. A partir de este momento el movimiento ecologista y sus ideas alcanzan una resonancia internacional y logra progresivamente sensibilizar a la opinión pública. El punto de partida de su argumentación es la constatación de que la Tierra es finita. Su propuesta se refiere a la necesidad de cambiar el rumbo del sistema de producción, como se muestra en las siguientes palabras:

“Una economía en crecimiento exponencial que toma recursos de un medio ambiente finito y emite hacia él, residuos, comienza a atezar dicho medio mucho antes de alcanzar sus límites últimos. El medio comienza entonces a enviar señales y a presionar sobre la economía creciente: señales de mayor escasez de los recursos, presiones por parte de la acumulación de los residuos. Esas presiones y señales son bucles de retroalimentación negativa. Buscan regresar a la economía en línea con las restricciones que la rodea. Dicho de otro modo, pretenden frenar el crecimiento”<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> D. H. Meadows / D. L. Meadows / J. Randers, *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, El País - Aguilar, 1992, p. 151. El Club de Roma es una organización no gubernamental sin fines de lucro constituida en 1968 en Roma, agrupa a científicos, economistas, hombres de negocios, altos funcionarios públicos y ex jefes de Estado. Sus informes tienen por objetivo lograr una comprensión más profunda de los actuales problemas mundiales. Una consideración especial merece la crisis ambiental. Entre sus informes destacar: D. H. Meadows / D. L. Meadows / J. Randers / W. Behrens III, *Los límites del crecimiento*, México, FCE, 1973. Ahora bien, no es el único informe célebre del Club de Roma. El siguiente decisivo en la evolución del pensamiento ecológico fue: A. King / B. Schneider, *Informe del Consejo al Club de Roma. La Primera Revolución Mundial*, Plaza y Janés, Barcelona, 1991. Una segunda parte actualizada del primer informe lo encontramos en: D. H. Meadows / D. L. Meadows / J. Randers, *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid, El País - Aguilar, 1992. Y el último más importante publicado es el siguiente: E. Ulrich von Weizsäcker / L. Hunter Lovins / A. B. Lovins, *Factor 4. Duplicar*

Hoy después de varias décadas la conciencia de límites naturales ha hecho, a su vez, que nos estemos imponiendo topes al crecimiento económico y demográfico. Y es que tanto el desconocimiento de la finitud de los recursos naturales como el de la capacidad de impacto del planeta y la no consideración de las leyes que rigen el equilibrio de los sistemas naturales ha causado que, después de la revolución industrial, nuestras intervenciones sobre el medio ambiente hayan sobrepasado todos los límites de capacidad posible. Por eso, se insiste más en el cuestionamiento de la teoría económica que en las soluciones políticas, jurídicas o tecnológicas<sup>60</sup>.

En éste, como en los siguientes informes, aparece la tesis de que sólo el respeto de los límites solucionará los problemas internacionales que además de la crisis ambiental, son el desempleo, la carrera de armamentos, el hambre en el Tercer Mundo, etc. Sin embargo, hay que esperar al informe del año 1992 llamado *Factor 4* para notar un tono más optimista. En este informe se defiende que introducir criterios ecológicos en los procesos de producción no supone pérdidas económicas, sino interesantes beneficios. Mediante cincuenta ejemplos se muestra que dirigiendo el rendimiento de los recursos y evitando un desperdicio insostenible es posible doblar la cantidad y reducir a la mitad el consumo de materias primas, energía y transporte. De ahí su lema de *más por menos*. En definitiva, sin eliminar la aspiración occidental de multiplicar la productividad de los recursos, se insiste en cómo es posible duplicar nuestro bienestar y, al mismo tiempo, reducir a la mitad el desgaste de la naturaleza<sup>61</sup>.

En la misma época que se elabora el primer informe del Club de Roma, Habermas ya denunciaba que el problema de los límites era un problema más del capitalismo tardío. Consideraba que la ruptura del equilibrio ecológico es, junto al problema del equilibrio antropológico y de las relaciones internacionales, un problema derivado del capitalismo tardío. Como se sabe desde el *Manifiesto Comunista* las crisis

---

*el bienestar con la mitad de los recursos naturales. Informe al club de Roma*, Galaxia Gutenberg, Círculo de lectores, 1997.

<sup>60</sup> Cf. D. H. Meadows / D. L. Meadows / J. Randers / W. Behrens III, *Los límites del crecimiento*, op. cit., p. 192: "No podemos esperar que las soluciones tecnológicas por sí solas nos saquen de este círculo vicioso".

<sup>61</sup> E. Ulrich von Weizsäcker / L. Hunter Lovins / A. B. Lovins, *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos naturales. Informe al club de Roma*, Galaxia Gutenberg, Círculo de lectores, Barcelona, 1997, p. 19. Para estar al día en la evolución de los límites, se recomienda los informes anuales de WORLDWATCH INSTITUTE. Se trata de un Centro en Washington dedicado al problema ambiental, fundado en 1975 sus informes anuales conocidos como *La situación del mundo*, y se traducen en nuestro país desde 1991.

son consustanciales a modo de producción capitalista, pero Habermas muestra que además es incapaz de mantener un equilibrio ecológico porque su crecimiento tropieza con barreras de capacidad tanto respecto de la naturaleza exterior como de la interior. En *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973) afirma que existen dos tipos de límites materiales: por el hecho de que los recursos son finitos y porque nos encontramos con sistemas ecológicos no reemplazables, que absorben residuos como desechos radioactivos, dióxido de carbono o calor. Se trata, en definitiva, de los límites de capacidad biológica del medio ambiente y ante ellos no puede hacer nada el capitalismo sin abandonar su principio de organización, infringir la lógica del sistema. Este modo de producción que ha sido capaz de superar sus crisis internas de tipo económico, es y será incapaz, a su juicio de lograr un equilibrio ecológico-económico<sup>62</sup>.

Digamos que hay un acuerdo más o menos generalizado de que nos encontramos ante un problema de límites, al crecimiento económico, al consumo humano, de recursos naturales, etc. En donde ya no caben acuerdos es en las soluciones que se proponen. Veamos sintéticamente algunas de ellas:

- Frances Cairncross encuentra una solución en la intervención estatal, pues afirma que confiar exclusivamente en las fuerzas del mercado responde a una actitud tan ingenua como la que implica la confianza ciega en la intervención del Estado. Por eso afirma que la intervención del Estado es esencial para coordinar, medir y sancionar tareas que no puede hacer de forma espontánea el mercado y propone que el Estado sea la mano visible que logre armonizar los intereses del individuo o la empresa con los de la sociedad en su conjunto<sup>63</sup>.
- Hay quienes como Norton que no ven salida a la crisis ambiental sino es por un replanteamiento de nuestra ética en el sentido de una nueva “ordenación jerárquica” de prioridades, en donde la productividad estaría ceñida por la fragilidad del sistema<sup>64</sup>.
- Para O’Riordan de nada sirve un cambio en los criterios de la actual productividad, si no existe en el ámbito político “un nuevo orden mundial”,

---

<sup>62</sup> Cf. J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1986, pp. 58-60.

<sup>63</sup> Cf. F. Cairncross, *Las cuentas de la tierra. Economía verde y rentabilidad medioambiental*, Acento, Madrid, 1993, p. 135. La autora no es propiamente “ecologista”, pero ha mostrado en sus trabajos una gran preocupación por la problemática ambiental desde un aspecto económico. Véase también F. Cairncross, *Ecología S.A.*, Ecoespaña, 1996, Madrid.

porque los actuales Estados-naciones son demasiados pequeños para hacer frente a los problemas internacionales<sup>65</sup>.

- Para Ehrlich y Hardin el problema de los límites no es tanto de cambio en el sistema productivo, cuanto la necesidad de un control de la población que haría que los que se quedaran pudieran disfrutar un suficiente bienestar, que no es posible para la actual explosión demográfica<sup>66</sup>.
- Ecosocialistas como Leff insisten más en las actuales estructuras sociales, que del mismo modo que permiten la dominación de unos seres humanos por otros, permiten la explotación sin límites de la naturaleza. Por eso, además de los límites físicos insisten en los límites sociales del actual ritmo de crecimiento. Leff intenta en su libro *Ecología y Capital* configurar una utopía ambientalista, reorientando el desarrollo de las fuerzas productivas desde la consideración de la naturaleza como fuerza productiva hasta el replanteamiento de nuevas formas de sociabilidad y nuevas relaciones de poder<sup>67</sup>.

### **1.3.2. Antropocentrismo versus biocentrismo**

Otra línea de argumentación recurrente en el pensamiento ecologista es el acuerdo en que la crisis ambiental esconde una crisis de valores. En esta idea hay acuerdo, pero como en el problema de los límites, no la hay en las soluciones que se proponen. La solución aparentemente más sencilla parte de la suposición de que la degradación ambiental se ha producido porque se concibe a la naturaleza estando al servicio del ser humano. Desde esta perspectiva se considera que la naturaleza tiene un valor en sí. No es ahora el momento de profundizar en esta argumentación que se hará en el bloque segundo de este trabajo. Sólo señalar que a esta postura, que tiene mucho predicamento, se le llama también ecologismo biocéntrico o ecocéntrico, en

---

<sup>64</sup> Cf. B. Norton, *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 83.

<sup>65</sup> Cf. T. O'Riordan, *Environmentalism*, Pion, Londres, 1981, p. 307.

<sup>66</sup> P. Ehrlich, *The Population Bomb*, Ballantine, Nueva York, 1968; G. Hardin, "The Tragedy of the Commons" en *Science*, vol. 162, pp. 1243-1248.

<sup>67</sup> E. Leff, *Ecología y Capital*, México, UNAM, 1986, p. 108.

contraposición al antropocentrismo que será la postura desde la que se defenderá la presente propuesta de ética ecológica<sup>68</sup>.

Hay quienes piensan que un ecologista o es biocentrista o no es realmente un ecologista. Por ejemplo, Dobson es bien tajante al respecto, afirma que un ecologista consecuente tiene que ser biocéntrico. Su postura se justifica desde la distinción que establece entre medioambientalistas y ecologistas, que aunque buscan el cuidado del entorno ambiental, sus ideas y sus estrategias difieren en las siguientes:

- 1) Los medioambientalistas prefieren aproximaciones administrativas técnicas a la hora de afrontar problemas medioambientales, mientras que los ecologistas abogan por profundos cambios en el ámbito de la organización social y de las actitudes respecto al mundo natural no humano. Por eso, mientras los primeros se conforman con una reforma del sistema, los ecologistas critican los modelos actuales de producción y consumo y, de ahí su propuesta de una revisión radical.
- 2) El medioambientalismo es compatible con otras ideologías políticas —es posible un liberalismo ambientalista—, pero esto no puede ocurrir, a su juicio, con un auténtico ecologismo porque éste pone en tela de juicio muchos de los presupuestos fundamentales de la conocida lista de ideologías. En este sentido, sólo el primero puede ser adjetivo de otras ideologías.
- 3) Y, por supuesto, como ya se ha destacado antes, les diferencia la idea que mantienen respecto a la centralidad o no del ser humano. Así, en opinión del autor, el medioambientalismo es heredero de la Ilustración, mientras que el ecologismo es un intento de superar y trascender los postulados de la modernidad<sup>69</sup>.

Más adelante estaremos en posición de criticar estas tres afirmaciones del ecologismo. De momento aceptaremos, de un modo totalmente provisional, la tesis de Dobson de que el medioambientalismo no es simplemente una corriente dentro del ecologismo, porque no se trata de una diferencia de grado, sino de especie. De ahí la siguiente afirmación: “No es cuestión de que uno sea más radical que otro, sino la

---

<sup>68</sup> No podemos detenernos ahora en esta distinción que se hará con mayor detenimiento en el capítulo quinto de este trabajo, en el que se defenderá que el biocentrismo es un enfoque que adolece de muchos problemas teóricos, al margen de que no permite por sí mismo una mejora sustancial en la situación ambiental.

<sup>69</sup> Cf. A. Dobson, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología verde para el siglo XXI*, op. cit., pp. 9 y ss.

diferencia nos lleva a un territorio de tipo más fundamental; el medioambientalismo no es en absoluto una ideología.”<sup>70</sup>

No obstante, y como ya se ha señalado, es totalmente cuestionable asociar ecologismo auténtico con biocentrismo. Los problemas más evidentes son que se parte de una serie de mitos que es preciso desvelar como, en primer lugar, el a priori del ser humano inmerso en el mundo como una criatura natural más —y sin ningún privilegio especial— y, en segundo lugar, porque se supone sin cuestionarlo que la naturaleza tiene una bondad intrínseca —y con ello se pasan por alto fenómenos naturales como las catástrofes y las epidemias que forman parte de la naturaleza. Sólo si se aceptan estos dos presupuestos se puede estar de acuerdo con la tesis de Dobson.

Sobre las diferencias entre el biocentrismo y el antropocentrismo, tiene éxito en el pensamiento ecologista lo que se denomina la “hipótesis de la convergencia” de Norton. Según la cual, a pesar de las divergencias entre estas dos posturas contrarias, no existen diferencias reales en la práctica, es decir, a la hora de solucionar problemas ambientales en el día a día<sup>71</sup>. Sin embargo, si eso fuera así, la ética ecológica sería una entidad sin utilidad, porque quedaría en el mundo de la teoría, sin consecuencias en la práctica. Con lo que uno de los objetivos de este trabajo se revelaría absurdo. Al contrario, mi opinión es que sí existen diferencias en la práctica, y es importante tomarlas en consideración<sup>72</sup>.

Aparte de estas incoherencias, lo más peligroso de mantenerlas es que son ideas que venden muy bien en las revistas y en las diferentes secciones naturalistas que en la última década han proliferado en todos los medios de comunicación, pero que cuando se analiza con más detenimiento son fundamentos no demasiado convenientes para el propio pensamiento ecológico, como se mostrará más adelante.

---

<sup>70</sup> Donde por ideología se entiende un sistema de ideas que deben: a) proporcionar una descripción analítica de la sociedad, un mapa compuesto por puntos de referencia que permita a sus usuarios orientarse en el mundo político; b) prescribir una forma particular de sociedad empleando creencias acerca de la condición humana que sostienen y reproducen opiniones acerca de la naturaleza de la sociedad prescrita; c) y proporcionar un programa de acción política o mostrar cómo llegar desde la sociedad en que vivimos a la prescrita. A. Dobson, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología verde para el siglo XXI*, op. cit., pp. 22 y ss.

<sup>71</sup> Cf. B. Norton, *Toward Unity Among Environmentalist*, op. cit., pp. 226-227.

<sup>72</sup> En este sentido de acuerdo con Stenmark que ha argumentando en contra de la hipótesis de la convergencia de Norton muestra cómo diferentes posiciones (antropocentristas y biocentristas) suponen diferentes objetivos a la hora de hacer políticas, por ejemplo a la hora de preservar la vida salvaje. Cf. M. K. Stenmark, “The relevance of Environmental Ethical Theories for Policy Making” en *Environmental Ethics*, vol. 24, n. 2, 2002, p. 144.

### **1.3.3. Discusión sobre el paradigma: modernidad versus postmodernidad**

Si seguimos hablando en líneas generales, hay una tendencia entre los ecologistas a creer que la crisis ecológica ha venido causada, en última instancia, por el paradigma de la modernidad: su concepto de ciencia y técnica, su creencia en el progreso indefinido, su idea de la centralidad del ser humano, etc. Aunque tampoco en esta caracterización del ecologismo estarían de acuerdo todos los teóricos. Este trabajo defenderá más adelante que para proteger el medio ambiente y parar la actual degradación en la naturaleza no es conveniente un cambio de paradigma que olvide los valores centrales de la modernidad como son los de libertad, igualdad y fraternidad — hoy traducida a solidaridad—; es más, sería incluso contraproducente. Esta argumentación se llevará a cabo en el segundo bloque de este trabajo. Ahora es el momento de seguir con lo que “habitualmente” se considera pensamiento ecologista.

Es usual, esgrimir frente a las ideas y los valores heredados de la Ilustración una determinada fe en todo lo alternativo como origen y salvación del medio ambiente: tecnología alternativa, ciencia alternativa, economía alternativa, modo de vida alternativa, etc. pero el peligro es que entre lo alternativo suele esconderse, con demasiada frecuencia, lo irracional, el recurso a la astrología —en definitiva, lo que se ha venido denominando *New Age*— y contra lo que se luchó en la modernidad. Lo alternativo suele ir asociado con las tres “R” (reducir, reutilizar, reciclar) que en sí mismo no tiene ningún problema, si es que no lleva implícita una mirada hacia atrás —a etapas premodernas o al romanticismo que también intentó huir de los valores modernos<sup>73</sup>.

A mi parecer, la insuficiencia más grave es que en el intento de creer que la concepción moderna de la ciencia, de la técnica y de su idea de progreso han llevado al desastre ambiental, se acaba identificando ciencia y científicismo, como si no hubiera otra forma de tener conocimiento científico, más que en el sentido restringido y equivocado del término, como ya analizamos en el capítulo anterior. Los problemas principales de esta identificación son, primero que con ello están dando razón a los

---

<sup>73</sup> En ocasiones, sí puede acarrear problemas, por poner un ejemplo, el reciclaje no es siempre la mejor solución porque muchos procesos de reciclaje son tan intensivos en energía que quedan desacreditadas desde un punto de vista sostenible. Cf. M. Sacristán *Pacifismo, ecología y política alternativa*, op. cit., p. 80

cientificistas al identificar toda racionalidad con la racionalidad científica —olvidando así la gran tradición de reflexión que, desde la Escuela de Frankfurt, se ha hecho en este terreno; y, segundo, que olvidan rápidamente que su pensamiento se fundamenta en las tesis e hipótesis de otra ciencia como es la ecología; y finalmente, se desprecia todo lo que de positivo tiene la ciencia moderna en la resolución de los problemas medioambientales. El problema, como hemos visto en el primer capítulo, no es perjudicial en sí mismo, sino que como toda actividad humana tiene una doble cara que no se puede olvidar<sup>74</sup>.

Otro rasgo específico del pensamiento ecologista que se encuentra en la literatura especializada es una visión catastrofista del futuro, no en el sentido de señalar los límites del planeta —tesis racional, por otra parte—, sino en la idea que el ser humano es el causante de todos los males y que no hay esperanza de que esta situación se modifique, por eso proponen un cambio de paradigma, el ecológico —también llamado postmoderno. Un nuevo paradigma generalmente holista que, a su juicio, resolverá las deficiencias del paradigma de la modernidad, pero con ello caen en el peligro que supone sostener que nuestra obligación ética se reduce a nuestra conexión con los otros.

En definitiva, este rápido y breve repaso por las ideas claves de los ecologismos al menos nos hacen pensar que la propia ecología como ciencia, como movimiento o como cultura, tiene que replantearse sus fundamentos, so pena de convertirse en un instrumento fácilmente utilizable por valores e ideales no racionales.

## **2. La dimensión moral de las exigencias ecologistas**

Una vez mostrado el origen de la preocupación ambiental y el posterior desarrollo de la conciencia ecológica es ahora el momento de centrarse en las exigencias de los ecologistas —en un sentido amplio— para descubrir, a continuación, una dimensión moral en orden a reconstruir sobre ellas los supuestos teóricos de una ética ecológica discursiva, que es el objetivo último de este trabajo. El objetivo es explicitar

---

<sup>74</sup> Tal y como se ha analizado en el capítulo anterior con Marcuse y especialmente Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, op. cit.



la dimensión moral de las demandas y expectativas que la ciudadanía tiene con respecto al medio ambiente, sin diferenciar tales exigencias en tres planos —social, político y de pensamiento. Para este fin se darán básicamente dos pasos: en primer lugar, se mostrará el saber práctico que poseen los diferentes actores de la sociedad civil —científicos, movimientos sociales, partidos políticos, opinión pública, etc.— cuando utilizan el discurso ecologista o ambiental, es decir, se trata de descubrir los principios y valores que hacen efectiva la posibilidad de universalizar las actuales exigencias ambientales, con el fin de mostrar en el siguiente bloque si son legítimas sus pretensiones de universalidad y, por tanto, racionales. Y, en segundo lugar, y para contestar a esa pregunta se utilizará, una vez más la ética discursiva para poder discernir la validez o no de tales exigencias que pretendían ser universales, pero no siempre resultaron serlo.

## **2. 1. El momento del descubrimiento**

Una de las demandas más recurrente del pensamiento ecologista es la exigencia de respeto a la naturaleza. Detrás de esta exigencia no está sólo el respeto al entorno que vivimos o a los seres vivos que ella contiene, sino también una demanda de cambiar una determinada forma de vivir y una actitud frente al mundo que nos rodea. Implica, por tanto, resaltar el valor de la naturaleza y cuestionar la vida de las sociedades actuales, y en definitiva, el sentido de la existencia humana y el problema de la supervivencia. Las propuestas ecologistas responden, por tanto, a valores y a las preguntas de qué somos y qué queremos ser, porque no se trata de sobrevivir de cualquier modo, sino de un modo verdaderamente humano.

En el tema de la crisis ambiental ya no bastan pequeñas reformas, sino grandes transformaciones y esto implica plantearse desde dónde, hacia dónde, etc., es decir, cuestiones prácticas además de teóricas. Y se dice transformación, pues la actual fiebre del reciclaje no sería precisamente una buena muestra del cambio en la actitud ante el medio ambiente, que a juicio de muchos analistas no es más que una disculpa social, una mera operación de imagen, para mantener el ciclo incesante de un incremento de consumo que es la base y el fundamento del capitalismo. Como tampoco es una solución la de consumir productos más ecológicos, porque la clave está en consumir menos. En definitiva, es necesario plantearse cuestiones sobre la vida buena, sobre si el

consumo ilimitado del mundo occidental nos lleva a la felicidad y lo que es más importante a una sociedad justa. Por eso *las exigencias ecologistas incorporan propuestas normativas* de cómo han de ser nuestras relaciones con la naturaleza y con el resto de la humanidad.

Otro de los supuestos normativos que encontramos en los movimientos y partidos ecologistas y lo que en general, hemos venido llamando conciencia ecologista, es que a pesar del tono catastrofista y apocalíptico de algunas de sus proclamas, en este movimiento social, como en todos los demás, *hay siempre presente un toque de utopía* tras el convencimiento de que sus actuaciones e ideales pueden abrir una perspectiva de justicia y de libertad. Tras sus afirmaciones se encuentra una propuesta de una sociedad ideal, no en la forma de una utopía moderna totalmente definida y estructurada, sino en forma de trazos que se fundamentan en la necesidad de ser alternativos, es decir, de buscar otros valores y normas y ponerlos en práctica en unos proyectos nuevos<sup>75</sup>. Una sociedad ideal que tiene en cuenta los límites de los recursos naturales que impone límites al consumo, al crecimiento de la economía y de la población.

Este contenido utópico se centra tanto en la cuestión de la supervivencia como en la de emancipación —aunque este principio no es una constante en el pensamiento ecologista, como se tendrá ocasión de mostrar más adelante. Es el mismo contenido que les mueve, como movimientos sociales, a organizarse en forma de Organizaciones Cívicas y Solidarias, donde con trabajo cooperativo proponen formas de vida alternativas, propuestas de actuación sostenibles con el fin “evitar la destrucción del mundo y reconstruir los vínculos sociales sobre fundamentos de igualdad, libertad y solidaridad”<sup>76</sup>.

Estas dos ideas ecologistas —la idea del respeto y la posibilidad de modos de vida alternativas— se condensan en una consigna, que ha pasado a considerarse el lema ecologista por excelencia: “pensar globalmente y actuar localmente”. La consigna toca una dimensión clave de la ecología, pues ésta abarca tanto cuestiones globales como cuestiones locales. Se parte de la idea de que los problemas globales —como la

---

<sup>75</sup> Cf. J. Habermas, “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas” en *La crisis del Estado de Bienestar*, Península, Barcelona, 1988, p. 133.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 65. Ahora bien, por redes los autores no entienden herramientas que sirven para apresar, sino colectivos organizados con objetivos comunes. Respecto a la denominación *Organizaciones Cívicas y Solidarias* en lugar de ONG, véase A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997.

deforestación, el cambio climático o el reparto de los recursos naturales— necesitan un pensar global. Un pensar global, significa una conciencia ecológica mundial porque es la única que puede acabar con la crisis ecológica global, sin embargo la solución no puede estar en la actuación global porque ésta parece reservada a quienes tienen poder político. Por eso la solución es a nivel local e, incluso, a nivel individual.

La necesidad de actuar a nivel local, llevó a plantear la agenda 21. Se trata de un proceso de planificación, que partiendo de la realidad de cada localidad y con la participación ciudadana indica los caminos oportunos para lograr el desarrollo económico sin dañar el medio ambiente. Este proyecto tiene su origen en la cumbre de Río de Janeiro de 1992, donde quedó claro que para asentar el concepto de crecimiento sostenible en cada país hacía falta la implicación directa de los gobernantes más cercanos a los ciudadanos, ayuntamientos y otras administraciones locales<sup>77</sup>.

Pero además, el lema hace referencia también a que no existe un único modo de solucionar los problemas ambientales, pues diferentes culturas pueden constituir una sociedad sostenible de diferentes maneras. Es interesante para una ética ecológica esta insistencia en la diversidad cultural para enfrentarse a la crisis ecológica, por un lado, y el llegar a un entendimiento global y, por otro lado, para que las consecuencias abarquen a toda la población mundial.

La necesidad de actuar individual hace referencia a que la solución de la crisis ecológica es una tarea que es de todos, incorporando en nuestros hábitos cotidianos criterios ecológicos en nuestras actuaciones. El ciudadano con conciencia ecológica puede poner remedio a males globales desde la conjunción de acciones individuales, como disminuir el consumo de fuentes energéticas, reducir el consumo de productos contaminantes, reutilizar, reciclar, etc.

En definitiva, los movimientos y partidos ecologistas se caracterizan por el carácter global de sus reivindicaciones y por el carácter particular de los objetivos y las actuaciones. Lo moral aquí no es el lema en sí, sino la pretensión de validez con la que se presenta, porque sus reivindicaciones se abren a la humanidad en general. Hay que reconocer, sin embargo, que esta conjunción de universalismo y localismo en su ideología no se da siempre, por eso los que se quedan en cada uno de los extremos son los llamados “ecologistas radicales”. Frente a un viejo movimiento obrero que nacía de

---

<sup>77</sup> Con este objetivo se firma en 1999 la Carta de Aalborg, la propuesta europea de lograr una agenda 21.

una base social diferente y se dirigía sólo a ella, ahora es el interés de toda la especie humana, los actuales seres humanos y los que están por venir.

Sin embargo, no siempre se puede descubrir un interés universal en las propuestas ecologistas, porque pueden contener implicaciones de carácter discriminatorio hacia las clases más bajas o las culturas más pobres, ya que se propone, por ejemplo, para alcanzar la reducción de las emisiones contaminantes adoptar medidas que perjudican más en su posterior desarrollo a los países pobres, que a los ricos del mundo occidental<sup>78</sup>. Por eso una de las propuestas de este trabajo consiste en relacionar las cuestiones ambientales con las sociales y económicas, porque la pobreza, las guerras y la crisis ecológicas son problemas globales interrelacionados y su solución también debe serlo. O dicho de otro modo, son también problemas ambientales. Esta idea ha podido plantearse, precisamente, porque se ha partido de una idea amplia de ecología.

Pero, además, los diferentes ecologismos comparten la idea de que *todos somos responsables* de la crisis ambiental, por tanto, todos tenemos la obligación como ciudadanos, como consumidores de actuar frente a este problema global. Hemos visto como les mueve la convicción de que es poco lo que se puede esperar de la política institucional, no sólo porque los políticos no tienen todo el poder necesario, sino porque no son los únicos responsables. Hoy ecologismos de todo tipo —ambientalista, conservacionista, ecologista, indigenista, etc.— hacen también responsables a la sociedad civil. Pues, aunque se reconoce que factores como el tecnológico y el industrial no son nada despreciables, se asume el hecho de que somos *todas y todos* los que consumimos los productos que genera la sociedad industrial, del mismo modo que *todas y todos* sufrimos la globalización<sup>79</sup> de los problemas ambientales —la lluvia ácida, el agujero en la capa de ozono y la deforestación de las selvas tropicales y su repercusión para el equilibrio del planeta. Esta pretensión de “responsabilidad universal” será otro de los temas que se irá explicitando más detenidamente a lo largo de este trabajo.

---

<sup>78</sup> Cf. L. Lemkow / F. Buttell, *Los movimientos ecologistas*, op. cit., p. 56.

<sup>79</sup> Ahora no es el momento de un acercamiento feminista de los problemas ambientales, pues es tarea del bloque III. Para un análisis acertado de la globalización desde una perspectiva de género, véase: M. J. Agra Romero, “Justicia y género: la agenda del feminismo global” en C. Ortega / M. J. Guerra (coords.), *Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable?*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2002, pp. 97-127; M. J. Guerra, “Sostenibilidad global y justicia ecosocial: la tarea pendiente” en C. Ortega / M. J. Guerra, *Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable?*, op. cit., pp. 197-218.

Al descubrir unas propuestas normativas, un contenido utópico, unas pretensiones universalistas y unas exigencias de responsabilidad *se explicita la dimensión moral de sus exigencias*. De esta forma el camino trazado nos lleva directamente al terreno de la ética. No se trata de una dimensión añadida aportada desde la reflexión ética, sino una dimensión que le es inherente.

## **2. 2. El momento del cuestionamiento**

Pero no basta con hacer explícitos estos presupuestos morales, la ética ahora tiene que dar razón de todos ellos, es decir, fundamentar las exigencias ambientales. No es el momento de realizar una fundamentación final de estas exigencias, pues es tarea de todo el trabajo y se realizará desde diferentes ámbitos. Por eso, lo que viene a continuación es sólo un adelanto que nos abrirá las líneas de argumentación en los siguientes capítulos. Esta tarea, se realizará desde la teoría de la ética discursiva, que servirá para discernir la validez o no de tales exigencias que pretendían ser universales, pero no siempre resultaron serlo.

Las áreas en las que se ha descubierto anteriormente una dimensión moral, pueden ser cuestionadas, en el sentido de que no son tan evidentes como parecen. Tanto las propuestas ecologistas normativas, como el contenido utópico o sus pretensiones universalistas pueden verse desde otros puntos de vista.

En primer lugar, porque hasta ahora se ha hablado de las propuestas normativas de los ecologistas, como si estos formaran un todo, una unidad de pensamiento de acción. Pero, del mismo modo que en el plano reivindicativo los ecologismos son muy concretos cabe destacar que en el plano ideológico hay un amplio espectro casi inclasificable<sup>80</sup>. Así hay ecologistas de derecha —que apuestan por un control centralizado y relativamente autoritario del Estado, y por una élite como centro de decisiones—, de centro —que proponen una reforma en la gestión ambiental “sin tener que recurrir a una reducción drástica en el nivel de vida”— y de izquierda —que

---

<sup>80</sup> Variedad que no sólo depende de las ideas que fundamentan los diferentes activismos, sino también de la diversidad según los continentes e incluso países. A tal respecto: R. Taylor, *Ecological resistance movements the global emergence of radical and popular environmentalism*, Albany State, University of New York Press, 1995. Según este autor, la diversidad inherente al movimiento ecologista es la clave de que hoy continúen y en el futuro continuarán transformando las políticas internacionales. *Ibíd.*, p. 346.

piensan que la única manera de enfrentarse a la escasez de recursos y a los problemas ambientales es alcanzando mayor descentralización estatal y mayor participación ciudadana<sup>81</sup>.

Este fenómeno está a la base de la tesis de Goodwin que define al ecologismo como una “ideología en diagonal” que “entra dentro de otras categorías ideológicas existentes”<sup>82</sup>. Esta realidad nos lleva a la reflexión de que aunque el medio ambiente es un interés común, será necesaria una discusión de intereses desde cada uno de los puntos de este abanico ideológico. Y, si realmente es un interés de *todos* no basta cualquier acuerdo que se logre. Necesitamos por ello un procedimiento que garantice que el consenso alcanzado en el diálogo de todo tipo de ecologismos sea realmente universalizable. Es cierto que el funcionamiento de los partidos políticos es un procedimiento de legitimación democrática, pero el problema es, como su nombre indica, que son partidistas y les tiene que resultar difícil, sino imposible, defender un interés global, común, universalizable. Estamos hablando de problemas globales y que son difíciles de abordar desde políticas nacionales, marco en el que actúan los partidos políticos verdes. Es peligroso que una parte del parlamento “se haga cargo” de lo que es un interés universalizable.

Ya definimos anteriormente, el concepto de opinión pública como concepto normativo y la labor positiva realizada por los movimientos ecologista como generadores de opinión pública, pero ahora es el momento de cuestionar estos logros. Hemos visto a lo largo de este capítulo la importancia y la necesidad de una opinión pública bien informada en el tema del medio ambiente, pues de otro modo no puede ser realmente crítica y ejercer su función correctiva. El problema es que la información depende no sólo de la ciencia, sino también de la política y de los medios de comunicación, y es bien sabido que ninguna de estas instancias se caracterizan por la neutralidad y la objetividad. Los movimientos sociales han impuesto una imagen de la realidad natural y humana a una opinión pública que desconfía de las instancias políticas y administrativas —por su tecnificación y burocratización creciente—; pero esta imagen puede estar distorsionada. Por eso, será necesario preguntarse a partir de ahora si las exigencias que provienen de la sociedad civil en forma de opinión pública

---

<sup>81</sup> Esta enumeración se ha confeccionado siguiendo las indicaciones de L. Lemkow / F. Buttell, *Los movimientos ecologistas*, op. cit., p. 57-58.

son racionales, dicho de otro modo, si se han constituido como un proceso racional. Y la cuestión previa se centra en la información sobre la cual se ha de generar los consensos que reflejen la voluntad común. Porque sólo la opinión pública formada en un proceso racional de consenso puede otorgar legitimidad a la política democrática.

Otra cuestión, enlazada esencialmente a la anterior, es si existe o puede existir un espacio realmente libre —no manipulado por intereses científicos, técnicos, económicos o políticos, entre otros— para la opinión pública, para que ésta pueda constituirse en verdadero motor de una democracia fuerte. Así sigue hoy defendiendo Habermas una idea de 1962 cuando presentaba este espacio libre como único espacio de superar los conflictos y riesgos sociales mediante la búsqueda de consenso a pesar de los disensos propios de la sociedad civil y éste como único procedimiento para lograr mayor democracia en nuestras sociedades. Y esto nos lleva, una vez más, de la mano de la ética discursiva al análisis de las condiciones comunicativas bajo las cuales se forma la opinión pública en las sociedades actuales y a la necesidad de regular procedimientos para garantizar la autonomía de la opinión pública respecto de las prácticas y las decisiones políticas.

En segundo lugar, puede ser que la universalidad propuesta en las exigencias ecologistas, no sea del tipo que requiere un punto de vista moral. Aunque hay que reconocer que el pensamiento ecologista ha introducido un concepto clave para la universalización de sus propuestas —el concepto de generaciones futuras— que ensancha el horizonte de lo que se entiende la humanidad, no incluye otra dimensión de la universalidad, que es la defensa de que todos debemos participar en las cuestiones ambientales, porque todos estamos capacitados para ello, y porque se trata de cuestiones que nos afectan a todos. En ocasiones quieren hacernos creer que sólo los especialistas, los científicos son los legitimados para hablar y sus criterios han de imponerse por ello sobre el resto de la sociedad civil. El peligro lo hemos denunciado ya varias veces, utilizando a Habermas: la burocratización y la hiperespecialización de la ciencia, la técnica y la política aumenta la desinformación entre la ciudadanía difumina nuestra responsabilidad e interés como ciudadanos. Si queremos que exista una concienciación ciudadana real que sea capaz de una autolimitación inteligente, se tiene que partir, por

---

<sup>82</sup> B. Goodwin, *Using Political Ideas*, Chichester, John Wiley, 1987, p. VII. Sin embargo, Dobson está en contra de esta idea véase A. Dobson, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología verde para el siglo XXI*, op. cit., p. 30, como hemos visto en el apartado anterior.

un lado, del supuesto de que somos seres libres, autónomos y racionales y, por el otro, de una democracia participativa que permita una sociedad civil activa y responsable.

Además cabe plantear si la pretensión de universalidad realmente abarca a todas y todos. Es decir, que el movimiento ecologista sí tiene por meta la supervivencia de todas las especies, pero no insiste con la misma intensidad en el potencial emancipador de los nuevos movimientos sociales<sup>83</sup>. De la mano del feminismo, más concretamente del ecofeminismo, cuestionaremos la idea de humanidad que hay tras sus exigencias. Y de la mano del socialismo habrá que insistir en el olvido de los trabajadores o no —parados, semi-parados, empleados de modo precario y contratados “a tiempo parcial”<sup>84</sup>.

Y, en tercer lugar, otro problema reside tanto en lo que se entiende por propuestas alternativas, como desde dónde se realizan esas propuestas. A este respecto conviene señalar que se toman las proyecciones del Club de Roma como si fueran predicciones firmes. Sin embargo, como nos recuerda McCloskey, sólo son proyecciones acerca de lo que ocurrirá en el futuro, si el hombre no actúa enérgicamente para modificar las tendencias actuales<sup>85</sup>. Se trata de proyecciones y no predicciones científicas, porque se proyecta las actuales tendencias como continuas y se indica cuál será el resultado, si persisten. Señalar esta diferencia es importante, porque la mayor parte de las predicciones que se hacen de la crisis ecológica —agotamiento de los recursos, sobrepoblación, exceso de contaminación, etc.— carecen de bases científicas sólidas y son las que fundamentan la visión del riesgo que vive la humanidad, de la situación catastrófica que vive la sociedad contemporánea y sobre ella se monta toda una *heurística del miedo*, por utilizar un expresión de Hans Jonas<sup>86</sup>.

Con el tema ambiental nos tropezamos con una temática realmente compleja porque entran en juego multitud de factores, escasez de datos y un limitado conocimiento de lo que constituye factores y datos pertinentes y todo ello contribuye a la debilidad y falibilidad de las predicciones acerca del futuro del hombre y de la situación futura del mundo. Pero éste no es el problema más grave sino —y con ello se

---

<sup>83</sup> Cf. A. Dobson, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología verde para el siglo XXI*, op. cit., p. 190.

<sup>84</sup> A. Gorz, *Capitalismo, socialismo y ecología*, HOAC, Madrid, 1995, pp. 95 y ss.

<sup>85</sup> Cf. H. J. McCloskey, *Ética y política de la ecología*, FCE, Méjico, 1988, p. 20.

<sup>86</sup> Ahora no es el momento de volver a insistir en la objetividad de la ciencia, sólo recordar, como vimos en el capítulo anterior que la ciencia misma presupone la validez intersubjetiva de normas morales que están ya presupuestas en cualquier consenso y sirven como elemento crítico. Véase: A. Cortina, *Razón*



abrirá otra línea de investigación— que sobre estas predicciones del peligro de una crisis ecológica se inician actuaciones políticas y se toman decisiones económicas de gran importancia que tienen efectos reales, no hipotéticos sobre el Tercer Mundo. Puede ser que interese pintar futuros sombríos para conseguir mantener la situación de los países más desarrollados, para conseguir que se sacrifiquen determinadas personas y países sí y otros no, para lograr que asuman responsabilidades fuertes quienes no la tienen tanto, etc. Será necesario, por tanto, exigir desde la sociedad civil que tales predicciones sean críticamente analizadas y racionalmente evaluadas si han de constituir, como constituyen, el fundamento de las acciones morales y políticas<sup>87</sup>.

También destacar que aunque hoy en día estamos amenazados por la “colonización” del mundo vital”, esto no implica que exista una necesidad lógica o histórica de que los imperativos sistemáticos tengan que destruir el mundo vital. Existen posibilidades alternativas y ahí es donde juega un inestimable papel los NMS porque pueden considerarse como reacciones defensivas para proteger la integridad de las estructuras comunicativas del mundo vital contra las intrusiones y distorsiones que le son impuestas por los procesos de racionalización sistemática<sup>88</sup>.

Y, finalmente, destacar que también puede problematizarse el concepto de utopismo que subyace a las exigencias ecologistas. La cuestión es si el horizonte que se propone y que es la meta de las exigencias ecologistas es realmente una utopía justa para toda la humanidad —incluyendo a las mujeres y a los países del Sur. Otra vez de la mano de la ética discursiva necesitaremos reconstruir ese horizonte utópico, porque se trata no sólo de fomentar la racionalidad comunicativa del mundo vital —no vale cualquier exigencia que provenga de la sociedad civil, por muy bien intencionada que sea— sino de lograr un equilibrio adecuado entre las exigencias legítimas de la racionalización comunicativa del mundo vital. Habrá que averiguar cuáles de esas exigencias utópicas son legítimas, racionales. Frente a propuestas ecologistas que encuentran la utopía en un naturaleza inexistente, ideal, premoderna, aquí se planteará con Habermas la necesidad de que sólo desde el mundo de la vida tiene sentido proponer los fines últimos de la sociedad. Este autor coincide con los NMS en destacar la importancia del carácter utópico, pero no

---

*comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 84; H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 34.

en el contenido de la utopía que en su teoría se transformará en una *situación ideal de habla* donde todos los dialogantes tendrían la posibilidad de alcanzar un consenso donde legitimar las exigencias universalizables acerca de la cuestión ambiental.

En resumen, el objetivo de estos tres capítulos que constituyen el primer bloque de investigación consistía en aclarar el marco conceptual del trabajo. Con este fin se han analizado una serie de conceptos que se utilizarán como instrumentos con los que elaborar una ética ecológica integrada. Al hilo de la delimitación de términos como *ecología* y *ecologismo* se ha podido observar que son conceptos que han ido acumulando diversos significados que hoy imposibilitan una definición sistemática. Lo ecológico tiene muchos caminos y, una vez estudiados con detenimiento, hay que concluir que es difícil separar lo académico-científico de lo público-político o lo especulativo de lo práctico. Y con esta afirmación volvemos a insistir en la tesis con la que se acabó el anterior capítulo: es siempre necesario concebir la dimensión moral de la ecología, si uno no quiere caer en abstracciones reduccionistas o unilateralizaciones peligrosas para los que más lo necesitan. Porque el tema ambiental que tan fácilmente se implantó en la conciencia de la sociedad civil, se convierte fácilmente también en un instrumento para manipular y engañar con el telón del fondo del miedo y de los desastres ecológicos<sup>89</sup>.

Entre los caminos más transitados se hallan los que han ocupado los anteriores apartados la ecología como ciencia, como movimiento social, como plataforma política y como cultura. El problema es que en muchas ocasiones no suele diferenciarse cuando se dice *ecología* o *ecologismo*. Todos sus significados son válidos, pero tienen que quedar especificados y no utilizarse con una equivocada voluntad de confusión. Como aquellos casos en los que, en un intento de dar mayor seriedad al pensamiento ecológico, se identifica con el concepto de ecología como ciencia. O como cuando se intenta definir y caracterizar la ecología desde una postura unívoca —modelo no consumista, biocentrista, postmoderno, alternativo, etc. La ecología en sí misma no encierra ningún discurso específico. Su discursividad depende del marco conceptual en

---

<sup>88</sup> Cf. R. Bernstein, “Introducción” en A. Guiddens / J. Habermas / M. Jay / T. McCarthy / R. Rorty / A. Wellmer / J. Whitebook, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 46 y ss.

<sup>89</sup> En cualquier caso insistir, una vez más, que el movimiento ecologista es una buena muestra de lo que significa una democracia desarrollada donde la conciencia ciudadana ha aumentado al margen de las influencias parlamentarias y presiones economicistas.

donde se inserta el pensamiento ecológico<sup>90</sup>. Esta conclusión ha resultado de un análisis del origen y posterior evolución de las exigencias ecologistas que, además, ha permitido una definición no cerrada, no estrecha de ecología.

Los diferentes ecologismos han mostrado una vez más que la ecología no puede ser un asunto sólo de expertos, porque abarca una realidad —el medio ambiente— que no puede ser sólo una rama de la biología, porque no es sólo una realidad natural, sino que abarca además de cuestiones naturales, también sociales, políticas, culturales, etc. Sólo desde una consideración amplia se puede estudiar la crisis ecológica como un problema global y analizar la pobreza o la injusta distribución de los recursos naturales como problemas ambientales. Una ecología así entendida también incluye el ser humano y su emancipación porque este interés no está alejado del conocimiento ecológico. Un concepto amplio de ecología entiende el medio ambiente no como una realidad meramente natural o lo físico, o sólo técnico-artificial. Se trata de una realidad también social, política, cultural, etc. Y como se ha mostrado en este capítulo con una nada desdeñable dimensión moral.

Para acabar con palabras de Habermas reconociendo la importancia de los movimientos sociales: “la paulatina encarnación de los principios morales en formas de vida concretas no es cosa que, con Hegel, se pueda dejar en manos de la marcha del espíritu absoluto. Se debe en primera línea a los esfuerzos y sacrificios colectivos de movimientos sociales y políticos.”<sup>91</sup>.

El siguiente capítulo tratará de averiguar si todas las exigencias de estos movimientos sociales y políticos son legítimas. Para ello se analizarán las exigencias que se han concretado en forma de derechos humanos y más concretamente de derechos humanos de tercera generación. Es el primer paso para iniciar la búsqueda de un concepto amplio de responsabilidad ecológica que pueda servir para dar una respuesta al actual problema ambiental.

---

<sup>90</sup> F. Mires, “La nueva ecología. El sentido político de la ecología en América Latina” en VVAA, *Ecología solidaria*, Trotta, Madrid, 1996, p. 19.

<sup>91</sup> J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 29.

## **BLOQUE II**

***Un horizonte de responsabilidad ecológica***



## **Capítulo 4**

### **DE LAS EXIGENCIAS A LOS DERECHOS**

Con la pretensión última de señalar los rasgos básicos de una propuesta de ética aplicada ecológica dentro del marco teórico de la ética del discurso que pueda dar una respuesta a la actual situación ambiental se han analizado en los capítulos anteriores otras respuestas, en forma de exigencias ambientales, que vienen de otros ámbitos, como el científico y el de la propia sociedad civil. Es ahora el momento de plantear una cuestión que afecta directamente a la perspectiva ética.

En este capítulo se trata de mostrar si las exigencias ambientales descubiertas en los capítulos anteriores son legítimas. El procedimiento que se utilizará se centra en la idea de que pueden considerarse legítimas, aquellas que puedan ser concretadas como derechos humanos, y más concretamente de tercera generación. En definitiva, se trata de justificar la posibilidad y necesidad de que exista el derecho humano a un medio ambiente sano.

La propuesta es realizar esta tarea en varios pasos, en primer lugar, a través del análisis de los derechos humanos como la concreción de las actuales exigencias universales de la dignidad humana, con el fin de descubrir las condiciones que han de poseer las exigencias ambientales analizadas para que puedan convertirse en legítimas, en morales. A continuación, se trata de aplicar tales características esenciales a las exigencias ecologistas, con el fin de lograr una ampliación hacia una tercera generación de derechos humanos, que tiene a la solidaridad como clave hermenéutica. Y, finalmente, se recuperaran las exigencias ecologistas como contenido posible de un derecho humano a un medio ambiente sano.

Con ello se pretende mostrar, primero, que no todas las exigencias que se tienen con respecto al medio ambiente son legítimas, pues no todas cumplen las condiciones que deben poseer para poder considerarse morales; segundo, que no son suficientes las dos primeras generaciones para solucionar problemas globales como el medio ambiente, por eso se introduce el valor de la solidaridad como clave hermenéutica de la tercera generación de derechos humanos; y, por último, que es necesario llenar de contenido el

derecho formal humano a un medio ambiente sano, si es que queremos que sirva como una respuesta auténtica a la actual crisis ambiental. El contenido lo encontraremos cuando se explicita el medio ambiente como un valor, como una necesidad básica y como un interés.

## **1. Los derechos humanos como unas exigencias morales**

### **1.1. Un problema de nuestros días**

El tema de los derechos humanos ocupa uno de los lugares preeminentes dentro del panorama ético contemporáneo. Y aunque están reconocidos como universalmente válidos, su naturaleza, sentido y alcance están sujetos a una importante dosis de controversia, como se podrá ver en las páginas que siguen. Por eso es necesario analizar las diferentes posturas con el fin de aclarar qué se quiere decir cuando se invoca una tercera generación de derechos humanos o cuando se reclama el derecho a un medio ambiente sano.

Nos encontramos ante un concepto problemático por complejo, no por ambiguo ni por falta de univocidad, sino porque no existe un acuerdo en la definición, ni en la fundamentación. Sin embargo, antes de abordar estas dos cuestiones, en este apartado se trata, a modo de introducción, de analizar someramente tres ámbitos en los que este tema se problematiza. Será una exposición breve porque el objetivo sólo es señalar las dificultades que más adelante pueden surgir a la hora de abordar el tema del medio ambiente como un derecho humano. Se pueden detectar problemas en la propia terminología utilizada, en la variabilidad de su naturaleza sustantiva y en el sentido propio de los derechos humanos.

En lo que respecta a la terminología, los derechos humanos se convierten en una cuestión problemática desde su nacimiento. Aunque las raíces de los derechos humanos pueden encontrarse en la Antigüedad, lo cierto es que no es hasta la Modernidad cuando se explicitan en forma de preocupación al convertirse en exigencias que necesitan ser reflexionadas desde la filosofía práctica. Y, desde entonces, el término no ha dejado de

evolucionar, y lo está haciendo hoy en día que se está encontrando preocupaciones que no pueden ser resueltas en las anteriores y que requieren de una cuarta generación<sup>1</sup>.

Hoy, entrados en el siglo XXI, nos encontramos ante un término no estático, no inalterable, que hace difícil abordar su contenido y complicado aceptar un solo significado. En la bibliografía al uso son muchos los términos que se utilizan asociados a *derechos humanos*: *derechos fundamentales*, *derechos naturales*, *derechos públicos subjetivos*, *derechos constituyentes*, *derechos individuales*, *garantías fundamentales*, *libertades fundamentales*, entre otros.<sup>2</sup>

Un análisis exhaustivo de todos estos términos excedería con mucho los objetivos de este trabajo. Por eso en lo que sigue se utilizará la expresión *derechos humanos*, frente a la opinión de Peces Barba el cual prefiere no utilizar este término, no sólo porque al ser la expresión más usada resulta más confusa, sino porque, a su juicio, todos los derechos son humanos, en el sentido de que el ser humano es el sujeto del derecho por excelencia. Prefiere, por ello, el término *derechos fundamentales* porque con esta denominación constata el carácter de modélico o paradigmático que tienen en el ordenamiento jurídico<sup>3</sup>.

En mi opinión, no es una redundancia decir “derechos humanos” por dos motivos: en primer lugar, para distinguirlos de los derechos fundamentales que sí están recogidos en las constituciones. Aunque tengan el mismo contenido semántico, es necesario establecer una diferenciación clara entre los derechos como normas de acción moralmente justificadas y los derechos humanos como normas constitucionales

---

<sup>1</sup> Cf. A. Cortina, “Derechos humanos y discurso político” en G. González R. Arnáiz (coord.), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 36.

<sup>2</sup> Esta problemática no se resuelve tampoco en otras lenguas, pues en francés se emplean los términos “droits de l’homme”, “droits naturels” y “libertés publiques”. En inglés, “human rights” y “political o civil rights”. En alemán, “Menschenrechte”, “Naturrechte” y “Grundrechte”. Y en italiano, “diritti de l’uomo” y “diritti naturali”. En este trabajo tampoco se utilizarán otras expresiones para referirse a los derechos humanos porque nos llevarían a su vez a otros ámbitos también problemáticos. Es el caso de *derechos públicos subjetivos*, pues el término *derecho subjetivo* implica otra distinción en la que el sentido objetivo del derecho hace referencia a las normas positivadas en una determinada legislación, mientras que el sentido subjetivo denota una facultad atribuida a un sujeto o a una clase de sujetos —el titular o titulares del derecho— frente a otro sujeto o clase de sujeto a quienes se les impone una prestación normativa correlativa. Del mismo modo, tampoco se empleará *derechos naturales* refiriéndonos a los *derechos humanos*, pues nos llevaría al debate entre iusnaturalismo y el positivismo jurídico, según el cual para los primeros existen unos derechos fundamentados en la naturaleza humana —generalmente de origen trascendental—; mientras que para los segundos no existe más derecho que el reconocido en los instrumentos legales nacionales e internacionales. Y, por último, se dejará también de utilizar el término *libertades fundamentales*, porque su uso nos lleva a un ámbito de discusión actual acerca de si los derechos humanos son liberales o no, tema del que nos ocuparemos más adelante.

<sup>3</sup> Cf. G. Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, Universidad Complutense, Madrid, 1986, p. 13.



positivamente válidas<sup>4</sup>. Y, en segundo lugar, porque en un trabajo de ética ecológica conviene subrayar que los únicos sujetos o titulares son los seres humanos, ya que no son pocos los autores que reclaman derechos para los animales<sup>5</sup>. Este tema será objeto de discusión en el siguiente capítulo.

Nos encontramos pues ante una expresión, derechos humanos, que en su terminología refleja su esencia. Se trata de derechos *de y para* los humanos. Lo que nos lleva hacia un problema sólo aparente: cómo una ética ecológica puede incorporar el derecho a un medio ambiente sano, que habla de animales no humanos y de otros seres naturales, y más allá aún de ecosistemas y de todo aquello que no es humano.

El segundo problema consiste en la variabilidad de la naturaleza sustantiva de los derechos humanos. Sin embargo, esta variabilidad no implica arbitrariedad, por un lado ni por su imprecisión, ni por otro por su historicidad. Vayamos por partes:

De una parte, si bien es cierto, que se trata de una categoría histórica que aparece en un contexto teórico e histórico muy concreto y que ha ido variando y ampliando su significado a lo largo del tiempo, desarrollo al que ha contribuido la historia política y filosófica, sin embargo, esta imprecisión no conlleva arbitrariedad<sup>6</sup>. Al contrario, puede suponer una ventaja, porque representan los horizontes críticos de lo que la humanidad considera condiciones insuperables para vivir una vida con dignidad. Como horizontes, no pueden ser definidos concretamente porque sólo señalan el lugar de lo que se considera incondicional para la humanidad. Y como críticos, marcan el lugar hacia donde no debe caminar la especie humana si es que quiere vivir con dignidad, y por eso constituyen una crítica hacia nuestros actuales comportamientos y pensamientos. En resumen, a pesar de la no concreción se trata de presupuestos “inalienables” que tienen todos los humanos por el hecho de ser personas. En el siguiente apartado se concretará más en las características de universalidad, dignidad e incondicionalidad que son las claves de este tema.

---

<sup>4</sup> Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Valladolid, 1998, p. 654.

<sup>5</sup> Entre otros mencionar a Peter Singer y Tom Regan. Estos autores serán analizados en el siguiente capítulo, junto a otros autores que también amplían el universo de los derechos hacia, incluso, el ecosistema. P. Singer / T. Regan, *Animal rights and Human Obligations*, Prentice-Hall Englewood Cliffs, New Jersey, 1978.

<sup>6</sup> A este respecto véase G. Oestreich, “La idea de los derechos humanos a través de la historia” en G. Oestreich / K. P. Sommermann, *Pasado y presente de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 19-76. En este artículo se hace un repaso por el desarrollo histórico del significado ético-político de los derechos humanos.

De otra parte, en la propia historicidad de los derechos humanos también se encuentra variabilidad en otro sentido. Como afirma Habermas, los derechos humanos son el resultado de procesos de aprendizaje y han sido posibles tras una larga experiencia histórica. Como consecuencia de esta experiencia las sociedades han aprendido y el resultado de ese aprendizaje conforma el contenido de los derechos humanos, donde se expresa lo que la humanidad considera incondicional, por insuperable. Otra vez el problema se torna apariencia, porque la variabilidad a que ha estado sometida el contenido de los derechos humanos, no le es consustancial, porque ni su historia y desarrollo es arbitrario, ni su contenido es subjetivo. Lo que es modificable y condicional es la interpretación que se haga en cada momento histórico, que sí puede estar abierto a revisión en función de unas circunstancias cambiantes. Sin embargo, lo inmodificable, invariable e incondicional son los mismos derechos humanos que, por eso, pueden ser ampliados, pero nunca reducidos ni eliminados<sup>7</sup>.

En definitiva, la variabilidad tampoco es un problema, porque la larga historia —no exenta de dolor, muerte y guerras— de los derechos humanos es la historia de cómo las sociedades han logrado este aprendizaje. Una historia larga y dura de aprendizaje que no tiene fin, por eso pueden ser ampliados<sup>8</sup>. En palabras de Habermas.

“Hoy vivimos afortunadamente en sociedades occidentales en las que desde hace dos o tres siglos ha logrado abrirse camino un proceso de realización de los derechos fundamentales, ciertamente falible, y que ha fracasado y ha sido rechazado una vez y otra, pero que siempre se ha mantenido *orientado* en esa dirección: el proceso, digamos, de una explotación cada vez menos selectiva de los contenidos universalistas de las normas relativas a los derechos fundamentales.”<sup>9</sup>

Se trata, por tanto, más bien de una ventaja, porque este proceso cada vez más amplio de universalización de las exigencias humanas permitirá en la última parte de este capítulo una ampliación de los derechos humanos hacia una tercera generación. Una ampliación que para tomar en consideración nuestro entorno natural no podría ni reducir, ni eliminar las anteriores generaciones de derechos humanos, porque cada

---

<sup>7</sup> Cf. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.

<sup>8</sup> Una historia cuyos precedentes se remontan a la democracia griega, y que tiene en el cristianismo, la reforma protestante y la secularización del pensamiento tres de los hitos más importantes en la trayectoria hacia el nacimiento de los derechos humanos en la Modernidad. Los derechos fueron concretados en la Declaración Internacional de derechos de las Naciones Unidas de 1948. Conviene recordar que esta declaración fue el primer documento de validez política internacional vinculante —de los Estados entre sí y de los individuos con los Estados.

<sup>9</sup> J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 29.

generación anterior es la condición de sentido de la posterior. Según una idea de Marshall, los derechos civiles y políticos (la igualdad jurídica entre los ciudadanos, la posibilidad de participación política, la libertad de pensamiento, de expresión, de reunión, etc.) constituyen condiciones de sentido, es decir, son el sentido de los derechos sociales, económicos y culturales. Y estos, a su vez, se justifican porque se trata de condiciones de posibilidad de los primeros, porque sin una serie de condiciones materiales, por ejemplo de educación, no se pueden garantizar iguales capacidades de participación. De este modo, los derechos políticos *dan sentido* a las demandas de justicia social, mientras que la búsqueda de justicia social y de igualdad son condiciones *de posibilidad* para la realización de los derechos políticos<sup>10</sup>. Sobre esta *doble dirección* se volverá cuando se analice la tercera generación y se defienda la idea que estos derechos constituyen las condiciones de posibilidad de realización de las restantes.

Y, finalmente, el tercer problema se puede encontrar en el propio sentido de los derechos humanos. Son varias las perspectivas desde donde se niega validez y sentido en la actualidad a este concepto. Entre ellas podemos destacar, por un lado, a las teorías jurídicas pragmatistas y positivistas y, por otro, a las posiciones marxistas, que con diferentes razones no aceptan la existencia de unos derechos de validez universal.

Pragmáticos como Peces Barba o positivistas jurídicos como Hart no admiten un ámbito de derechos diferentes a los que ya existen en la realidad jurídica de los estados. Así, los primeros niegan la validez de los derechos humanos porque rechazan que la fundamentación sea un método racional para justificar derechos y se centran exclusivamente en el análisis de los derechos positivos vigentes, que precisamente por estar vigentes ya no son explícitamente derechos humanos, sino derechos positivos. Mientras que positivistas como Hart niegan el aspecto axiológico de los derechos humanos al no admitir más realidad jurídica que la que existe<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Por eso, a juicio de este autor, el estado tiene que garantizar la universalización de los derechos sociales como condiciones de la ciudadanía. T. H. Marshall / T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998. p. 42. Ver también D. García-Marzá, "Ética económica y democracia: la ciudadanía frente a la globalización" en A. Cortina / J. Conill (eds.), *Educación en la ciudadanía*, Institución Alfonso El Magnánimo, Valencia, 2001, pp. 215-231.

<sup>11</sup> Cf. G. Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, op. cit., pp. 23-24; A. Ollero, *Derechos humanos y metodología jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 129. Encontramos en positivistas como Comte la negación de sentido de los derechos humanos porque considera que son una muestra de irresponsabilidad, ya que sólo admite como único derecho el de cumplir con el deber. Cf. A. Comte, *El Catecismo positivista*, Editora Nacional, Madrid, 1982.

Desde posiciones marxistas no se aceptan los derechos humanos porque son el reflejo de la ideología burguesa. Y desde esta tesis se derivan todos los inconvenientes: porque al ser de origen liberal se insiste en la dimensión individual de los seres humanos y no en la social que es la más esencial en la teoría marxista; porque la noción de derechos humanos entendidas como derechos de seres individuales no es compatible con el relativismo cultural e histórico, clave en su pensamiento; y porque pretenden ir más allá del ámbito de lo social y económico, situándose en la superestructura y, por ello, tienen la función principal de justificar y legitimar la infraestructura capitalista<sup>12</sup>.

Se han rescatado estas dos posturas contrarias al sentido de los derechos humanos porque será conveniente tomarlas en consideración a la hora de proponer un derecho ambiental. Frente a la primera porque como derecho humano diferente a los decretos y las leyes, que actualmente existen en los estados nacionales y a los acuerdos alcanzados en cumbres internacionales como las de Estocolmo o Río de Janeiro tiene que actuar a modo de horizonte utópico que critique la legalidad vigente; y frente a la posición marxista tendrá que hacer frente a la crítica de que una nueva tercera generación sea también burguesa, capitalista y, por eso, occidental y etnocéntrica.

Para finalizar, quisiera destacar más detenidamente otra postura crítica como la de MacIntyre porque será interesante para el desarrollo posterior de este trabajo. Para este autor los derechos humanos son ficciones, como lo son las brujas o los unicornios<sup>13</sup>. Veamos cómo llega a esta conclusión. Al hilo de una argumentación consistente en mostrar por qué fracasa el proyecto ilustrado, el autor se detiene en Alan Gewirth, como ejemplo de una fundamentación moderna de la razón práctica. El centro de la crítica es la siguiente tesis de Gewirth: “puesto que el agente contempla como bienes necesarios la libertad y el bienestar que constituyen las características genéricas del éxito de su acción, lógicamente debe mantener que *tiene derecho a estos derechos* y sienta implícitamente la correspondiente pretensión de derecho”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Véase C. Marx, “La cuestión judía” en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, México, 1962, pp. 16-44.

<sup>13</sup> Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 95.

<sup>14</sup> A. Gewirth *Reason and Morality*, 1978, p. 63. Citado en A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 92. Con esta argumentación está nuevamente insistiendo en la afirmación central del libro que consiste en describir la brecha que existe en el discurso moral contemporáneo entre el *significado* de las expresiones morales y las formas en que se *usan*. Lo mismo ocurriría a su juicio con el concepto de “derecho”. Con sus palabras: “El concepto de derechos fue generado para servir a un conjunto de propósitos, como parte de la invención social del agente moral autónomo. Se elaboró en una situación en que se requerían artefactos substitutivos de los conceptos de una moral más antigua y tradicional, substitutivos que

Según MacIntyre en esta afirmación residen dos problemas. El primero es el salto que existe entre la afirmación de la libertad y el bienestar como prerequisites para su ejercicio de la actividad racional hasta la introducción de un término nuevo en la argumentación como es el de *derecho*. MacIntyre continúa afirmando que no es lo mismo pretender que necesito, quiero o deseo beneficiarme de algo, que pretender que tengo derecho a hacer o tener algo. El segundo se encuentra en el paso hacia la universalidad que no está implícito en las pretensiones de una necesidad o del deseo de un bien, incluso aunque se trate de un bien universalmente necesario. A su entender, no hay modo de justificar que son rasgos universales de la condición humana, porque la noción de derecho tiene un carácter muy específico bajo circunstancias sociales concretas. De ahí la siguiente afirmación: “fuera de cualquiera de tales formas sociales, plantear la pretensión de un derecho sería como presentar al cobro un cheque de un orden social que ignorara la institución de la moneda”, por eso finaliza el argumento con rotundidad: “no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios”<sup>15</sup>.

En mi opinión, la crítica que MacIntyre hace de la argumentación de Gewirth es correcta, el problema es la conclusión a la que llega. Lleva razón el autor al afirmar que si sólo existieran las justificaciones o fundamentación de los derechos humanos como verdades axiomáticas o intuitivas habría que concluir, con él, que son ficciones injustificables. Sin embargo, se pueden plantear dos críticas en su argumentación, la primera, por su concepción estrecha de fundamentación o justificación de los derechos humanos, pues olvida la fundamentación pragmático-trascendental de la ética discursiva. Y, además, por su concepción de la universalidad, que entiende como *definitivo, no ampliable, ni revisable*; de ahí que acabe afirmando que como los deseos y preferencias de los seres humanos son variables no hay modo de encontrar unos derechos humanos de validez universal<sup>16</sup>. Ambas críticas pueden solventarse desde la ética discursiva que permite una fundamentación racional de los derechos humanos e

---

aparentarían un carácter radicalmente innovador e incluso iban a dar la apariencia de poner en acto sus nuevas funciones sociales. Por eso cuando la pretensión de invocar derechos combate contra pretensiones basadas en algún concepto tradicional, o la pretensión que apela a la utilidad, no es sorprendente que no haya modo racional de decidir a qué tipo de pretensión hay que dar prioridad o cómo sopesar las unas frente a las otras. La inconmensurabilidad moral es ella misma producto de una peculiar conjunción histórica.” *Ibíd.*, pp. 92-97.

<sup>15</sup> Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, op. cit., p. 92.

<sup>16</sup> V. Camps, *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993, p. 52.

incorpora un concepto formal de universalidad. No es ahora el momento de justificar esta opción, pues formará parte de la fundamentación de una teoría de los derechos humanos que ocupa las páginas que siguen.

Aún así, ha sido necesario tomar en consideración la crítica de MacIntyre porque nos advierte de un posible error: del hecho de que un medio ambiente sano constituye una necesidad básica para los seres humanos no se puede derivar que se tiene ese derecho.

En resumen, un análisis de las tres vertientes problemáticas de los derechos humanos muestra que los derechos humanos no son ni subjetivos ni arbitrarios. La intención del apartado era modesta, allanar el camino en la búsqueda de un derecho a un medio ambiente sano, que será posible desde la ampliación de unos derechos humanos incondicionales, pero abiertos al futuro.

## **1.2. Definición y caracterización de los derechos humanos**

Antes de pasar a las claves de los derechos humanos, con el fin de más adelante aplicarlas al derecho humano a un medio ambiente sano, es necesario delimitar lo que se va a entender por derechos humanos. Con Pérez Luño se entenderán como “un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional.”<sup>17</sup> Nos encontramos ante una concepción dualista al incluir en los derechos humanos tanto una componente ética como jurídica, porque se trata tanto de exigencias morales como de derechos. En este sentido, las exigencias éticas contenidas en los derechos humanos constituyen el modelo y el límite crítico a las estructuras normativas e institucionales positivas. Y sólo cuando estos derechos se integran en el ordenamiento jurídico positivo pasan a ser considerados derechos fundamentales.

Junto a la definición, Pérez Luño, añade las siguientes observaciones, respecto al fundamento, a la forma y al contenido de los derechos humanos. En primer lugar, es necesario un iusnaturalismo en el fundamento para poder afirmar que valores como la

---

<sup>17</sup> A. E. Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 48.

libertad o la dignidad del ser humano, *deben ser* reconocidos como derechos humanos, como pautas axiológicas que informan el derecho positivo y, cuando no lo son, sirven como perspectiva crítica.<sup>18</sup>

Pero también es necesario resaltar el historicismo en su forma, porque el criterio de legitimidad del derecho no se encuentra en valores absolutos e intemporales, sino que se abre hacia la sensibilidad, lo concreto y lo histórico. “El catálogo de las libertades nunca será una obra cerrada y acabada”, cada época concretará las exigencias de un modo diferente<sup>19</sup>.

Y, el último lugar, concibe el contenido de los derechos humanos en términos axiológicos como un conjunto de valores que no pueden concebirse como un sistema estático de principios absolutos situados en una esfera ideal anterior e independiente de la experiencia, como pretende el objetivismo; pero tampoco pueden reducirse al plano de los deseos o intereses de los individuos, como entiende el subjetivismo<sup>20</sup>.

La delimitación que el autor realiza del significado de los derechos humanos es interesante para el objetivo propuesto en este capítulo, es decir, para la búsqueda del *derecho humano a un medio ambiente sano* en el que puedan concretarse las actuales exigencias ambientales y que, como tal, pueda servir como criterio de legitimación de ellas. Por tres motivos básicos, primero, porque en su concepción se incorpora como ingrediente esencial en el fundamento el valor de la crítica, lo que exige un derecho humano con fundamento normativo que sirva para criticar nuestras actuales decisiones y actuaciones con repercusión en el medio ambiente; segundo, el derecho humano que se busca no puede tener, como ningún otro, una forma cerrada, al contrario, la concreción de la exigencia en derecho humano podrá ir ampliándose a medida que vaya cambiando la realidad natural y humana; y, por último, porque su contenido tendrá que concebirse en forma de valores, que no pueden ser independientes de la experiencia humana, pero tampoco reducirse a un subjetivismo centrado en los deseos o intereses de los seres humanos. Estas claves entresacadas de la definición de Pérez Luño constituyen tres

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pp. 515 y ss. Ahora bien aceptar este iusnaturalismo, no significa aceptar el iusnaturalismo ontológico que postula desde un objetivismo metafísico un orden de valores junto a unos principios materiales universalmente válidos. Frente a este iusnaturalismo dogmático o radical, Pérez Luño opta por el deontológico, que es crítico y moderado, porque establece criterios para detectar derecho positivo injusto y poder sustituirlos por un orden jurídico justo.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pp. 523 y ss.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, pp. 527 y ss.

pasos más en la búsqueda de las condiciones de una concepción de medio ambiente sano que pueda servir como contenido de un derecho de tercera generación.

Sin embargo, aún queda una duda en el camino de mostrar la legitimidad de las actuales exigencias ambientales. ¿Qué características han de cumplir para que se consideren derechos humanos? A continuación se analizarán las dos claves esenciales de los derechos humanos: por un lado, la *dignidad* y, por otro, la *universalidad* y la *incondicionalidad*.

### **1.2.1. Exigencias de la dignidad humana**

La dignidad es la característica esencial del ser humano que permite hablar de derechos humanos; o de otro modo, los derechos humanos son aquellos que el ser humano tiene por su condición de ser persona, y no en función de su ciudadanía o de poseer ciertos rasgos propios. La dignidad humana se convierte así en la condición necesaria y suficiente para poder hablar de derechos humanos y, como se verá más adelante, para poder fundamentar las actuales exigencias que se tienen con respecto a nuestro entorno natural.

La dignidad humana ha sido en la historia, y es en la actualidad, el punto de referencia de todas las facultades que se dirigen al reconocimiento y afirmación de la dimensión moral de la persona. Esta es la idea que señala Dworkin en uno de los libros referencia en la teoría de los derechos humanos: *Los derechos en serio*. A su juicio, cualquiera que declare que toma los derechos en serio debe aceptar la idea de la dignidad humana que significa que hay maneras de tratar a los seres humanos que son incongruentes con el hecho de reconocerlo cabalmente como miembro de la comunidad humana. Y por eso invadirlos es un asunto muy grave porque se está tratando a un ser humano como “algo menos que un hombre, o como menos digno de consideración que otros hombres”<sup>21</sup>.

La afirmación de que el ser humano es un ser dotado de dignidad se considera, como sabemos desde Kant, una premisa incondicionada. Sin embargo, y si queremos librarnos de una falacia *ad vericundiam* hemos de preguntarnos por el fundamento de la

---

<sup>21</sup> R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 295.



dignidad. Pues, como afirma Adela Cortina, no basta con apelar a la idea de dignidad como justificación de que los seres humanos merezcan una consideración especial, porque si no aclaramos por qué concedemos y reconocemos a los humanos esa dignidad, seguirá sin responderse la pregunta por el fundamento de los derechos. La pregunta adecuada es ¿qué condición o condiciones muestran las personas para ser dignas de exigir ese trato?<sup>22</sup>

Kant fundamentaba la dignidad de las personas en la racionalidad y la autonomía del ser humano. La tesis de que el ser humano no tiene precio sino dignidad y que, por ello, tiene un valor *en sí*, sigue siendo hoy irrebasable. Dignidad fundamentada en el hecho de que la persona es el único ser que puede darse leyes a sí mismo, realidad que hace al ser humano diferente y superior a otro tipo de seres y, por tanto, merecedor de los derechos humanos. Hoy, la ética discursiva, de raíz kantiana, incluye la “dimensión trascendental de la intersubjetividad” necesaria porque, y por decirlo con palabras de Cortina, es “la única posibilidad que queda a los hombres para resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez”<sup>23</sup>. Y la única posibilidad consiste para la ética del discurso en lograr normas que puedan ser consensuadas por todos los afectados. Aunque se conserva lo esencial del kantismo —en forma de autonomía, racionalidad y razón práctica— éste necesita ser superado con el giro lingüístico y pragmático con el que se da paso al *nosotros argumentamos* que es, en definitiva, la realidad que se encuentra bajo el consenso fáctico de los derechos humanos<sup>24</sup>. Pero la pregunta queda aún por contestar, ¿es suficiente el cambio de paradigma para justificar y, por tanto, legitimar los derechos humanos como valores, y más concretamente fundamentar una tercera generación de derechos humanos?

Según Cortina, el término dignidad es sumamente ambiguo y debe ser traducido en cada campo respondiendo a la pregunta ¿digno de qué? Para resolver esta dificultad, la autora propone un concepto de autonomía y, por tanto, una fundamentación de la dignidad humana desde la reconstrucción de una figura de sujeto autónomo que tenga en cuenta la dimensión universalizable: “una capacidad, igual en todos los seres dotados de competencia comunicativa, de asumir la perspectiva de la universalidad a la hora de

---

<sup>22</sup> Véase para este tema: A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 137.

<sup>24</sup> K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.

justificar normas de acción, a través de la participación en diálogos”<sup>25</sup>. En definitiva, y queda contestada la pregunta, los seres humanos son dignos porque son o pueden ser interlocutores válidos.

En mi opinión, renunciar a fundamentar los derechos humanos en la dignidad de los seres humanos lleva a dificultades de difícil resolución teórica. Esto ocurre en el pensamiento de Hans Jonas que por encima del principio de la dignidad prefiere el de la protección de la vida. Y precisamente porque no acepta el argumento de la dignidad tiene que situar la fundamentación de su ética de la supervivencia en última instancia en la religión y recurriendo a Dios. Aunque la teoría de Hans Jonas será analizada con más detenimiento en capítulos posteriores, al menos señalar el siguiente problema que se deriva de su tesis: fundamentar la autonomía y la dignidad de las personas en la consideración de que somos seres superiores creados por Dios, no es una argumentación ética, porque los derechos humanos así fundamentados no pueden ser aceptados por *todos* los seres humanos que pueden profesar una religión diferente o no profesar ningún tipo de fe<sup>26</sup>.

Y con este *todos*, pasamos a analizar la *universalidad* como uno de los rasgos claves de los derechos humanos. El otro será la *incondicionalidad*, pues los derechos humanos son derechos inalienables, ineludibles o irrenunciables. Esto significa que cuando no se respeta este doble condicionamiento —universalidad e incondicionalidad— se cae en la indignidad.

### **1.2.2. Exigencias universales e incondicionales**

Aunque en aras de la claridad expositiva se separa la universalidad y la dignidad, hay que recalcar que la tesis de la dignidad está íntimamente ligada al de la universalidad, puesto que el único modo de que la dignidad esté reconocida es que a la vez sea universalmente admitida, porque si el criterio no fuera universal, sino sectario, se perdería el sentido de humanidad y dignidad. En definitiva, sólo la aceptación y

---

<sup>25</sup> A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 141. Porque el diálogo y la decisión personal última son el lugar en que se concilian universalidad y diferencias, comunidad humana e irrepetibilidad personal.

justificación de ambas es lo que está supuesto bajo la exigencia y el reconocimiento de la supremacía de los derechos humanos.

Aceptar que la universalidad es una cualidad esencial de los derechos humanos no significa, una vez más, que “sean” universales de hecho, sino que “deben” serlo. Nos encontramos aparentemente ante un círculo vicioso: los derechos humanos son aquellos que son universales, y universales son aquellos derechos que deben serlo para todos. Sin embargo, el círculo se desvanece cuando se introduce el concepto *universalizable*. Mientras que universal puede ser el conjunto de intereses reconocidos a través de un consenso —aunque revisable en el futuro—, universalizable es la forma del diálogo, son las pretensiones de racionalidad que definen lo que sea la humanidad<sup>27</sup>. Bajo esta diferenciación conceptual, la Declaración de los Derechos Humanos es el resultado de un consenso fáctico —y, por tanto, revisable— y expresa los contenidos que en un momento concreto se admitieron como universalmente válidos; pero pueden ser mejorados precisamente a la luz de las pretensiones de universalidad que incorporan. Pretensiones que tienen que ser entendidas por cualquier ser racional, es decir, por cualquier ser dotado de competencia comunicativa. En resumen, los derechos humanos no son universales porque su aplicación es válida para todos los humanos, sino especialmente porque pretenden universalidad, es decir, pretenden que todos ellos puedan comprenderlos y aceptarlos como cosa suya.

Así, si queremos que las exigencias ambientales se concreten en un derecho humano, será necesario que sean universalizables, es decir, tienen que pretender validez para todos, más allá de las fronteras estatales y culturales. O por expresarlo con palabras de Habermas: “Es patente que los derechos humanos (...) encarnan intereses universalizables y se pueden justificar moralmente desde el punto de vista de lo que todos podríamos querer”<sup>28</sup>. Si no se cumple este requisito, muy relacionado con la condición de la dignidad humana, no se podrá seguir hablando del derecho del ser humano de vivir en un entorno natural sano. No es necesario que todos lo quieran en este momento (universal), sino que todos lo pretendieran querer.

---

<sup>26</sup> Para la visión de H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1996, p. 84. Se hará un análisis de la propuesta de ética ecológica de Hans Jonas y de su principio de responsabilidad en el capítulo quinto.

<sup>27</sup> Cf. A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 125.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., p. 25.

Sin embargo, no hay unanimidad a la hora de considerar la universalidad como cualidad esencial de los derechos humanos. Prieto afirma que este criterio unido a la fundamentación abstracta, no puede proporcionar la seguridad conceptual necesaria para fundamentar los derechos humanos. Las objeciones a la presunta universalidad de los derechos humanos son las siguientes:

- a) La primera hace referencia al problema que conlleva fundamentar los derechos humanos sobre el criterio de universalidad, porque no todas las exigencias implícitas en los derechos humanos fueron elevadas al rango de derechos humanos cuando se consideraron universales. Es el caso de los llamados derechos de la tercera generación que se plantean cuando se comprueba que algunas condiciones materiales como el aire o el agua empiezan a escasear, y no porque en nuestro siglo se intuyera su universalidad.
- b) Otro problema más importante, a juicio de este autor, es que el universalismo proporciona un sólido fundamento a los derechos llamados civiles y políticos — primera generación—, pero no puede ofrecer una base sólida para justificar los derechos sociales —segunda generación—, porque afirma que la satisfacción de las necesidades sociales es “históricamente variable y dependiente de los recursos y de su modo de distribución”.
- c) La última insuficiencia que señala el autor se refiere a la falta de concreción que implica la universalidad, pues con ello se eliminan las condiciones materiales de la existencia humana, las necesidades concretas y reales y, en definitiva, se estaría prescindiendo de la opinión y del consentimiento de los destinatarios del derecho<sup>29</sup>.

Ahora bien, estas objeciones no le llevan a rechazar los derechos humanos por arbitrarios, porque “existe un consenso suficiente y con raigambre histórica”, que impediría la disolución de los derechos fundamentales<sup>30</sup>. Sin embargo, a mi entender, esta tesis puede criticarse ya que las tres insuficiencias nombradas por el autor pueden ser superadas:

- a) No importa tanto que la universalidad no esté en el origen de los derechos humanos, cuanto que una vez reconocida una exigencia, ésta se convierta en

---

<sup>29</sup> Cf. L. Prieto, “Derechos fundamentales” en E. Garzón Valdés / F. Laporta, *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 1996, p. 505.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 506.

universal. Lo que significa que cualquier individuo, en virtud de que es ser humano, pueda invocar este derecho.

- b) La segunda limitación no ofrece problema desde la perspectiva que se ha adoptado en este trabajo. Cuando se entiende que los derechos humanos son el resultado de unos procesos de aprendizaje, se entiende su historicidad, no sólo en el sentido de que nacen dentro de ciertas coordenadas históricas, sino especialmente porque encierran un contenido que no puede ser definitivo o cerrado. Gracias al nivel de abstracción y formalidad de los derechos, pueden ser interpretados en cada momento concreto. Por eso las necesidades sociales se ajustaran a los recursos disponibles. Y del mismo modo, hoy es posible considerar una serie de derechos ambientales que hace un siglo eran impensables.
- c) El nivel de abstracción o la falta de concreción no constituye una debilidad, al contrario aquí reside su fortaleza, su potencia crítica, puesto que constituye el modo de permitir que los derechos humanos sigan valiendo como normas para *toda la humanidad*, es decir, respetando y atendiendo a la diversidad actual y futura. Los derechos humanos si quieren serlo para todos, necesariamente han de contener un alto grado de formalidad y abstracción. Por eso, no puede existir ni ahora, ni nunca una formulación inequívoca y acabada para siempre de los derechos humanos.

De este modo, la exigencia de universalidad, junto al reconocimiento de la dignidad absoluta de todo ser humano constituyen dos de las características esenciales de los derechos humanos, la siguiente insiste en su *incondicionalidad*. A diferencia de otros derechos se dice que los derechos humanos son inalienables, porque son derechos que tienen los seres humanos por ser humanos. Así un ser humano podría enajenar el ejercicio del derecho, pero no la titularidad del derecho, en ese sentido son derechos ineludibles. Por eso se trata de derechos absolutos o supremos y, por tanto, todas las demás exigencias y derechos tendrán que subordinarse a estas, porque constituyen el sentido y la justificación final de las conductas. Precisamente porque son absolutos e inalienables no pueden ser nunca objeto de negociación. Todos estos rasgos definen la incondicionalidad de los derechos humanos, porque se trata de exigencias incondicionalmente válidas en el sentido de que son indispensables para una vida buena y justa, es decir, digna. Y son válidas sin condiciones porque su validez no reside fuera

de ellas, por eso no pueden depender de las circunstancias externas, ni de si están o no aceptados por toda la humanidad. El porqué son incondicionales remite a la tarea de fundamentación que es la tarea del siguiente apartado<sup>31</sup>.

En definitiva, para que las exigencias ambientales puedan considerarse legítimas han de poseer las siguientes características claves: responder a la dignidad humana, ser universalizables —en el sentido de pretensión de universalidad— e incondicionales. Las tres características marcan el horizonte de lo que una exigencia humana debe poseer para que pueda concretarse en forma de derechos humanos.

Las siguientes palabras de Adela Cortina pueden servir como resumen de este apartado: los derechos humanos son *exigencias* morales necesarias para llevar adelante una vida humana y que les damos el nombre de derechos porque queremos significar que existe el deber de satisfacerlas, es decir, “exigencias morales que cualquier ser humano presenta y que deben ser satisfechas por los seres humanos si es que quieren estar a la altura de su humanidad.”<sup>32</sup> Precisamente por eso los derechos no “se conceden”, sino que “se reconocen” a aquellos que los ostentan, por el simple hecho de ser personas. No se trata de meras aspiraciones, sino de exigencias racionales, que por su lógica interna, necesitan ser positivadas para gozar de protección jurídica<sup>33</sup>. Esta exigencia de racionalidad nos lleva al siguiente apartado: la fundamentación de los derechos humanos que nos dará las claves para poder abordar la fundamentación de un derecho ambiental.

### **1.3. Fundamentación pragmática trascendental de los derechos humanos**

El objetivo en este apartado consiste en ofrecer una justificación racional a una serie de derechos que por las características anteriormente analizadas se convierten en *derechos humanos*. Se trata de plantear si hay alguna razón para afirmar que existen determinadas capacidades que se consideran indispensables para una vida humana con dignidad y que el desarrollo de esas capacidades es una exigencia moral que una

---

<sup>31</sup> Cf. A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 250; Cf. D. García-Marzá, “Drets humans i democràcia” en V. Martínez Guzmán / I. Comins (eds.), *Terra i drets. Els drets humans i la pau a la fi del mil·lenni*. Agrupació Borriana de Cultura, Borriana, 1999, p. 82.

<sup>32</sup> A. Cortina, “Derechos humanos y discurso político” en G. González R. Arnáiz (coord.); *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, op. cit., p. 39.

sociedad humana tiene la obligación de satisfacer<sup>34</sup>. Pero antes de entrar en la fundamentación es necesario mostrar que es necesario realizar tal reconstrucción racional.

Es necesaria porque no basta con proteger los derechos como opina Bobbio, sino que en mi opinión, hay que justificarlos. No es que el autor no los acepte, como es el caso de MacIntyre, sino que piensa que se trata sólo de un problema político o jurídico-político y no un problema de filosofía o ética. A su juicio, el problema de la fundamentación de los derechos es un problema resuelto, ya no debe preocuparnos porque su solución se encuentra en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre<sup>35</sup>.

Sin embargo, sí que nos encontramos ante un tema de ética porque, y por citar un argumento sencillo, pero contundente, “si fueran tan naturales como tener un “bazo” no sería necesaria la ética, sino la anatomía humana”<sup>36</sup>. Por eso es necesario realizar una justificación de los derechos humanos, no sólo porque su realidad se ha cuestionado desde diversas perspectivas, sino porque estos derechos en la realidad se presentan como elementos pre-legales y pre-estatales que determinan el funcionamiento concreto del ordenamiento jurídico, es decir están “pre-supuestos” en la actividad jurídica y, por tanto, será necesario justificarlos.

Tampoco, entre nosotros, Victoria Camps encuentra necesaria la fundamentación de los derechos humanos, porque los “valores éticos son tan obvios que pertenecen a la semántica de la ética misma”, y por ello no importa un desacuerdo a la hora de fundamentar, porque lo importante es el acuerdo en que existen o deben de existir<sup>37</sup>. Nos encontramos ante una postura muy extendida que consiste en cuestionar la necesidad de la fundamentación porque ya está logrado un acuerdo. Sin embargo, la ética discursiva nos permite, por un lado, denunciar que un consenso fáctico pueda servir de fundamentación y, por otro, que el hecho de que los derechos humanos sean

---

<sup>33</sup> Cf. A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., p. 251.

<sup>34</sup> Cf. A. Cortina, “Derechos humanos y discurso político” en op. cit., p. 40.

<sup>35</sup> Cf. N. Bobbio, “Sobre el fundamento de los derechos del hombre” en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982, p. 128; N. Bobbio, *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Taurus, Madrid, 1995, p. 151; N. Bobbio, “Presente y futuro de los derechos del hombre” en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 130

<sup>36</sup> J. A. Marina, *Ética para náufragos*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 101. Aunque, a su juicio, la órbita de la dignidad puede alcanzarse y justificarse por caminos no estrictamente racionales, por eso para él es universal en la práctica. *Ibíd.*, p. 109.

<sup>37</sup> Véase al respecto, V. Camps, *Paradojas del individualismo*, op. cit..

considerados válidos por parte de algunos sectores, o incluso por muchos sectores de la población, no implica necesariamente que éstas sean justas.

A mi juicio, no podemos conformarnos con criterios que apelan a meras exigencias subjetivas o a decisiones no racionales, como tampoco aceptar la postura iusnaturalista que afirma que la verdad de los derechos humanos se alcanza por intuición o la positivista a la que le basta el hecho de que exista un reconocimiento real en las Constituciones de las democracias occidentales acerca de los derechos humanos<sup>38</sup>. Una vez aclarada la necesidad y posibilidad de la justificación racional de los derechos humanos, en lo que sigue se tratará de buscar un fundamento para los derechos humanos que pueda facilitar, en el capítulo siguiente, la búsqueda de buenas razones para mantener el derecho a un medio ambiente sano y para orientar la acción humana en todos los ámbitos: científico, social, político, jurídico, económico, etc. Porque una ética aplicada de corte discursivo después de explicitar las propuestas de la sociedad civil como hemos analizando en los capítulos anteriores debe justificarlas, es decir, dar razones o, dicho de otro modo, mostrar los momentos de validez con el que se presentan.

Como afirma Adela Cortina, fundamentar los derechos humanos consiste en averiguar si existe algún fundamento racional de los derechos humanos, una cuestión que es necesario resolver porque precisamos razones para afirmar que el desarrollo de esas capacidades propuestas en estos derechos son exigencias morales que una sociedad humana tiene la obligación de satisfacer. Esta autora elabora una teoría de los derechos humanos que sí da solución a los ámbitos problemáticos señalados en el apartado primero de este capítulo y sí da cabida a los rasgos que anteriormente se han mostrado como esenciales en el apartado anterior<sup>39</sup>.

Esta fundamentación es posible, a su juicio si: a) se defiende un concepto dualista de derechos humanos, que atienda tanto a la perspectiva ética como a su positivización jurídica; b) se encuentra una base procedimental, y no sustancial,

---

<sup>38</sup> Para una crítica detallada a la fundamentación del iusnaturalismo ver especialmente: N. Bobbio “Sobre el fundamento de los derechos del hombre” en op. cit., pp. 117-128.

<sup>39</sup> Cf. A. Cortina, “Derechos humanos y discurso político” en op. cit., pp. 36-55. Véase también el capítulo 8: “Una teoría de los derechos humanos” en *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 239-253. Poco tiempo antes encontramos estas ideas en el artículo: “Pragmática formal y derechos humanos” op. cit. Mas recientemente, ha seguido ahondando en esta temática en “Ecologismo y derechos de los pueblos”, *Claves de Razón práctica*, 8, 1990, pp. 28-37; “Derechos humanos y discurso político” en op. cit.



compatible con el pluralismo de las creencias; c) y que tal base procedimental pueda posibilitar una mediación entre trascendentalidad e historicidad. Esta triple condición puede ser satisfecha por la ética discursiva, en tanto que ética procedimental que puede mediar entre las condiciones trascendentales implícitas en los derechos humanos y los acuerdos fácticos alcanzados con la Declaración Universal, por tanto, puede tender puentes entre condiciones ideales y decisiones reales. Desde este procedimentalismo elabora esta autora una teoría de los derechos humanos que gira en torno a la idea de que es la racionalidad del procedimiento seguido a la hora de alcanzar acuerdo, la que garantiza la validez de los resultados que se obtienen de él. Veamos su argumentación por partes<sup>40</sup>.

El punto de partida consiste en mostrar la doble dimensionalidad de los derechos humanos: trascendentalidad —porque pretendemos que sean supremos, absolutos, universales— e historicidad —porque reconocemos que pueden ir variando, a pesar de su trascendentalidad, a medida que los seres humanos encuentren otras formas de concretar las exigencias que encuentren esenciales para el desarrollo de la dignidad humana. Entre estas dos aguas se han movido tanto el iusnaturalismo, como el positivismo jurídico. Para Cortina, sólo apelando a la racionalidad comunicativa se puede superar tanto el primero, que opta por unos derechos atemporales determinados; como el segundo, que anclado en la voluntad histórica concreta acaba siendo injusto frente a las exigencias de la razón humana que van más allá de los contextos históricos concretos<sup>41</sup>.

La dignidad de los seres humanos es, a su juicio, la característica fundamental de los derechos humanos, pero no puede convertirse en la base desde la cual iniciar una fundamentación racional para los derechos humanos. Apelar a esta idea como justificación de que los humanos merezcan una consideración especial conlleva caer en lo que se denomina el trilema de Münchhausen<sup>42</sup>. Pero además seguiría vigente la cuestión por el fundamento de los derechos humanos, porque habría que preguntarse,

---

<sup>40</sup> Su argumentación se encuentra en *Ética sin moral*, op. cit., pp. 239-253.

<sup>41</sup> Cf. A. Cortina, “Derechos humanos y discurso político” en op. cit., p. 41.

<sup>42</sup> Tres únicas salidas en que, a juicio de Hans Albert, caía todo tipo de fundamentación: al infinito —puesto que todo fundamento necesita ser fundamentado—, en un círculo lógico —cuando se da como presupuesto el principio que está siendo fundamentado— o la interrupción en un principio o axioma —que se supone que no necesita fundamentarse. Véase al respecto el n.102 de *Estudios Filosóficos*, Valladolid, 1987, número monográfico dedicado a Albert.

nuevamente, cuál es la razón o cuáles son las razones por las que reconocemos dignidad a todos los seres humanos.

La salida al trilema y la solución al problema de la fundamentación de los derechos humanos la encuentra nuestra autora, como ya se ha dicho, en una realidad innegable y es que los seres humanos coordinan sus vidas mediante acciones comunicativas. En estas acciones es posible encontrar unos criterios racionales que permiten formular normas con pretensión de universalidad. Normas que denomina “derechos pragmáticos” y puesto que se trata de presupuestos del discurso y, por tanto, presupuestos de la racionalidad de cualquier acción con sentido, se convierten en exigencias que deben ser satisfechas. En estos derechos pragmáticos, siguiendo los pasos de la lógica del discurso práctico, descubre a los derechos humanos<sup>43</sup>.

Si como hemos aceptado con Apel y Habermas, una norma de acción sólo puede tenerse por correcta, si todos los afectados por ella han podido darle su consentimiento tras un diálogo celebrado en condiciones ideales de racionalidad, Cortina encuentra ineludible respetar un doble tipo de derechos:

- 1) El derecho a la vida de los afectados por las decisiones de los discursos, el derecho a participar en cuantos diálogos llevan a decisiones que les afecten, el derecho a participar sin coacción, el derecho a expresarse libremente, el derecho a ser convencidos únicamente por la fuerza del mejor argumento, lo cual exige no sólo libertad de conciencia, libertad religiosa y de opinión, sino también libertad de asociación.
- 2) Un tipo de derechos sin los que no se cumpliría el *telos* del discurso, que es el acuerdo, y cuya afirmación tiene que ir siendo concretada históricamente: el derecho a unas condiciones *materiales y culturales*, que permitan a los afectados discutir y decidir en pie de igualdad. El *telos* del lenguaje es el acuerdo y resulta imposible alcanzar un acuerdo *en serio* sin procurar a quienes participan en el discurso un nivel material y cultural de vida que les permita dialogar en pie de igualdad<sup>44</sup>.

Precisamente porque estos derechos contienen la pretensión de universalidad y un carácter absoluto es porque podemos encontrar en ellos la fundamentación de los derechos humanos. A estas ideas volveremos porque precisamente en estos derechos en

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 42.

general, y en las condiciones materiales en particular, encontraremos las claves para fundamentar el derecho a un medio ambiente sano.

Con esta propuesta nos encontramos ante una teoría normativa de los derechos humanos. Una teoría que no se limita a describir sus declaraciones, sino que entra en el terreno de la justificación. Sólo una vez justificados racionalmente, es decir, fundamentados, podemos decir que los derechos humanos *obligan*. Esta obligatoriedad no depende del acuerdo fáctico que se alcanzó en 1948, sino de las razones que se han aducido en su fundamentación. Es decir, se trata de un conjunto de derechos que no pueden ser objeto de ningún consenso, de ningún pacto, porque son las condiciones de que tenga sentido todo acuerdo legítimo que tomemos en una sociedad democrática y pluralista.

Se trata de una fundamentación pragmático trascendental porque los derechos señalan lo “discursivamente necesario.”<sup>45</sup> Una fundamentación racional que no remite a la moralidad de los derechos humanos porque estos permitan una vida buena —que lo permiten—, sino porque son expresiones de las condiciones pragmáticas que definen la misma posibilidad del discurso. Si no partimos de ellos, si no los presuponemos, resulta imposible tomar un acuerdo moralmente válido<sup>46</sup>. Y precisamente porque están justificados moralmente se convierten en exigencias que se pueden plantear a los poderes públicos y se tienen que proteger y garantizar por los tribunales correspondientes.

## **2. Hacia una tercera generación de derechos humanos**

Hasta aquí se ha intentado definir, caracterizar y fundamentar los derechos humanos con el fin de averiguar las condiciones esenciales para abrir los derechos humanos hacia una tercera generación. Como se verá a continuación, la ampliación de los derechos humanos es posible porque su formalidad e historicidad garantizan que sean reclamaciones abiertas a las diferentes circunstancias históricas y naturales que pueden modificar lo que en el futuro se entienda como un nuevo modo de concretar la

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>45</sup> Cf. D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 166.

<sup>46</sup> Cf. A. Cortina, *Ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994, capítulo 6.

dignidad humana. Pero también porque el germen de los derechos humanos se encuentra en los valores modernos de libertad, igualdad y fraternidad. En la redefinición de este último valor se encontrará el lugar para iniciar una ampliación de los derechos humanos.

Para realizar esta ampliación es necesario dar los siguientes pasos. En primer lugar, mostrar que se necesitan respuestas a los actuales problemas globales. A continuación, explicitar la solidaridad como clave hermenéutica de una tercera generación de derechos humanos. Y finalmente, introducir junto a este valor el de justicia solidaria de la ética discursiva como marco que requiere la respuesta a la actual crisis ecológica.

### **2.1. Una respuesta a problemas globales**

La primera vez que un teórico utiliza la expresión *tercera generación de derechos humanos* es Karel Vasak. Y así, junto a los derechos civiles y políticos y derechos económicos, sociales y culturales, introduce unos derechos llamados de solidaridad porque 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>47</sup>. Mientras las dos primeras generaciones han sido reconocidas, después de la Segunda Guerra Mundial, en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, los de la tercera todavía no han sido objeto de una declaración internacional.

Los derechos humanos de tercera generación también se les llama derechos colectivos o de los pueblos porque su titularidad es colectiva, es decir, se entiende que quienes los poseen son los sujetos colectivos como un pueblo, una nación, una etnia, una comunidad. Mientras que el titular de los derechos de primera generación es el ser humano individual y los protagonistas de los derechos de segunda generación son los seres humanos en grupos, los de la tercera generación, que surgen como respuesta a problemas globales exigen que la titularidad de los derechos la posea toda la humanidad. Por eso, para hacer efectivos los derechos de tercera generación es necesaria la actuación de la comunidad internacional.

También son denominados derechos de la solidaridad, porque los problemas a los que alude afectan a toda la humanidad, y ni los individuos ni los grupos por separados pueden enfrentarse a problemas como el hambre, la discriminación, la explotación y la opresión de los pueblos, las guerras, la crisis ecológica, un desarrollo desequilibrado de los pueblos, etc. Estos peligros y amenazas actuales requieren de la solidaridad internacional —solidaridad de los estados y de todos los individuos— para que se puedan cumplir las exigencias implícitas en esta generación de derechos.

No hay un consenso en cuáles sean los derechos de esta última generación. Se han propuesto entre otros: el derecho a un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado, a la paz, al desarrollo, a la democracia, a la autodeterminación o la libre determinación de los pueblos, a la integración, a recibir y producir información equitativamente, a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad.

Sin embargo, hay tres derechos que aparecen en prácticamente todas las clasificaciones que se elaboran de los derechos humanos: derecho al desarrollo, a la paz y a un medio ambiente sano. Como no han sido ninguno de ellos objeto de una declaración oficial, nos encontramos con derechos con contenido poco definido. Aunque sólo el derecho ambiental es el objeto de este capítulo, al menos cabe un breve resumen de las exigencias de los derechos al desarrollo y a la paz. Principalmente porque se trata de tres derechos que se encuentran estrechamente vinculados puesto que no es posible garantizar un medio ambiente sano, sin un desarrollo sostenible para toda la humanidad presente y futura, como tampoco es posible en una sociedad en guerra. O no es posible pensar en la paz cuando los recursos naturales son hoy un motivo para iniciar conflictos bélicos, o cuando unos pueblos se desarrollan a costa de otros. O de otro modo, garantizar un desarrollo digno a los pueblos está estrechamente vinculado a un entorno natural en buenas condiciones y a una vida en paz y sin inseguridades y violencias de todo tipo.

El derecho al desarrollo exige que todo ser humano tenga derecho a un *desarrollo que permita una vida digna*. Sin embargo, así formulado, no difiere de un derecho de segunda generación. La novedad consiste en exigir el derecho al desarrollo para todos los pueblos y para las generaciones futuras. Un desarrollo no sólo económico, sino también cultural. Este derecho cuestiona los actuales desequilibrios

---

<sup>47</sup> K. Vasak, “Hacia una legislación internacional específica de los derechos humanos” en K. Vasak, *Las*

económicos mundiales y señala la necesidad de proponer nuevos modelos y estructuras económicas adecuadas para el desarrollo de los pueblos actuales y de los futuros. Se trata de un derecho que tiene como ideales erradicar la pobreza, el paro y la marginalidad de los países más pobres<sup>48</sup>. Este derecho sí ha sido objeto de una declaración: *Declaración sobre el Derecho al Desarrollo*, adoptada por la Asamblea General en su resolución 41/128, de 4 de diciembre de 1986. Allí se dice que el desarrollo es un proceso global económico, social, cultural y político, que tiende al mejoramiento constante del bienestar de toda la población y de todos los individuos sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la distribución justa de los beneficios que de él se derivan.

El derecho *a nacer y vivir en una sociedad en paz* cuestiona que los intereses particulares de tipo económico o cultural se impongan por la fuerza a los demás. Este derecho no entiende la paz como ausencia de guerra, sino también como ausencia de violencia estructural por eso busca evitar no sólo las guerras, sino todo tipo de violencias e inseguridades, que deriven o no en conflictos bélicos<sup>49</sup>. A tal respecto, el derecho señala la necesidad de una autoridad democrática universal que pueda garantizar la paz e incluye el derecho de instituciones de carácter supranacional a poder intervenir en los conflictos armados locales, imponiendo a la paz desde una fuerza legítima. Y también señala la necesidad de un tribunal internacional que pueda actuar en los casos de genocidio y crímenes contra la humanidad. Es cierto que el deseo de paz fue el acicate de la Carta de las Naciones Unidas creada al finalizar la Segunda Guerra Mundial, como así se explicita en el artículo 28 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, al referirse a un orden social e internacional que haga efectivos los derechos humanos. Sin embargo, a pesar de eso y de constituir uno de los derechos con mayor presencia en la conciencia social, aún no ha sido objeto de una formulación jurídico-legal.

El derecho ambiental en su contenido es aún más formal que los anteriores. El derecho aparece formulado con frecuencia como: todo ser humano tiene derecho a nacer

---

*dimensiones internacionales de los derechos humanos*, vol. III, Serbal-UNESCO, Barcelona, 1984.

<sup>48</sup> Cf. J. M. Tortosa, "Drets humans i desenvolupament" en V. Martínez Guzmán / I. Comins (eds.), *Terra i drets. Els drets humans y la pau a la fi del mil·leni*, op. cit. p. 122; J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004, especialmente bloque III.

<sup>49</sup> Véase al respecto el colectivo: V. Martínez Guzmán / I. Comins (eds.), *Terra i drets. Els drets humans y la pau a la fi del mil·leni*, op. cit.

y vivir en un medio ambiente sano, o a un medio ambiente ecológicamente equilibrado, o aun medio ambiente no contaminado de polución y de ruido. No es posible encontrarlo en la Declaración de 1948, si acaso de un modo latente, en el artículo 25, párrafo 1 reconoce que “toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado, que le asegure tanto a sí mismo como a su familia la salud y el bienestar...”<sup>50</sup>. Sin embargo, el estado actual del medio ambiente planetario global requiere una mayor concreción, esto es lo que se pretende con la Declaración de Estocolmo de 1972. A modo de ejemplo, en el principio 1 de la Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano declara que “El ser humano tiene el derecho fundamental a la libertad, la igualdad y el disfrute de condiciones de vida adecuadas en un medio de calidad tal que le permita llevar una vida digna y gozar de bienestar, y tiene la solemne obligación de proteger y mejorar el medio para las generaciones presentes y futuras.” Aparece entonces por primera vez el concepto de generación futura, que va ser clave en el sexto capítulo para poder fundamentar este derecho humano. Veinte años después en el primer principio de Cumbre Mundial sobre Medio Ambiente celebrada en Río de Janeiro en 1992 se declara que “Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible, tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza.” Desde entonces la sostenibilidad constituye otra de las claves para lograr un medio ambiente sano. Remite así al derecho al desarrollo, otro de los derechos de tercera generación, al que ya de ha hecho referencia.

No es el momento ahora de analizar más detenidamente el derecho ambiental, pues esta tarea constituye el objetivo del siguiente apartado, sin embargo, se hace necesario poner de manifiesto las razones para justificar la necesidad de una tercera generación. Se trata de mostrar que las dos anteriores se muestran insuficiente para dar una respuesta global a los problemas globales como el cambio climático, la desertización, pérdida progresiva de la biodiversidad, el agotamiento de los recursos no renovables, calentamiento global, etc; pero también de la carrera de armamentos, de una distribución injusta de los recursos, etc. Problemas que suponen una verdadera amenaza no sólo para la supervivencia biológica de la especie humana, sino para la naturaleza en su conjunto. Las razones que siguen muestran la necesidad de una tercera generación.

---

<sup>50</sup> N. Sosa, Derechos humanos y ecología” en G. González R. Arnáiz (coord.), *Derechos humanos. La*

## a) Derechos que requieren soluciones internacionales

En primer lugar, porque las anteriores generaciones se centran en derechos que pueden garantizarse dentro de las fronteras nacionales de los estados. Sin embargo, los problemas ambientales son internacionales tanto en las consecuencias —la contaminación o la desertización que no entienden de fronteras estatales— como en las causas —economía globalizada, sociedades industrializadas, estilo de vida consumistas, etc. Ante estos problemas el estado ya no puede ser responsable, primero porque su capacidad de actuar sobre problemas globales es limitada o nula, pero segundo porque, por ejemplo la solución de los fenómenos ambientales depende de políticas internacionales<sup>51</sup>.

El desafío ambiental, como los demás problemas globales, plantea la necesidad de un nuevo orden político —con un procedimiento democrático más extenso que el estado— y una ciudadanía cosmopolita —que participe en todo aquello que les impliquen. No es ahora el momento de extenderse, pero remitir a un orden internacional para hacer frente a problema globales lleva a un debate que no está cerrado. Se trata de la polémica de si los derechos de tercera generación constituyen derechos liberales o no<sup>52</sup>.

Los derechos de tercera generación van en contra de esta visión liberal en dos sentidos. Primero, porque reconocen derechos a colectividades o a entes potenciales — como las generaciones futuras— que trascienden a los individuos. Se trata del problema de la titularidad de los derechos de la tercera generación además del problema de quiénes son los sujetos responsables de los derechos. Y también porque una de las características de los derechos humanos es que nacieron con la finalidad de limitar el

---

*condición humana en la sociedad tecnológica*, op. cit., p. 62,

<sup>51</sup> Como también de una sociedad civil mundial —estructurada, por ejemplo, en Organizaciones Cívicas Solidarias— y una opinión pública mundial. Cf. D. García-Marzá, “Ética económica y democracia: la ciudadanía frente a la globalización” en op. cit., pp. 215-231.

<sup>52</sup> Hoy es incuestionable el origen liberal de los derechos humanos, pues con ellos se reconocía la existencia de un ámbito reservado exclusivamente al individuo y sin injerencia posible por parte del poder político o de las otras personas. El debate se inicia cuando las libertades de la primera generación se vieron enfrentadas a los derechos económicos, sociales y culturales. Para Victoria Camps los derechos fundamentales son derechos individuales, pero ello no implica negar que los derechos sociales son las condiciones para que se puedan dar los primeros. V. Camps, *Paradojas del individualismo*, op. cit., pp. 13 y 55. También Rawls cree que en una sociedad justa los derechos civiles y políticos deben tener prioridad sobre los derechos económicos, sociales y culturales. Cf. J. Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1995.



poder político, cosa que no ocurre con los de la tercera generación que van más allá del marco político del Estado nacional y exigen que en el ámbito internacional haya una instancia superior que haga respetar estos derechos, socavándose así una de las características esenciales del Estado Moderno. Por eso es necesario aportar más razones para ampliar hacia una tercera generación de derechos humanos.

b) Ampliación necesaria para configurar el sentido actual de la dignidad humana

Otra razón estriba en que actualmente se ha ampliado lo que consideramos las condiciones necesarias para vivir una vida con dignidad, vivir en paz o en un medio ambiente sano es imprescindible para ejercer los derechos políticos y sociales. Los derechos humanos son como hemos visto exigencias de la dignidad humana, porque son aquellos que el ser humano tiene por su condición de ser persona. Los derechos humanos consisten en reclamaciones que aluden a determinadas capacidades que se consideran indispensables para una vida humana digna. El que una reclamación se convierta en derecho humano significa que el desarrollo de esas capacidades es una exigencia moral que una sociedad humana tiene la obligación de satisfacer. Y hoy consideramos que no hay modo de vivir una vida con dignidad en un entorno natural insalubre, sin recursos energéticos suficientes, con un agujero en la capa de ozono que crece progresivamente, etc.

El argumento para esta ampliación es similar que el que justificó en su día la ampliación a una segunda generación de derechos humanos<sup>53</sup>. Los derechos sociales se añadieron a los derechos liberales, cuando se descubrió que la libertad sola es hipotética cuando falta la igualdad, puesto que no se puede ser suficientemente autónomo sin tener un mínimo de necesidades básicas cubiertas. Esto revela una doble dirección en los derechos humanos: la dirección que ofrece sentido —los derechos políticos dan sentido a las demandas de justicia social— y la dirección de realización —la búsqueda de justicia social, de igualdad necesaria son condiciones de posibilidad para la realización de los derechos políticos<sup>54</sup>.

Siguiendo este argumento, hoy es necesario una serie de condiciones mínimas —como ausencia de guerra y de otro tipo de violencias, un desarrollo o un medio

---

<sup>53</sup> Cf. T. H. Marshall / T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, op. cit., p. 42.

<sup>54</sup> Cf. D. García-Marzá, “Ética económica y democracia: la ciudadanía frente a la globalización” en op. cit.

ambiente sano— para garantizar que puedan realizarse los derechos sociales y los civiles. Ahora bien, esta afirmación no implica ni negar los derechos de la primera y la segunda generación ni sugiere que los derechos de la tercera sean más importantes; al contrario, las primeras son necesarias como condiciones de sentido de esta ampliación de los derechos humanos, que a su vez se convierten en condiciones de posibilidad de las anteriores.

c) Un valor que insiste en obligaciones

Y, en tercer lugar, porque los valores fundamentales de las dos primeras generaciones, libertad e igualdad, son insuficientes para dar cuenta de problemas que afectan a seres no humanos, incluso a seres no vivos. ¿Cómo garantizar la conservación de la biodiversidad, sin hablar de valores no humanos? ¿Cómo frenar la desertización y deforestación con unos derechos que lo son de los seres humanos, pero que no toma en consideración a seres que no tienen dignidad? Los problemas ambientales hacen referencia a las obligaciones que los seres humanos tienen hacia otros humanos, pero también hacia los restantes seres naturales.

La clave está en la solidaridad, valor-guía de la tercera generación de derechos humanos porque da razón, informa, orienta a los derechos humanos en general. En definitiva, insiste en *por qué* tenemos esas obligaciones y derechos de la primera y segunda generación, porque se trata de una condición de posibilidad de las anteriores.

Los derechos de libertad e igualdad son insuficientes para acercarnos a lo que hoy entendemos por sociedades justas y por una vida digna. El problema del liberalismo a la base de la primera generación es el carácter posesivo e insolidario, mientras que los valores sociales sí toman en cuenta la solidaridad, pero se incorpora de forma parcial, aún no se trata de una solidaridad amplia la que ahora requerimos para los nuevos problemas<sup>55</sup>.

## **2.2. La solidaridad como clave hermenéutica**

---

<sup>55</sup> Por eso Cortina proponía un individualismo solidario que descansara en el valor de la autonomía propia del liberalismo y en el valor de la solidaridad más propia del socialismo, pero que a la vez sirviera de

En lo que sigue se tratará de concretar lo que supone para la dignidad humana tener en cuenta la solidaridad. La solidaridad como valor de una tercera generación de derechos humanos se fundamenta en última instancia en la creencia de que existe por encima o por debajo de los intereses privados unos intereses comunes, generalizables o universalizables, que han de verse satisfechos para que las dos primeras generaciones de derechos puedan realizarse efectivamente. Garantías de paz, de desarrollo mínimo, de entorno sano son condiciones necesarias para que los seres humanos puedan tener una vida digna, es decir, una vida en la que se respeten todos los derechos<sup>56</sup>.

Los derechos humanos remiten en última instancia a la tríada de valores de *libertad, igualdad y fraternidad* del mundo moderno. Mientras los derechos llamados civiles y políticos se fundamentan en el primero de esos valores y traducen los postulados del pensamiento liberal, los derechos de la segunda generación, los económicos, sociales o culturales son guiados por el valor de la igualdad y encuentran su origen en la aportación socialista. El valor de solidaridad, con una historia muy reciente es una versión secularizada del valor moderno *fraternidad*<sup>57</sup>.

Los antecedentes pueden buscarse en el valor *amistad* de la antigüedad griega, de *caridad* del cristianismo o de *fraternidad* del mundo moderno. Sin embargo, son varias las diferencias que se pueden destacar: la solidaridad es un valor con pretensiones más universales y a la vez abarca una consideración más amplia, tanto en la dimensión espacial —toda la humanidad actual— como temporal —la humanidad potencial o generaciones futuras. Y si bien es cierto que la amistad o la fraternidad de los antiguos reforzaban la cohesión social y la de los modernos permitía la superación del egoísmo, la solidaridad además incorpora la necesidad de asumir el reconocimiento de las diferencias<sup>58</sup>.

Sin embargo, un cierto escepticismo se presenta al proponer este nuevo valor de la solidaridad como clave hermenéutica de la tercera generación de derechos, porque

---

crítica a los planteamientos colectivistas de este último. A. Cortina, “Más allá del colectivismo y del individualismo”, *Sistema*, núm. 96, 1990, pp. 3-17,

<sup>56</sup> Que sea valor clave o valor guía, quiere decir que es el valor fundamental, pero no el único valor que sustenta la tercera generación de derechos humanos. Otros valores como la tolerancia con importantes para comprender el sentido de esta nueva generación. Véase a este respecto: S. Cabedo, “Religión y autonomía: La importancia del respeto” en *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, Universitat Jaume I, n. 4, 2004, pp. 29-47.

<sup>57</sup> El concepto tiene poco más de un siglo de historia pues aparece en 1884. Cf. J. Coromines, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1976, vol. IV, pp. 296-297.

hoy es recurrente afirmar que existe una crisis de solidaridad. Pero el problema no es una crisis del valor *solidaridad*, si acaso una crisis de un modelo concreto de solidaridad. No se puede confundir la existencia de un valor y su realización práctica. Es esta última la que ya no responde a nuestros problemas y expectativas. Por eso es necesario una nueva perspectiva desde la que emprender la tarea de reconstrucción de espacios para la solidaridad<sup>59</sup>.

La solidaridad como valor puede servir como clave hermenéutica para defender una tercera generación de derechos humanos desde el momento en que incorpora al menos los siguientes cuatro aspectos necesarios para dar cuenta de los actuales problemas globales.

En primer lugar, es un valor que insiste en las *vinculaciones* que deben existir entre todas las personas. La solidaridad no es un valor individual, sino que incluye la dimensión de apertura hacia la humanidad entera<sup>60</sup>. Decir que la solidaridad es el fundamento de los derechos de la tercera generación implica aceptar que el único modo eficaz de enfrentarse a los problemas actuales —globales— es una *actuación conjunta*.

Además es un valor que permite ampliar el contenido de lo que en las primeras generaciones se entendía por universalidad. Entonces eran todos los seres humanos actuales —exceptuando el caso de los niños y seres en estado vegetativo en la primera generación de derechos, porque su fundamento era la autonomía. Ahora la extensión de esta universalidad excede estos límites porque incluye el punto de vista de aquellos seres que están por nacer, y señala nuestras obligaciones y responsabilidades con ellos, sabiendo que ellos no pueden “responder”, a su vez, a nuestras expectativas, necesidades o intereses. Así el no solidario es el que no actuaría por no poder esperar una reciprocidad en sus obligaciones y deberes.

Un tercer aspecto remite a nuestras responsabilidades con los más débiles y desposeídos: animales, niños, generaciones futuras, Tercer Mundo, etc. Ahora bien, con esta consideración hay que tomar precauciones, porque decir que el Primer Mundo tiene más responsabilidades y obligaciones, no significa más caridad, ni más compasión, más

---

<sup>58</sup> Para una historia del concepto ver V. Camps, *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1993, pp. 34 y ss.

<sup>59</sup> Cf. I. Zubero, *Las nuevas condiciones de la solidaridad*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994, p. 13. Este autor, a su vez fundamenta su argumentación en los modelos de solidaridad de Reyes Mate. Véase R. Mate, *Mística y política*, Verbo Divino, Estella, 1990.

sino cooperación. El peligro de una significación estrecha de solidaridad es que puede dar a entender fácilmente que existe una relación de subordinación con aquellas personas con las que estamos siendo solidarios. Se trata de abrir el concepto de solidaridad al término de cooperación, porque en este último el beneficio obtenido de la colaboración puede ser mutuo, mientras que en el primero siempre existe la posibilidad de una relación asimétrica entre el que ejerce la solidaridad y el que se beneficia de ella<sup>61</sup>.

Y, por último, complementa la necesidad de *justicia* que tenemos en nuestras sociedades, porque la solidaridad compensa las insuficiencias de las leyes justas que no siempre favorece al más necesitado; ambos son valores complementarios e imprescindibles, como se verá más detenidamente en el siguiente apartado. Se complementan porque, la justicia sólo atiende a lo general, mientras que la solidaridad introduce la perspectiva de la particularidad necesaria en los problemas que tratamos, porque ni somos iguales, ni podemos ser tratados como iguales —por ejemplo, en el tema de las responsabilidades ante la contaminación. E imprescindibles porque no hay justicia auténtica sin solidaridad —teniendo en cuenta las particularidades—, ni puede haber solidaridad —sí quizás caridad— sin justicia.

Al hilo de esta caracterización, las consecuencias de aceptar una tercera generación de derechos humanos son: aceptar que existen unos intereses comunes o universalizables, asumir las responsabilidades (obligaciones y deberes) que se derivan de ellos a todos los niveles (individual, organizacional, nacional, etc.) y, por último, emprender acciones concretas para reconocer en la práctica los intereses comunes que tutelan los derechos de solidaridad. Sin embargo, un planteamiento amplio de este valor como guía de los derechos de tercera generación debe de superar una serie de problemas.

Los obstáculos que debe salvar son básicamente dos, por una parte, la solidaridad, como se acaba de afirmar, es cosa de todos de los individuos, de las organizaciones y de los Estados, porque los intereses comunes han de ser abanderados por todos. Sin embargo, los Estados al tener más poder tienen más responsabilidad y,

---

<sup>60</sup> Cf. E. J. Vidal, “Sobre los derechos de solidaridad. Del Estado liberal al social y democrático de derecho”, *Anuario de Filosofía del derecho*, Tomo X, 1993, Madrid, p. 94.

<sup>61</sup> Véase A. Cortina, “Más allá del colectivismo y del individualismo”, op. cit., p. 12. También A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., p. 289.

por tanto, mayores posibilidades de ejercer realizaciones solidarias o insolidarias en orden a garantizar los derechos de la tercera generación. La resolución de los problemas globales implica la intervención de algún tipo de organismo o institución internacional que regule, promueva y haga cumplir derechos como el de la paz o la salud ambiental<sup>62</sup>.

De esta forma, los derechos de la tercera generación se encontrarían con la difícil tarea de equilibrar el individualismo patente en la primera generación con el excesivo poder del Estado a la hora de garantizar los derechos sociales, económicos y culturales. Por eso es tan importante en este tema el planteamiento de una ciudadanía cosmopolita —porque el Estado no puede defender los intereses comunes a toda la humanidad y unos organismos internacionales que puedan garantizar estos intereses universalizables<sup>63</sup>.

Por otra parte, otro problema es la interpretación de los derechos humanos como derechos negativos y positivos. A este respecto, una concepción liberal conservadora nunca podría aceptar ni la tercera ni la segunda generación de derechos humanos por cuanto significan la adscripción de deberes positivos —derechos que exigen *hacer* y no sólo *no hacer*<sup>64</sup>. En la tercera generación no basta la omisión de acciones contra el medio ambiente, además, se requiere actuaciones positivas con el fin de no sólo proteger lo que hay, sino la obligación de mejorar el entorno natural como único modo de ser solidario con las generaciones presentes y futuras. Si nos centramos en el tema ambiental de poco sirven unas instituciones o estados ecológicamente sensibilizados, si no se modifican en las actitudes y los comportamientos de los individuos con respecto al medio ambiente.

En resumen, sí es necesario, para poder dar cuenta de los actuales problemas globales, un valor de solidaridad que guíe a la tercera generación de derechos humanos. Un valor que nos permita ponernos en el lugar de *todos* los que no tienen “mis” costumbres, creencias y convicciones. Es decir, un valor que sea desinteresado, o mejor dicho, que esté interesado en lo común. Y que no espere nada a cambio, porque ni el

---

<sup>62</sup> Individualismo en sentido negativo, no con respecto a la dimensión individualista necesaria y sin la cual no se puede entender el mundo contemporáneo, sino al individualismo del que se derivan los problemas que nos asolan. Véase al respecto: V. Camps, *Paradojas del individualismo*, op. cit..

<sup>63</sup> Cf. D. García-Marzá, *Teoría de la democracia*, Nau Llibres, Valencia, 1993; D. García-Marzá, “Participación y democracia: La estructura política de la unión europea” en D. García-Marzá / V. Martínez Guzmán (eds.) *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993; D. García-Marzá, “Ética económica y democracia: la ciudadanía frente a la globalización”, op. cit.

Tercer Mundo ni las generaciones futuras pueden ejercer la reciprocidad implícita en los derechos de las primeras generaciones.

### **2.3. Solidaridad y justicia**

Una vez mostrada la necesidad de la solidaridad, la siguiente cuestión a plantear es la necesidad de su fundamentación. A juicio de Rorty no lo es, porque es suficiente con reconocer que tenemos la obligación de sentirnos solidarios con todos los seres humanos y reconocer nuestra “común humanidad”. Sin embargo, en mi opinión, sí es necesario saber *por qué* ser solidarios, dar *sentido* a unas actuaciones individuales o colectivas que no van a poder esperar nada a cambio, dar *razón* de por qué en ocasiones hay que equilibrar o renunciar unos intereses personales en aras de favorecer unos intereses comunes. Para Rorty la historia humana refleja un “progreso moral” que se dirige hacia una mayor solidaridad humana. Una solidaridad progresiva que consiste en la extensión del concepto de “nosotros” al de “ellos”. No obstante, a mi juicio, no basta con enunciar una realidad, se necesita saber el porqué sin incurrir en el riesgo de apelar a una esencia humana<sup>65</sup>.

Una vez más se encontrará en la ética discursiva la fundamentación necesaria del valor de solidaridad, y un camino abierto para hablar de justicia, también de justicia ambiental, puesto que permite hablar tanto de una concepción intrageneracional como intergeneracional de la solidaridad al obligar que los conflictos de intereses se resuelvan en un diálogo en el que participen todos los afectados —o sus representantes— y en el que se tomen en consideración los intereses de todos ellos, presentes y futuras. La posibilidad de esta solidaridad entre las personas de una misma generación y los de la presente con las futuras nos permitirá, más adelante, tanto una justicia solidaria como una responsabilidad solidaria que requiere el tratamiento ambiental<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Cf. C. Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona, 1989, pp. 193 y ss.

<sup>65</sup> O al menos, ése es el peligro que ve el autor en fundamentar el concepto de solidaridad. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 189-191.

<sup>66</sup> Donde afectado ha de entenderse como: cualquiera a quien puedan concernir en sus intereses las consecuencias a que presumiblemente pueda dar lugar una práctica general regulada por normas. Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 172.

En la teoría de Habermas se pueden encontrar las dos dimensiones de particularidad y universalidad que son inherentes en el término solidaridad desde el sentido contemporáneo del siglo XIX: por una parte, contiene el compromiso de ayuda al ser humano concreto que tiene necesidades y, por otra, a la solidaridad entendida como un vínculo social, donde se acentúa más la dimensión universalista<sup>67</sup>. Y es especialmente en este segundo aspecto desde donde puede fundamentarse, en el siguiente capítulo, las exigencias ambientales. Pero veamos más detenidamente su concepción de la solidaridad.

La solidaridad como valor central de la ética discursiva se fundamenta en la teoría de la acción comunicativa, pues en el mismo concepto de acción comunicativa se encuentran valores como la cooperación, coordinación y entendimiento. Por tanto, el concepto de solidaridad no es externo a la teoría sino que está presente en el reconocimiento recíproco de los sujetos en una acción comunicativa<sup>68</sup>.

Aparentemente resulta difícil compaginar la solidaridad, más cercana a los contenidos de vida buena, con una ética deontológica como la ética discursiva. El propio Habermas aclara la estrecha relación que existe entre los principios de justicia y de solidaridad. Refiriéndose a estos afirma:

“Mientras que el primero postula igual respeto e iguales derechos para cada individuo particular, el segundo exige empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos que no pueden delegar su representación en nadie, mientras que la solidaridad se refiere al bien de los camaradas hermanados en una forma de vida compartida intersubjetivamente. (...) La ética del discurso explica por qué ambos principios remiten a una y la misma raíz de la moral, a saber, precisamente a la vulnerabilidad, necesitada de compensación, de unos seres vivos que sólo en virtud de la socialización se particularizan hasta convertirse en individuos, de manera que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro: los derechos del individuo sin el bien de la comunidad a la que pertenece”<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Pues, como afirma Amengual, el aspecto jurídico que surge en el siglo XIX insistía en una relación de obligación que hace que todos los deudores respondan de su deuda. Sin embargo, con Comte y Durkheim el término cambia de acento para insistir en la responsabilidad que una persona toma por otra, en este sentido se convierte en un vínculo social de la sociedad en conjunto. Si la primera dimensión insistía en el compromiso de un particular, el segundo en un carácter universal de la solidaridad. Cf. A. Amengual Coll, *La solidaritat segons Jürgen Habermas*, Lliçó inaugural del curs 1991-92, Universitat de les Illes Balears, Palma, 1991, p. 7-8.

<sup>68</sup> Al igual que el concepto de justicia. Cf. J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., pp. 76-7.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 20.



Efectivamente el punto de partida de su argumentación se halla en la idea de moral. Son morales, a su juicio, todas las intuiciones que nos informan acerca de cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos para respetar la *extrema vulnerabilidad* de las personas. Así entiende la moral como un dispositivo que protege y compensa la vulnerabilidad que existe en las formas de vida socioculturales. La tesis que subyace a su argumentación es la idea de Mead según la cual los seres humanos sólo alcanzamos la individualidad mediante la socialización. Pero reconoce Habermas que también esta socialización, que consiste en integrarse en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente como miembros de su respectiva comunidad lingüística, hace más vulnerables —entendida como fragilidad en el proceso de individuación— a unos seres humanos que a otros, por eso es necesario protegerlos, garantizar de algún modo un recíproco respeto porque ninguna persona puede afirmar su identidad por sí sola. Desde aquí, la solidaridad se definiría como el intento de solucionar la vulnerabilidad de las personas protegiendo las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco en virtud de las cuales los individuos se mantienen como pertenecientes a una comunidad<sup>70</sup>.

Sin embargo, para garantizar esta debilidad humana, no es necesario acudir a instancias externas al ser humano, sino que, como se ha afirmado más arriba la igualdad de trato, la solidaridad y el bien común se encuentran en las propias condiciones de simetría y en las expectativas de reciprocidad del actuar comunicativo, allí se pueden descubrir “las imputaciones mutuas y en las suposiciones comunes de una praxis cotidiana orientada por el entendimiento mutuo”. Pero también se descubre una limitación que es la limitación de la solidaridad y por eso requiere del principio de la justicia.

“Con todo, dentro de la praxis cotidiana estas presuposiciones del uso del lenguaje orientado por el entendimiento mutuo solamente tienen un alcance limitado. En el reconocimiento recíproco de sujetos a los que se les puede imputar sus actos y que orientan su actuar por pretensiones de validez, la igualdad de trato y la solidaridad ya están incluidos de alguna manera, pero esas obligaciones normativas no van más allá de los límites del mundo de la vida concreto de un clan, de una ciudad o de un Estado. La estrategia que sigue la ética del discurso para extraer los contenidos de una moral universalista de los presupuestos universales de la argumentación ofrece perspectivas de éxito precisamente porque el discurso constituye una forma de comunicación más exigente, que va más allá de

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, pp. 18 y ss; G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1972.

formas de vida concretas y en la que las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo se universalizan, se abstraen y liberan de barreras, extendiéndose a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar”<sup>71</sup>.

La relación entre justicia y solidaridad es de complementación: La justicia concebida deontológicamente exige como su “otro” solidaridad. Se trata de dos momentos que se complementan, pues se trata de dos aspectos de la misma cosa. Por eso se exige que una moral autónoma tenga simultáneamente dos tareas, por un lado, hacer valer la inviolabilidad de los individuos socializados —exigiendo igualdad de trato y, por tanto, igual respeto por la dignidad de todos y cada uno— y por otro lado, proteger las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco —exigiendo solidaridad de los individuos en tanto que son miembros de una comunidad en la que han sido socializados. Al mismo tiempo que “las normas morales no pueden proteger una cosa sin la otra: no pueden proteger la igualdad de derechos y libertades del individuo sin hacer lo propio con el bien del prójimo y de la comunidad a la que pertenecen.”<sup>72</sup>

Una justicia en el sentido que se propone desde la ética discursiva sería impensable sin este elemento de reconciliación que aporta la solidaridad. Porque el procedimiento de la formación discursiva de consenso puede inducir a interpretaciones unilaterales y, es más, sería realmente impotente si no brotara “también de la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación la conciencia de una irrevocable solidaridad, la certeza de la confraternidad de un mundo de la vida que nos es común.”<sup>73</sup>

Por eso un valor como la solidaridad tiene sentido en una ética procedimental como la ética discursiva, porque la solidaridad no tiene sólo una dimensión particular, sino que al encontrarse en el sentido de la acción comunicativa va más allá de contextos concretos y busca también el bien de todos y todas porque se ha “transformado a la luz de la idea de una formación discursiva universal de la voluntad.”<sup>74</sup>

Es esta solidaridad universal la que, a mi entender, puede fundamentar una tercera generación de derechos humanos, y en particular las exigencias universalizables que tenemos respecto a nuestro entorno natural. La clave, se encuentra una vez más en

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 75.

<sup>73</sup> J. Habermas, “Justicia y solidaridad” en K. O. Apel / A. Cortina / J. de Zan / D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 198.

el núcleo normativo de las acciones comunicativas —en sus propias condiciones de posibilidad—, pero que esta vez también nos ha permitido avanzar hacia el valor de la solidaridad. El elemento incondicionado de la situación ideal de habla garantiza el horizonte de la solidaridad universal al que deben tender todas nuestras actuaciones presuntamente solidarias.

Esta diferenciación entre una solidaridad particular y otra universal, nos permite denunciar algunas de las actuaciones de determinados movimientos sociales o de *Organizaciones Cívicas y Solidarias* que bajo la idea de solidaridad no toman en consideración a las personas como sujetos libres capaces de habla y de acción, y que actúan en el Tercer Mundo y en lo que también se denomina el Cuarto Mundo sin reconocer que las personas a las que se dirigen son capaces de participar en el diálogo y de actuar directamente, *cooperativamente*, en las intervenciones solidarias. A este respecto, es interesante la ampliación que Cortina hace de la propuesta de Habermas al introducir la necesidad de entender la solidaridad como cooperación, aunque no debe reducirse a ella. Porque la solidaridad frente a la justicia supone crear asimetría entre el que ejerce la solidaridad y el que se beneficia de ella, cosa que compensa la cooperación y porque “tendrán más fuerza persuasiva y arraigo más duradero las ofertas cooperativas, de las que se esperan beneficios mutuos, que las solidarias, de las que sólo una parte espera beneficios.”<sup>75</sup>

Y otra precisión que conviene hacer a la teoría habermasiana, con Amengual, consiste en la dificultad de separar la justicia y la solidaridad en su teoría, pues la segunda se parece demasiado a la primera. Si la solidaridad queda reducida a la protección de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, la diferencia con la justicia no es tan grande. Y, entonces, la vulnerabilidad de los seres humanos que había sido el punto de partida de la solidaridad de Habermas queda al descubierto más de una vez en orden a garantizar una protección universal. El interés por proteger la integridad de contexto vital común, no implica necesariamente la integridad de cada uno de los individuos<sup>76</sup>. En orden a superar esta dificultad, introduciremos en este trabajo la perspectiva del ecofeminismo que también pretende dar cuenta de la vulnerabilidad de los seres humanos, pero sin confundirse con el principio de la solidaridad.

---

<sup>74</sup> J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., p. 76.

<sup>75</sup> A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., p. 289.

<sup>76</sup> Cf. A. Amengual Coll, *La solidaritat segons Jürgen Habermas*, op. cit., p. 26.

En resumen, se ha descubierto que la solidaridad es connatural al ser humano y que debe convertirse en el puente para realizar actuaciones individuales y políticas constructivas desde bases cooperativas.

En este apartado sobre la solidaridad se ha pretendido, en primer lugar, concretar lo que supone para la dignidad humana tener en cuenta la solidaridad —y hemos visto que al incorporar los derechos de solidaridad se permitía tutelar intereses comunes, de toda la humanidad al informar a los valores de libertad e igualdad con el fin de alcanzar unas sociedades más justas. En segundo lugar, delimitar una definición amplia del concepto de solidaridad (intra e intergeneracional) —se ha introducido el punto de vista de *los otros*, de *todos*, especialmente de los más débiles, pobres y oprimidos. Y finalmente, tomar postura por un marco teórico concreto como es la ética discursiva, que entiende la solidaridad y, en definitiva, la tercera generación de derechos humanos, de un modo dialógico como el deber y la exigencia de los que participan en un discurso racional —esta teoría ética ha permitido un marco dentro del cual es posible resolver problemas globales sin eliminar las diferencias.

A lo largo de este apartado se ha pretendido enunciar y defender una tercera generación de derechos humanos, y descubrir que la clave está en el valor *solidaridad*. Un nuevo valor necesario porque las dos primeras generaciones son insuficientes para garantizar el respeto al medio ambiente, el problema de la paz y del desarrollo. Se ha mostrado que la tercera generación de derechos humanos surge precisamente como respuesta a estos problemas globales y otros. Problemas que requieren hablar de solidaridad entre los pueblos, entre las naciones y entre los individuos.

### **3. El medio ambiente sano como valor moral**

La tarea siguiente consiste en descubrir si las exigencias ambientales analizadas en anteriores capítulos pueden concretarse en forma de derecho humano a un medio ambiente sano. O dicho de otro modo, mostrar la posibilidad de que la tercera generación de los derechos humanos y el valor de solidaridad, clave hermenéutica de esta generación, pueda servir para dar una respuesta adecuada a la crisis ambiental.

La primera parte de este procedimiento —realizado en lo que llevamos de capítulo— ha consistido en definir, caracterizar y fundamentar los derechos humanos, con el fin de averiguar las condiciones esenciales para abrir los derechos humanos hacia una tercera generación. Se ha visto que la ampliación de los derechos humanos es posible porque su formalidad e historicidad garantizan que sean reclamaciones abiertas a las diferentes circunstancias históricas y naturales que pueden modificar lo que en el futuro se entienda como un nuevo modo de concretar la dignidad humana. Pero, además, es necesario porque los anteriores derechos no pueden dar cuenta de problemas globales como la crisis ecológica, las guerras y los problemas de un desigual desarrollo a nivel mundial.

La segunda parte de este procedimiento tiene lugar en lo que queda de capítulo y se centra ya más específicamente en el derecho a un medio ambiente adecuado, dejando a un lado los otros tres de la tercera generación, pues no constituyen objetivos en el presente trabajo. El objetivo de este apartado consiste en explicitar el contenido del derecho ambiental, recuperando las exigencias ecologistas que insisten en la necesidad de crear condiciones adecuadas de vida en un medio ambiente con una calidad que permita una vida con dignidad y con bienestar<sup>77</sup>. Es necesario dar este paso porque decir que tenemos un derecho humano a un medio ambiente sano, es decir poco. Si no se dota de contenido el derecho, no podrá servir una respuesta al problema ambiental.

Con la ampliación de los derechos humanos se incorporaba un nuevo valor universal: la solidaridad, clave hermenéutica de la tercera generación de derechos humanos que se revelaba necesario para enfrentarse a los problemas globales actuales. Sin embargo, la idea que se va a defender en este apartado es que no basta señalar como valor clave la solidaridad, porque no es un valor que por sí mismo pueda servir como guía en las actuaciones humanas ante el medio ambiente.

A mi juicio, la solidaridad, que sigue siendo un valor guía de las exigencias ambientales concretadas en forma de derecho humano, se muestra insuficiente para dotar de contenido el derecho por varias razones:

En primer lugar, porque no cabe solidaridad hacia los animales no humanos, y hacia el ecosistema en general, con lo cual es difícil poder garantizar su respeto. Por eso, es necesario explicitar otros contenidos para poder dar una respuesta adecuada. Esta

idea llevará en lo que queda de capítulo a buscar el contenido del derecho en otro valor, el valor de un medio ambiente sano, ecológicamente equilibrado; que significa que los seres no humanos que forman parte de él también tienen valor, como también los seres inertes que conforman el ecosistema en su conjunto.

En segundo lugar, porque el valor de la solidaridad no permite incorporar completamente el ingrediente de futuro, esencial en el problema ambiental, en forma de las generaciones humanas futuras. Si bien es cierto, que cuando se complementa con el valor de justicia sí permite dar cuenta de los seres humanos que están por venir, sin embargo, seguimos moviéndonos en un ámbito de valores que orientan, que guían nuestras actuaciones, pero que no obliga a modificar o limitar nuestras actuaciones. Y se necesitan otro tipo de valores o contenidos que permitan exigir límites a nuestras actuaciones para que en el futuro los humanos que estén por venir puedan también tener una vida digna, dignidad que es el centro de los derechos humanos, y lo sigue siendo en el caso del derecho humano ambiental.

Y, finalmente, porque la crisis ecológica pone a la humanidad ante un reto que es garantizar la supervivencia y la emancipación, dos intereses universalizables, en un mundo cada vez más limitado, de agotamiento de recursos naturales, de situaciones de amenaza como el cambio climático, la desertización, etc. Los *límites ecológicos* señalan una situación extrema y una amenaza constante y no es suficiente trabajar con un valor como la solidaridad. Porque la crisis ecológica necesita orientaciones a la hora de actuar, pero también un criterio para discernir entre actuaciones ambientalmente correctas de otras que no lo son, entre comportamientos adecuados con nuestro entorno. En definitiva, se necesita un criterio porque los valores —solidaridad, la justicia, el medio ambiente sano— pueden ser, en ocasiones, incompatibles, por eso hacen falta normas que regulen nuestras actuaciones con repercusión en el medio ambiente. Esta idea nos llevará a buscar el contenido del derecho a un medio ambiente en otros lugares, además del mundo de los valores — como la teoría de las *necesidades* y la teoría de los *intereses*.

---

<sup>77</sup> Cf. World Comisión on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford, 1987

### **3.1. Un valor humano compartido**

La tesis es que si los derechos humanos son aquellos que se consideran esenciales para permitir el desarrollo de una vida verdaderamente humana, hoy, en las actuales circunstancias ambientales, hemos pasado a considerar un entorno natural adecuado como un valor clave para construir una concepción individual y conjunta de vida buena y justa.

Para explicitar el valor de un medio ambiente sano, no es necesario construir el valor, basta con descubrirlo, pues es un valor que está presente en la sociedad, tal y como muestran la prioridad que se otorga a los temas ambientales en muchos ámbitos de la actividad humana. Por eso será a partir del descubrimiento de este valor ya incorporado en el mundo social real desde donde intentaremos fundamentar, o lo que es lo mismo reconstruir, el valor ya presente desde otros criterios más acorde con lo que pretendemos.

Se trata de un valor que al menos en las sociedades occidentales, a diferencia de casi todas las demás culturas tiene un origen cercano, pues no siempre se ha apreciado un entorno natural cuidado ni nos hemos preocupado por la agotabilidad de los recursos naturales como hoy en día. Nuestro valor no lo ha sido siempre, hay que esperar a mediados de nuestro siglo para constatar la existencia de un valor como el ecológico. El germen, como vimos en el capítulo anterior, está en la *conciencia* de crisis ecológica, esta situación será el polo negativo del que nacerá el polo positivo del valor medioambiental.

El consenso y la toma de conciencia generalizada nació con la sensibilización progresiva de la crisis ecológica a partir de los años 60 y 70. A partir de ese momento, y por motivos que se han ido delimitando en el bloque anterior, el medio ambiente pasó a ser considerado un aspecto importante de lo que se consideraba un modo de vida deseable, al asegurar el bienestar psicofísico individual y colectivo, y en este sentido asegurar la dignidad del individuo —fundamento último de las tres generaciones de derechos humanos.

Decir que el medio ambiente es un valor compartido no significa, que actualmente no existan comportamientos claros de despilfarro y de destrucción o de actitudes egoístas e hiperconsumistas que dañan visiblemente al entorno natural y que

no toman en consideración ya no sólo a las generaciones futuras, sino tan siquiera a las personas que están al alrededor. Estamos afirmando un valor que *debiera ser* encarnado no un valor que *es* en la práctica.

El concepto de medio ambiente, tal y como ocurría con el de ecología, no puede entenderse desde una perspectiva reduccionista como un concepto meramente natural o físico. Se trata de una realidad que incluye esta dimensión pero también la realidad social, política, cultural, etc. Porque el medio ambiente hace referencia a una realidad que envuelve al ser humano, en este sentido se trata de un concepto redundante, pues tanto “medio” como “ambiente” se refieren a lo que envuelve al ser humano. Pero en cualquier caso, la idea que se quiere destacar es que el centro en torno al cual gira el concepto es al ser humano; la base no la constituye una naturaleza-en-sí, al margen de la consideración que de ella tiene la humanidad<sup>78</sup>.

¿Qué se quiere decir cuando se afirma que el medio ambiente es un valor? Un valor es una orientación de la acción humana, porque define lo que constituye una vida humana, da sentido a una vida humana. Y hoy, inmersos en plena crisis ecológica global, entendemos que un entorno natural sano es necesario para una vida digna, por eso puede constituirse como un derecho humano de tercera generación<sup>79</sup>.

Pero, decir que un medio ambiente sano es un valor puede querer decir muchas cosas, porque nos encontramos no ante un valor, sino ante un sistema de valores que incluye además los siguientes: un valor instrumental (en sentido tecnológico), biológico (como espacio en el que sobreviven los componentes del sistema ambiental), o

---

<sup>78</sup> Esta expresión lingüística muestra la relación que mantenemos en Occidente con la naturaleza. Pero esto no pasaría de ser más que un asunto anecdótico, si no supiéramos por la moderna teoría del conocimiento, que hablar una lengua determina la percepción que tenemos del mundo y ésta limita todas y cada una de nuestras actuaciones.

<sup>79</sup> En lo que sigue evitaremos entrar en una definición de *valor* que nos llevaría a entrar en la polémica del enfoque objetivista y subjetivista, que no es importante para nuestra argumentación. Es decir, de si preferimos algo porque lo consideramos valioso (objetividad) o de si decimos de algo que es valioso por el hecho de preferirlo (subjetividad). Respecto a esta polémica sólo reseñar, con Toulmin, que el valor que estudiamos tiene, por una parte, algo de objetivo –en tanto que es un valor común y no producto de la subjetividad individual- y, por otra, de subjetivo –sólo en tanto que es un valor que sólo existe en y para el ser humano. Cf. A. Toulmin, *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid, 1979. Nuestro acercamiento, pues, no será ni ontológico ni epistemológico, sólo poner de manifiesto con Amelia Valcárcel que la cuestión de los valores se mueve en dos líneas. Por un lado, la historicista que insiste en que los valores son un producto histórico y la kantiana que acaba afirmando la sustantividad de todo valor. En esta tensión nos moveremos, porque, por una parte, como se acaba de señalar es indudable que el valor que estudiamos ha nacido en un momento determinado, pero, por otro, pretende ir más allá de las situaciones particulares al presentarse el valor como horizonte infranqueable pero al que hay que encaminarse. Para ver una breve, aunque muy interesante, historia del concepto valor véase A. Valcárcel, “Valor” en A. Cortina (dir.), *10 Palabras claves en ética*, Verbo Divino, Navarra, 1994, pp. 414-415.



productivo (como factor de producción indispensable en el ciclo económico), cognoscitivo (como objeto de conocimiento), estético, vital, espiritual, por mencionar algunos.

En este sentido, es más correcto decir que el medio ambiente es un sistema de valores, porque todos los valores mencionados explican determinados comportamientos de los seres humanos respecto de la naturaleza. Por eso es necesario, por un lado, superar la visión estrecha que concibe el medio ambiente sólo desde un valor biológico y, por otro, se exige para hacer ética ecológica un acercamiento interdisciplinario, porque el hecho moral del que nos ocupamos es un hecho multilateral, que requiere una perspectiva interdisciplinar. Pero además el medio ambiente es un sistema de valores en otro sentido, se trata de una realidad que insiste más en la idea de relaciones —entre seres humanos, entre seres humanos y animales, etc.— que en cosas.

Así pues, hasta ahora es evidente que se trata de un valor para el ser humano. Y en este sentido el concepto está relacionado con el concepto *bien*, aunque denoten dos realidades diferentes. Pues, mientras que *valor* es una propiedad de una cosa o una conducta, el concepto *bien* remitiría a aquella cosa que posee valor<sup>80</sup>. Decir que un medio ambiente sano es un valor significa así dos cosas, primero que se considera un bien para el ser humano, para la vida humana —al menos en todos los sentidos que arriba se han expuestos—; pero también significa que su única realidad consiste en valer, puesto que el valor ni es un objeto ni otorga ninguna realidad especial a las cosas, es sólo una relación con un objeto<sup>81</sup>. Es decir, que atribuir valor a la naturaleza no significa que ésta tenga ningún tipo de ser especial. No estamos ante un *valor en sí*, pues es siempre el ser humano el que otorga a las cosas o conductas, en función de su interés, su significación de bien. En este sentido, nada tiene *valor en sí* si no existe un sujeto valorador. Por tanto, los valores son siempre valores para un sujeto<sup>82</sup>.

Con esta idea, este trabajo se posiciona en contra de otras posturas teóricas que entienden que el medio ambiente, la naturaleza, el entorno natural tienen un valor en sí, independiente del ser humano. No es el momento de analizarlas detenidamente, pues esta tarea ocupa en el quinto capítulo de este trabajo, sólo adelantar que estas posturas

---

<sup>80</sup> Cf. R. Frondizi, *¿Qué son los valores?* FCE, México, 1968, p. 13.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, pp. 115-116.

<sup>82</sup> Como afirma Marina, en un universo deshabitado, sin bebiente alguno, el agua no tendría ningún valor. Porque los valores son siempre valores-para-un-organismo: “El sujeto y sus sistemas de preferencia son el a priori del valor”. J. A. Marina, *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 55.

llamadas ecocéntricas o biocéntricas incluyen a los seres no humanos en la comunidad moral dotándoles de un valor intrínseco como único modo de garantizar el respeto humano hacia este tipo de realidades. Al margen de las dificultades de tipo teórico-práctico y de que no es necesario dotarles de valor para garantizar nuestro respeto hacia ellos, el problema es que se olvida que no existen valores al margen de valores *para* el ser humano que es el dador de sentido y de valor.

En definitiva, el medio ambiente tiene valor porque nosotros como especie se lo otorgamos. Es un valor, como los restantes valores, otorgado por la voluntad y autonomía humana. Por eso nuestra propuesta de ética será inevitablemente antropocéntrica, como se justificará en los capítulos que siguen, es decir, una ética centrada en el ser humano y sus intereses universalizables.

Además, afirmar que un medio ambiente sano es un derecho humano de tercera generación, significa al menos que constituye un sistema de valores ambientales, con ello se pretende dotar de contenido este derecho formal. Pero hay otros modos de aportar este contenido, pues también puede ser entendido como una necesidad básica para la especie humana.

### **3.2. Una necesidad básica**

A continuación se trata de explicitar el contenido del derecho a un medio ambiente sano desde la terminología de las necesidades. Desde aquí afirmar que tenemos este derecho significa que un medio ambiente equilibrado constituye una necesidad humana, una necesidad fundamental o una necesidad básica o esencial para permitir el desarrollo de una vida verdaderamente humana. Las necesidades, junto a los valores, constituyen contenidos concretos que permiten explicitar el derecho formal a un medio ambiente sano. Más que una necesidad, un medio ambiente sano remite a un conjunto de necesidades del ser humano, como una atmósfera en condiciones salubres, un suelo fértil, unas aguas no contaminadas, etc.

Decir que un medio ambiente adecuado es una necesidad humana no está separado totalmente de la idea de que constituye un valor. De hecho una de las explicaciones del porqué constituye un valor para los seres humanos es porque es una necesidad para la humanidad. Sin embargo, no es decir lo mismo, por eso una teoría de

las necesidades básicas puede constituir la interpretación necesaria del concepto formal de derecho ambiental, al constituir contenidos más concretos que el de valores, así las necesidades humanas constituyen la base material del valor ambiental.

Sin embargo, necesidades humanas hay muchas, y no todas se constituyen en significativas o valiosas, por ello necesitamos un concepto amplio de necesidades que permita incluir un medio ambiente sano como una necesidad básica para el ser humano. Antes de explicitar el contenido en lenguaje de necesidades, conviene aclarar qué son y que rasgos caracterizan a las denominadas necesidades básicas. El punto de partida es la consideración de que el ser humano es un ser de necesidades. Y definiremos con Sempere una necesidad como “un imperativo interior de los individuos humanos originados por su dependencia (natural o culturalmente construida) respecto a alguna realidad exterior al individuo, que el sujeto vive como una falta acompañada de una tendencia a satisfacerlas”<sup>83</sup>.

Las necesidades son la expresión de la dependencia de los humanos respecto al medio exterior. Esta dependencia provoca un dinamismo que se origina en el interior del sujeto, un movimiento espontáneo que puede ser consciente o inconsciente, pero que si no es satisfecha provoca malestar. Por eso las necesidades se dice que son motivadores o motores de la conducta humana, porque la dependencia impulsa la búsqueda de la satisfacción de la necesidad. Necesidades existen de todo tipo, desde las más elementales y metabólicas hasta las más complejas. Juntas forman un sistema de necesidades cuya caracterización sí genera acuerdo entre los teóricos del tema, pero nunca su clasificación y jerarquización<sup>84</sup>.

De entre todo el sistema de necesidades humanas suele distinguirse algunas que se consideran básicas de otras que no lo son. A este respecto es ya clásica la alusión a Maslow<sup>85</sup>. El éxito de su clasificación reside en su concepción amplia de las

---

<sup>83</sup> J. Sempere, *L'explosió de les necessitats*, Edicions 62, Barcelona, 1992, p. 28.

<sup>84</sup> Y mucho menos su radicalidad o no en la teoría política. Precisamente es la discusión de si las necesidades básicas sirven o no como datos para distribuir bienes, disponer tratamientos o asignar derechos y obligaciones la que divide el panorama actual en la filosofía política. Cf. C. Nino, “Autonomía y necesidades básicas”, *Doxa*, 7, 1990, p. 21. No es ahora el momento de detenerse en este tema sólo hacer constar que detrás de una fundamentación u otra, existen no sólo problemas de tipo teórico, sino de tipo ideológico. Por eso no puede haber acuerdo en teoría política, porque lo que está en juego es la concepción de una sociedad justa.

<sup>85</sup> Maslow estableció cinco categorías de necesidades: fisiológicas (alimentación, agua, refugio y procreación), de seguridad (de peligros tanto externos (miedo a perder el trabajo, la propiedad, la enfermedad) como internos (frustración y las necesidades psicológicas básicas)), sociales y de relación (deseo de afiliación o pertenencia, de tener amigos y comunicarse), de estima (autoestima) y de

necesidades del ser humano. En su opinión, las necesidades básicas son más que las simples necesidades físicas, fisiológicas o de supervivencia —que son aquellas que cuando no se ven satisfechas provocan malestar, enfermedad, dolor o muerte. Para Maslow existen otras necesidades —como la autoestima— que son también básicas en el sentido que son condiciones mínimas indispensable para el bienestar humano. Sin embargo, Malinowski, otro especialista en teoría de las necesidades, considera que las necesidades básicas son sólo las fisiológicas (reproducción, bienestar corporal, movimiento, crecimiento y salud) y las de seguridad (en sentido biológico). En un estudio más reciente, Len Doyal y Ian Gough van más allá de estos autores y afirman que las necesidades de supervivencia física y autonomía personal son necesidades básicas en tanto que constituyen precondiciones de la existencia humana, como prerequisites de una vida autónoma. En este sentido, tratan de mostrar que son universales puesto que han de ser satisfechas “antes de que los agentes puedan participar de manera efectiva en su forma de vida con el fin de alcanzar cualquier otro objetivo que crean valioso”<sup>86</sup>

Sin entrar de lleno en esta polémica, sólo señalar que el acuerdo es imposible porque el concepto de necesidades *básicas* o *primarias* no es un concepto empírico con un referente observable y mensurable, sino más bien un concepto teórico. Con Maslow, Sempere y Doyal y Gough vamos a aceptar una clasificación amplia de necesidades básicas, pues reducir éstas a las puramente físicas o fisiológicas significa aceptar pocas diferencias entre los animales y los humanos. Pero, en contra de Maslow, en mi opinión, las necesidades básicas siempre mueven a la acción porque la relación entre elecciones y necesidades es más compleja que la aceptación de una jerarquía rigurosa en el sistema de necesidades. Que esto no es así se ve especialmente claro en el tema ambiental, en el que se dan muchos ejemplos en los que se opta primero por un valor o un ideal en detrimento de la satisfacción de alguna necesidad inmediata.

No obstante, decir que unas determinadas necesidades son básicas no es negar la posibilidad de que sean variables —que no subjetivas— ni que sean universalizables —lo que impediría la fundamentación que se pretende en este capítulo. Porque, por un

---

autorealización (necesidad de desarrollar las propias capacidades potenciales en el terreno profesional y creativo). La tesis de Maslow es que las necesidades humanas motivan siguiendo una jerarquía determinada. De este modo, a su juicio, una necesidad no se constituía en motivadora si antes no se había satisfecho la necesidad anterior. Véase A. Maslow, *Motivation and Personality*, Harper, New York, 1954.

<sup>86</sup> L. Doyal / I. Gough, *Teoría de las necesidades humanas*, FUEM, Madrid, 1994, pp. 80 y ss.

lado, los mínimos vitales varían según los individuos, las condiciones ambientales, las culturas, etc. y evolucionan a lo largo del tiempo. Y, por otro lado, se puede afirmar que las necesidades básicas son características empíricas universales de los seres humanos<sup>87</sup>. Donde universalidad ha de entenderse en el sentido de que todos los seres humanos tienen esa necesidad, pero no en el contenido de la necesidad, que ha de determinarse en cada situación concreta.

De esta consideración amplia de *necesidad básica* es posible incorporar hoy un medio sano en la lista de las necesidades más elementales. Mientras que la universalidad implícita en el concepto nos permitirá una salida normativa como punto de partida para fundamentar más adelante el derecho a un medio ambiente sano, puesto que las necesidades pueden servir como razones justificativas para defender el derecho en cuestión. Sin embargo, aún con todo, seguiría faltando la conexión entre necesidades básicas y su reconocimiento como derechos humanos, pues haber aceptado que existen necesidades, no implica reconocer su legitimidad.

Este sería, en mi opinión, el problema de la teoría de Doyal y Gough. Su tesis del derecho a la satisfacción de las necesidades básicas se defiende desde la consideración de su universalidad. Hasta ahí el argumento no tiene problema. Pero el salto del “ser” al “deber ser” se apoya en el consenso general que existe acerca del hecho de que las necesidades humanas *deben de ser* satisfechas. Ante la posible crítica de cómo se justifica que nuestro consenso occidental *tenga que valer* para *todos* los seres humanos les lleva a dar como único argumento el siguiente: “la lógica impone que hemos de apoyar el derecho a satisfacción óptima de sus necesidades de aquellos foráneos cuyas convicciones morales desconocemos por completo en proporción con nuestro propio compromiso de la verdad y superioridad de nuestra concepción del bien”<sup>88</sup>. Pero el problema es qué se entiende por lógica. Desde la concepción de racionalidad que hemos partido —racionalidad comunicativa— permite entrever muchos problemas a este salto del mundo de las necesidades básicas al mundo de los derechos humanos.

---

<sup>87</sup> Por un lado está Sacristán que afirma que no existen necesidades radicales, más que en un sentido trivial. “En general, la especie ha desarrollado en su evolución, para bien y para mal, una plasticidad difícilmente agotable de sus potencialidades y necesidades. Hemos de reconocer que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción”. Cf. M. Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 10. Y, por otro lado, R. Zimmerling, “Necesidades básicas y relativismo moral”, *Doxa* 7, 1990, p. 51.

<sup>88</sup> Cf. L. Doyal / I. Gough, *Teoría de las necesidades humanas*, op. cit., p. 140.

No es necesario detenerse en la crítica de este argumento, porque es semejante a las insuficiencias que presenta la teoría de Agnes Heller que se analiza a continuación.

Nos encontramos, por tanto, en el problema de cómo pasar del ámbito de lo fáctico —necesidades—, al ámbito de lo normativo —derechos humanos. Veamos como aborda este paso Agnes Heller, referencia hoy imprescindible en el tema de las necesidades. Éstas son definidas, por la autora como “disposiciones de sentimiento” que deben ser reconocidas como reales. Y aporta un criterio para distinguir las que deben ser satisfechas de las que no<sup>89</sup>.

El criterio es de tipo kantiano: deben ser satisfechas todas las necesidades excepto las que conllevan la utilización de seres humanos como medios. Su trabajo resulta interesante para el tema ambiental, porque enfatiza el hecho de que las necesidades deben verse satisfechas dentro de una serie de límites —todas aquellas que implican la insatisfacción de las necesidades de otros seres humanos. A esas necesidades las llama *necesidades radicales*<sup>90</sup>.

En su concepción de las necesidades éstas pueden actuar como “ideas regulativas”, es decir, ideas que marcan un horizonte crítico hacia donde la humanidad debería caminar, en el sentido de que las necesidades constituyen categorías de valor que regulan y orientan la conducta humana. La importancia con respecto a la teoría de Maslow, para el que sólo constituyen motivaciones, es que Heller incluye un ingrediente ético dentro del tema de las necesidades que no existía en la teoría del primero<sup>91</sup>.

En otro trabajo mantiene que la racionalidad o no de las necesidades depende del tipo de insatisfacción. Desde su punto de vista, es irracional la no satisfacción de una

---

<sup>89</sup> A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona, 1995. Esta discípula de Lukács en los inicios de su pensamiento pretendía una elaboración de una teoría de las necesidades inspirada en un modelo esencialista fundamentada en la utopía marxiana. Revisa una teoría elaborada en 1979 y fundamentada sobre una antropología filosófica que pretendía, tras identificar metafísicamente la *esencia* humana, conocer las auténticas necesidades o necesidades radicales. En la obra que ahora nos ocupa, revisa su teoría inicial.

<sup>90</sup> En lo tocante a la radicalidad o no de las necesidades, véase también: A. Heller, *Por una filosofía radical*, El viejo topo, Barcelona, 1980. En esta obra expone el marco teórico o filosofía radical desde donde ha de entenderse su teoría de las necesidades y los valores.

<sup>91</sup> Un artículo interesante que trata específicamente este tema es: M. J. Añón “El sentido de las necesidades en la obra de A. Heller”, *Sistema*, 96, 1990, pp. 103-137. Es autora además de una tesis doctoral sobre necesidades básicas “Teoría sobre las necesidades y su proyección en la teoría de derechos”, y ha publicado también “Fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas” en J. Ballesteros, *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 100-115. De acuerdo con esta autora, la novedad de Agnes Heller constituye en concebir las necesidades no tanto como la mera conciencia individual respecto de la carencia de algo sino como idea regulativa con contenido de valor. Este será el modo de pasar del mundo

necesidad en aquellas cuestiones en las que hay un consenso (como en nuestro caso el valor del medioambiente). Y es racional aquella necesidad que puede aparecer como exigencias tanto en el terreno social como en el político —caso de los derechos humanos—, porque exigir significa dar razones de por qué una necesidad concreta ha de ser cubierta<sup>92</sup>.

Ahora bien, una vez determinado que todas las necesidades racionales deben de ser satisfechas —ingrediente axiológico— el problema es dar con un criterio que permita decidir sobre la racionalidad o irracionalidad de tales necesidades básicas. El problema es que como criterio, a mi juicio, es insuficiente. Y sin embargo, un criterio sigue siendo necesario porque en todas las sociedades la satisfacción de las necesidades se ve dificultada por límites naturales y sociales, pero en las actuales se ha evidenciado tales límites hasta el punto de poner en cuestión la supervivencia de la especie humana.

Desde esta idea de límites en el actuar humano, se hace aún más necesario un criterio que permita reorientar la distribución del sistema de necesidades para poder garantizar una vida digna a las generaciones presentes y futuras, que son seres que también tendrán necesidades básicas. Un criterio que permita priorizar las necesidades que entren en conflicto en el tema ambiental o cualesquiera otros; como, por ejemplo, las necesidades que tenemos de que permanezca intacta el Amazonas —llamado el *pulmón de la Tierra*— y la necesidad que tienen las personas que allí viven en esa zona de desarrollarse o en el peor de los casos de alimentarse. En éste caso, como en otros

---

objetivo de las necesidades al mundo universalizable de la ética. Cf. M. J. Añón “El sentido de las necesidades en la obra de A. Heller”, op. cit., p. 137.

<sup>92</sup> A. Heller, “Sentirse satisfecho en una sociedad insatisfecha. Dos notas” en A. Heller / F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1989, pp. 162-197. En este artículo, ofrece una perspectiva interesante del tema de las necesidades, al hacer de éstas el centro de la explicación de las actuales sociedades occidentales. La autora interpreta así la sociedad moderna desde la perspectiva de las necesidades (la creación, la percepción, la distribución y la satisfacción de necesidades) y concluye que se trata de una sociedad insatisfecha, pero no en sentido esencialista, como esencia de la modernidad. Contemplar la modernidad desde el punto de vista de las necesidades le permite enunciar la tesis siguiente: las sociedades modernas aumentan “la insatisfacción independientemente de que cualquier necesidad concreta se vea realmente satisfecha”. Cf. p. 162. En este trabajo intenta examinar el fenómeno estudiado desde la dimensión objetiva y subjetiva, y en este sentido el libro constituye una complementación a otro anterior en el que se centraba en los aspectos objetivos de la insatisfacción moderna. A. Heller, “The Dissatisfied Society” en *The Power of Shame. A Rational Perspective*, Londres Routledge and Kegan Paul, 1984. Pero lo interesante para este tema que nos ocupa, no es tanto su análisis de las necesidades como la racionalidad de las necesidades. Distingue tres tipos: en el primer caso, los medios para la satisfacción de las necesidades –satisfactores- están socialmente atribuidos a una persona o grupo de personas que no están al alcance de esa persona o grupo de persona; en el segundo, los satisfactores no están socialmente atribuidos, pero están al alcance de las personas, sin embargo no pueden ser adquiridos; y, por último, si la carencia no puede ser eliminada por ningún satisfactor o no se sabe qué es lo que necesita. *Ibíd.*, p. 171.

muchos conflictos ambientales, el criterio de las necesidades básicas se muestra insuficiente. Un criterio que sí es posible encontrarlo en el siguiente contenido, el medio ambiente entendido como un interés universalizable.

Para finalizar, recuperar el tema de las necesidades es un modo de reducir el abismo entre la naturaleza entendida como mero hábitat y la humanidad. Porque cuando se habla de necesidades, es más difícil separar lo natural (la urgencia del agua potable y del alimento, por ejemplo) de lo cultural (las formas humanizadas de comer y beber). No existe un corte entre naturaleza y cultura, sino “conexión y modulación”<sup>93</sup>. Siguiendo esta idea, es importante llenar el derecho con necesidades porque quedarse sólo con valores e intereses, puede hacernos olvidar lo que somos: seres naturales.

### **3.3. Un interés universalizable**

Pero además de ser un *valor* y una *necesidad básica*, un medio ambiente sano, es un *interés* humano. Un interés o un conjunto de intereses expresado en forma de exigencias por parte de la sociedad, en forma de movimientos sociales, pero también como exigencias en partidos verdes y no verdes —de un amplio espectro político. Se introduce así una tercera perspectiva que no es posible desligar de las dos anteriores, porque el concepto de interés participa del concepto de valor ya que los intereses son deseos o impulsos que mueven a los seres humanos a alcanzar tales o cuales *finés*, que al mismo tiempo están relacionado con algo que tiene valor —o son considerados como un bien. Y a la vez, participa del concepto de necesidad, porque el que un medio ambiente sano constituya una necesidad básica para la especie humana, es una *razón* para defenderlo como un interés o exigencia humana.

En cualquier caso, los intereses o exigencias ambientales constituyen un nuevo contenido del derecho ambiental y, dependiendo de cómo sean estos intereses, pueden constituir un paso más hacia un derecho que pueda garantizar un respeto de los seres humanos hacia su entorno natural. Un paso más en la concreción del contenido del

---

<sup>93</sup> M. J. Guerra, “Ecofeminismos: la sostenibilidad de la vida humana como problema” en J. Riechmann (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004, p. 232.



derecho ambiental, porque los intereses y exigencias aportan razones, un contenido que no está implícito ni en los valores, ni en las necesidades básicas.

Por un lado, los valores no contienen razones que obliguen, así, decir que un medio ambiente sano es un valor importante para la especie humana —porque, no puede constituir un valor en sí— implica orientar de algún modo la conducta humana, encaminada a lograr de diferentes modos ese valor. Sin embargo, orientar las actuaciones humanas es importante, pero no suficiente porque las orientaciones, los consejos, las recomendaciones, no comportan obligaciones, no aportan razones para actuar de un modo o de otros. Por otro lado, las necesidades básicas no pueden constituir por sí mismas razones para la acción, porque en última instancia, como se ha visto, remiten a ingredientes biológicos, físicos, fisiológicos, no siempre racionales.

Ahora bien, en el caso de que se pudiera mostrar que sí existen razones para mantener un interés ambiental, aún no estaríamos en el camino correcto, el camino iniciado en este trabajo, ofrecer desde una ética ecológica una respuesta a la crisis ambiental. Pues, habría que distinguir entre razones morales y no morales —como, por ejemplo, las razones prudenciales. Por eso, las preguntas son: ¿todos los intereses ambientales implican una obligación? O dicho de otro modo, ¿todas las exigencias ecologistas pueden concretarse en forma de norma? ¿Y cuáles de ellos pueden convertirse en obligación y norma moral? La respuesta la adelantamos, sólo si se puede mostrar que un medio ambiente sano constituye un interés universalizable. Para ello será necesario, una vez más, la ética discursiva porque facilita un procedimiento para los casos de conflicto de intereses contrapuestos y para detectar intereses generalizables.

Partiremos de la definición de Habermas de *intereses* como orientaciones básicas de las actuaciones humanas, necesarios para la reproducción y la autoconstitución de toda la especie humana. De este modo, afirmar que un medio ambiente sano constituye un interés, significa decir que sirve como una orientación básica para la actuación humana porque un medio ambiente es necesario no sólo para la reproducción de la humanidad, sino también para la autoconstitución de la humanidad. Un entorno natural adecuado es indispensable no sólo como interés vital, de supervivencia, sino también como un interés emancipatorio, porque no sólo orienta la relación de los seres humanos con la naturaleza, sino también con los demás seres humanos —como se ha venido demostrando desde el principio del trabajo al insistir que

las cuestiones de ecología son también cuestiones sociales y contienen una dimensión moral que no se puede obviar. Por eso, el medio ambiente como interés emancipatorio puede servir para una progresiva liberación de los humanos del dominio de la naturaleza, pero también del dominio de la sociedad<sup>94</sup>.

Que el medio ambiente constituye un interés es indudable por la cantidad de conflictos que existen en la actualidad en los que se incluyen demandas y expectativas con respecto al entorno natural. El medio ambiente como interés, además de moral, puede ser de tipo económico, político, social, tecnológico o propiamente ecológico. Por *interés moral* vamos a entender, todo interés racional —aquel que puede argumentarse racionalmente por los seres humanos— y todo interés generalizable —todo interés o valor que debe ser respetado siempre, porque afecta a toda la humanidad, en ese sentido, aunque no sea consciente de su interés se verá afectada, tarde o temprano, por las decisiones que se tomen al respecto.

Aunque la mayor parte de los intereses que tenemos y defendemos son subjetivos y particulares, pueden nombrarse al menos unos pocos intereses generalizables o intersubjetivos, como por ejemplo: el mencionado interés ambiental, el interés que reivindica la igualdad de todos los seres humanos (igualdad de raza, género, etc.), el que existe bajo el deseo general de paz, etc. Es cierto, que no todas las personas estarían dispuestas a defender estos intereses comunes, pero diremos que lo son porque son condiciones necesarias para un concepto de dignidad humana, tal y como hemos defendido más arriba. En los casos en los que interesa la guerra más que la paz o un medio ambiente degradado más que uno sano, es porque los muertos, la destrucción o una vida insalubre para los seres humanos constituyen meros medios para alcanzar sus fines particulares. En definitiva, diremos que interés generalizable es aquel interés común que es susceptible de *universalización*. Esto no significa que en este momento constituya un interés universal, sino universalizable. Pero esto ya nos lleva a la tarea de fundamentación, que es el objeto de los siguientes capítulos.

En resumen, averiguar si las exigencias que actualmente se tienen con respecto al medio ambiente son legítimas o no, nos ha llevado en este capítulo a analizar los derechos humanos y las condiciones esenciales para que una exigencia pudiera convertirse en derecho. La conclusión es que un medio ambiente sano puede convertirse

---

<sup>94</sup> J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986, p. 214.

en una exigencia legítima porque se trata de una exigencia de dignidad humana, una pretensión incondicional y porque su contenido es universalizable.

Sin embargo, una vez que se ha visto que tales exigencias no pueden ser concretadas en las dos primeras generaciones, se ha analizado la tercera generación y un valor como la solidaridad necesarios porque las anteriores generaciones y sus valores guías se mostraban insuficientes para garantizar problemas globales como el medio ambiente, la carrera de armamentos o el desarrollo desigual de los pueblos.

Finalmente, el resultado de este capítulo nos ha llevado a intentar dotar de contenido el derecho humano a un medio ambiente sano, entendido como un derecho de tercera generación, con el fin de que este contenido pudiera servir como una respuesta más eficaz a la actual crisis ambiental, porque decir que tenemos derecho humano a un medio ambiente sano no es suficiente. El contenido lo hemos encontrado al explicitar el medio ambiente sano como un valor, como una necesidad básica y como un interés.

Una vez concluido con el objetivo del capítulo, bien podría ser que aquí acabara el trabajo, pues la búsqueda de una ética ecológica capaz de ofrecer una respuesta adecuada a la crisis ambiental, podría acabar en la explicitación de un derecho humano a un entorno natural digno. Sin embargo, si bien defender este derecho con contenido constituye una respuesta ética a esta problemática global, se considerará que aunque necesaria, es insuficiente.

Es insuficiente especialmente, primero, porque la abstracción del lenguaje de los derechos dificulta su aplicación en terrenos de la vida cotidiana, mientras que este trabajo pretende una propuesta de ética ecológica entendida como una ética aplicada. Y segundo, porque una ética ecológica no puede limitarse a fundamentar las exigencias ecologistas en forma de derecho humano, ya que se trata de una respuesta que requiere de un marco racional más amplio de responsabilidad, un marco que habla más de obligaciones que de derechos. Pero ésa ya es una tarea del siguiente capítulo.

## Capítulo 5

### **LA DELIMITACIÓN DE LA RESPONSABILIDAD ECOLÓGICA**

Este capítulo se introduce en el terreno de la responsabilidad porque necesitamos un concepto normativo que nos permita emprender el camino hacia lo que queremos de nuestra sociedad y de nuestro entorno natural más allá de los mínimos establecidos por los derechos humanos. Como se ha mostrado, los derechos aunque necesarios no son suficientes por dos motivos. Primero en el nivel de fundamentación, porque la ética tiene que aportar razones que justifiquen las obligaciones morales. Y segundo, en el nivel de aplicación, porque tanto los derechos de la solidaridad como los que se fundamentan en la libertad o igualdad son contrafácticos, funcionan como horizontes que señalan el lugar hacia el que caminar, pero no dice mucho de cómo tomar decisiones en la vida diaria a nivel individual o colectivo, fundamentalmente porque se quedan en el plano de los derechos, pero no de las responsabilidades.

Con el fin de iniciar una ampliación del marco de ética ecológica ofrecida hasta el momento más allá de la explicitación y justificación de un derecho humano a un medio ambiente sano, este capítulo tiene por finalidad delimitar los rasgos básicos de un concepto amplio de responsabilidad ecológica. Para lograr este objetivo, se seguirán los siguientes pasos: en primer lugar, se buscarán las características esenciales de un concepto de responsabilidad amplio que pueda servir para delimitar una responsabilidad ecológica; en segundo lugar, se preguntará si para dar cuenta de nuestra responsabilidad hacia los animales no humanos y hacia otros seres vivos e inertes es necesario ampliar la comunidad moral. La respuesta surgirá de un diálogo crítico con otras teorías no antropocéntricas como el biocentrismo y el liberacionismo. Y vistas las dificultades de ambas posturas se buscarán las claves en propuestas que fundamentan nuestra responsabilidad por el medio ambiente desde una postura antropocéntrica.

## **1. Una respuesta a los desafíos del presente y del futuro**

Parafraseando a Marx podríamos decir que recorre por Europa un aire de responsabilidades. Y es que nos encontramos ante un concepto “responsabilidad” que se está haciendo omnipresente en todos los ámbitos del conocimiento y de la vida cotidiana. Hoy desde todos ellos se está exigiendo responsabilidad. Son varios los factores que pueden explicar porqué hoy se considera la responsabilidad como panacea de todos los problemas y conflictos actuales. Veamos algunos de ellos:

Gran parte de la reflexión actual surge ante problemas globales como son la crisis ecológica, la pobreza y el hambre, la droga, el terrorismo y los conflictos bélicos a lo largo y ancho del planeta, etc. Problemas globales que, en expresión de Habermas, dan como resultado un “valle de lágrimas”<sup>1</sup>. Coinciden en ser consecuencias de acciones colectivas, es decir que no dependen de un sólo factor, sino que son el resultado de actuaciones anónimas y multitudinarias. Y es precisamente en los ámbitos en los que se están dando estos desastres colectivos donde se está exigiendo, a nivel práctico, más responsabilidades y, a nivel teórico, una ampliación del concepto para incluir las *responsabilidades sociales o colectivas*.

El reto es importante, porque hasta hace bien poco el significado de responsabilidad sólo incluía la vertiente individual o personal. Y este fenómeno no sólo puede explicarse porque la actual situación internacional requiera de la colaboración de todos, sino también y especialmente por una tendencia inversa a la que se daba hasta ahora, donde era más usual trasladar las responsabilidades hacia el Estado —esperando que éste resolviera los problemas legislando más, prohibiendo más, etc. Pero como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, hoy las exigencias vienen de la propia sociedad civil; se trata de pretensiones que insisten en la responsabilidad individual, pero también en la responsabilidad de las diferentes organizaciones —como las instituciones y empresas— porque sus actuaciones tienen repercusión en el medio ambiente que es interés de todos. Y es que si se entiende que la responsabilidad se espera de los individuos porque toman decisiones susceptibles de ser correctas o incorrectas, del

---

<sup>1</sup> Cf. Habermas, J., “El valle de lágrimas de la globalización” en *Claves de Razón Práctica*, n. 138, 2003, pp. 4-10.

mismo modo, hoy desde todos los ámbitos se está exigiendo la responsabilidad de las organizaciones llamada: *responsabilidad corporativa*<sup>2</sup>.

El aumento actual de la preocupación por la responsabilidad personal, colectiva u organizacional corre pareja al aumento del poder que tiene en sus manos el ser humano y, especialmente, del poder que generan dos grandes creaciones humanas como son la ciencia y la tecnología, y el sistema económico capitalista con los cuales se ha llegado a “dominar” no sólo a la naturaleza —tanto interna como externa—, sino también a otros seres humanos. Y como el concepto *poder* siempre ha estado asociado al concepto de *responsabilidad* un aumento del primero conlleva una intensificación del segundo. En cualquier caso se suele apelar a la responsabilidad generalmente después de haber intentado solucionar el problema por otras vías. Y es que los impactos de los últimos avances en el conocimiento científico y técnico, el cada vez mayor poder de los medios de comunicación, la explotación intensiva de los recursos en el actual sistema económico o el abismo insalvable entre el Primer y el Tercer Mundo, etc. son terrenos en los que el recurso a la ciencia, al derecho o a la política se muestran insuficientes, incluso cuando se recurre al derecho internacional o a las organizaciones políticas internacionales. Y cuando éstas y otras soluciones dejan de ser efectivas suele entrar en escena el concepto de responsabilidad. Como si la simple apelación a ella significara la solución definitiva —incluso a veces como si se recurriera sin esperanza a un ente trascendental, que en tanto que trascendental es importante, pero en tanto que trascendental no es solución de este mundo.

Está claro que la magnitud y la intensidad de los cambios actuales requiere hoy de otras soluciones, por eso cuando se caracteriza la época actual siempre se reclama una serie de virtudes como la cautela, la prudencia, la autolimitación, y junto a ellas y como englobándolas a todas: la responsabilidad. Es ya un tópico afirmar que además de sufrir una crisis ecológica, una crisis económica, etc. se sufre una crisis de valores. Y también en este terreno adquiere un papel importante la responsabilidad, pues a ella se

---

<sup>2</sup> El tema de la responsabilidad empresarial es mucho más complejo de lo que se acaba de señalar. Véase a este respecto obras claves como: A. Cortina, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001; J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004; A. Cortina / J. Conill / A. Domingo / D. García-Marzá, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994; D. García-Marzá, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004; E. González Esteban (ed.), *Ética y ecología. La gestión empresarial del medio ambiente*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, 1999; D. García-Marzá / C. Ferrete / E. González, “Across the border contamination. Andorra Power Plant (Teruel): A Business Ethics Case”, *Journal of Business Ethics*, vol. 22, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 261-271.

apela con todo un significado vacío por amplio cuando se piden *criterios, cánones* para guiarnos en las complicadas sociedades actuales. Cuando así se hace el concepto sustituye la función que antaño tuvieron las instituciones de la polis o Dios; como si fuera la única tabla de salvación a la que aferrarnos.

El problema es que en ella no se puede introducir todo lo que necesitamos, es decir, no se puede crear un significado al vaivén de nuestras necesidades, porque de lo contrario nos encontraríamos con una responsabilidad que no puede ser llevada a la práctica por seres humanos concretos ni por organizaciones, porque incluye demasiadas exigencias.

Así el tema de la responsabilidad ecológica es fundamentalmente un problema ético: la razón práctica debe responsabilizarse del desafío universal lanzado por la ciencia y la técnica en forma de deterioro ambiental, desastres bélicos y los problemas de nutrición de la mayor parte del mundo. No sólo la razón práctica, también la razón técnica como dijimos en el capítulo segundo, pero especialmente la primera porque, como afirma Cortina, las ideas de progreso y los problemas que se han señalado son problemas de fines, no de medios<sup>3</sup>. Dejando de lado otras responsabilidades, nos centraremos en la ambiental, pero sin olvidar que está unida a las demás. Es decir, nuestra responsabilidad por la paz mundial o el hambre tienen el mismo fundamento porque, como se ha mostrado, también se trata de problemas ambientales.

En primer lugar, se analizarán los diferentes significados que se encuentran en el lenguaje coloquial, para desde ahí, y en segundo lugar, analizar los problemas que surgen sobre la responsabilidad ambiental con el fin de, más tarde, delimitar un posible núcleo común que permita un esbozo de definición y caracterización de nuestro concepto que pueda ser complementado con algunas propuestas éticas relevantes.

### **1.1. Reconstruir el significado a través de los usos del concepto**

Cuando se describe la crisis ecológica el resultado suele ser de tono catastrofista y bastante sombrío; desastres colectivos, impactos y degradación irreversible. Y junto a este panorama aparece la responsabilidad, como una esperanza para afrontar este

---

<sup>3</sup> Cf. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 26.

malestar actual. Sólo esta última idea puede ser beneficiosa para la ética normativa; pues la primera —el pesimismo respecto a la situación ambiental— siempre puede relativizarse<sup>4</sup>; y la segunda, porque como se vio en el capítulo anterior, el progreso humano no es el causante de la actual situación ambiental, sino determinada forma de entender el progreso humano, como ya denunciara Husserl en 1935 en la conferencia “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”<sup>5</sup>.

Será la idea de la responsabilidad como horizonte la que ocupará este capítulo, porque efectivamente necesitamos un concepto normativo de responsabilidad que nos permita emprender el camino hacia lo que queremos de nuestra sociedad y de nuestro entorno natural —justicia social y ambiental— más allá de los mínimos establecidos por los derechos humanos. Es decir, se trata de conservar este aspecto “ideal” de “idea infinita” en terminología husserliana, porque puede ser útil; pero necesitamos además de una esperanza ideal que se convierta en una premisa real, en un concepto con contenido que nos pueda servir como solución necesaria y posible a corto, medio y largo plazo. No valdrá cualquier tipo de horizonte o ideal, sólo los universalizables y, por tanto, morales. Tampoco valdrá un horizonte nítidamente trazado, porque con Habermas las únicas energías utópicas que nos pueden quedar en los tiempos que corren son las de leves pinceladas que con el tiempo los propios seres humanos irán configurando con nitidez<sup>6</sup>.

Si seguimos con el análisis del uso que se hace de este término cuando no contiene ese aspecto ideal, nos encontramos que el concepto responsabilidad es un

---

<sup>4</sup> Véase al respecto dos interesantes estudios que desmontan este panorama tan sombrío. Ambos piensan que existe más motivos para el optimismo que para el pesimismo: B. Lomborg, *El ecologista escéptico*, Espasa Calpe, Madrid, 2003; U. Beck, *Políticas ecológicas en la edad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*, El Roure, Barcelona, 1998. Sin embargo, este carácter catastrófico será el punto de partida de Hans Jonas para fundamentar su principio de responsabilidad. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1996.

<sup>5</sup> Decía entonces que la crisis de la humanidad europea estaba fundamentada en la crisis de las ciencias. Y esta venía causada por el olvido o pérdida del telos esencial a la Europa —hoy diríamos cultura occidental. Un telos que “es una idea infinita hacia la que de modo oculto tiende, por así decirlo, a desembocar el devenir espiritual global”. Hoy de modo cotidiano, diríamos que hemos perdido el norte, por eso el progreso, ideal de la ciencia y la técnica moderna se desvió de su camino hacia la idea infinita. Pero como entonces dijera Husserl: no es un problema de las ciencias, ni de la idea del progreso, sino de la unilateralización de la razón. En nuestro caso, esta denuncia de unilateralización, nos ha llevado a la propuesta de racionalidad ecológica “entera”, plurilateral. Véase E. Husserl, “La crisis de la humanidad europea y la filosofía” en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 330.

<sup>6</sup> Habermas habla de “acentos utópicos”. En cualquier caso, la idea que se quiere destacar es la importancia de que no desaparezca la dimensión utópica. Cf. Habermas, J., “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas” en *La crisis del Estado de Bienestar*, Península, Barcelona, 1988, p. 133.



término muy ambiguo pues, por una parte, se dice que los padres son responsables de los hijos en un sentido diferente a la afirmación que los científicos han de ser responsables en su trabajo —responsabilidad natural o contractual<sup>7</sup>. Por otra parte, se dice que una persona ha sido responsable como consecuencia de una acción pasada o que es responsable de las acciones que aún no ha realizado —responsabilidad prospectiva o retrospectiva<sup>8</sup>.

Además, se supone que somos responsables de las consecuencias de nuestras acciones individuales, pero son las acciones colectivas las que dañan la capa de ozono, amenazan especies en peligro de extinción o empobrece a grandes poblaciones humanas —responsabilidad individual o responsabilidad colectiva. Precisamente porque se cargan las tintas en la responsabilidad colectiva, hoy también se dice que lo somos con aquellos que tenemos muy lejos en el espacio, Tercer Mundo, o en el tiempo, generaciones futuras —responsabilidad espacial y temporal. Asimismo, se dice que las personas son responsables de las acciones intencionales, pero se exigen también responsabilidades por actuaciones no intencionadas —responsabilidad con culpa o sin culpa<sup>9</sup>.

Del mismo modo, se dice que sólo las personas son responsables porque son seres libres y racionales, pero también se afirma que las organizaciones son responsables, a pesar de carecer de estas características humanas —responsabilidad individual u organizacional. Generalmente cuando se afirma que una persona es responsable de algo se entiende, en la mayor parte de los contextos en sentido negativo, es decir, es responsable de todos los efectos perniciosos que su acción pueda generar porque se entiende que ser responsable es hacerse cargo de una acción reprehensible. Pero también es cierto que somos responsables de nuestras “buenas” acciones —responsabilidad con daño o sin daño. Y, por último, señalar la diferencia cuando “responsable” es predicado como por ejemplo *X es responsable* por lo que sucede —lo cual no es elogio ni reproche—, o acompaña al sustantivo como cuando decimos que alguien es una *persona responsable* —ahora sí implica un elogio, pues se trata de una responsabilidad por mérito. Y la lista continua: responsabilidad por omisión o acción,

---

<sup>7</sup> Cf. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit., pp.166-167.

<sup>8</sup> Cf. A. Heller, *Ética general*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, pp. 92 y ss.

<sup>9</sup> Cf. V. Camps, *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona, 1996, pp. 71 y ss.

responsabilidad objetiva o subjetiva, responsabilidad lineal o circular y un largo etcétera.

Lo importante es destacar que en la responsabilidad ecológica se dan cada una de estas variantes. Podemos decir que la humanidad es responsable con el planeta como los padres lo son con los hijos, pero también que los científicos tienen responsabilidad con las consecuencias que se derivan de sus teorías y el uso que se hagan de las tecnologías. Nos sentimos responsables como especie humana de la crisis que sufre nuestro entorno natural por las actuaciones humanas pasadas, pero a la vez lo somos porque tenemos la responsabilidad de legar un medio ambiente a las generaciones futuras para que también ellas puedan vivir una vida con dignidad. Somos responsables de lo que hemos hecho de un modo consciente, pero también de un modo inconsciente; aún cuando careciéramos de la información necesaria para conocer las repercusiones negativas de las actividades humanas, nos sentimos en la obligación de cambiar y de resarcir los daños producidos. Si se trata de echar la culpa, los primeros que vienen a la mente son las industrias con grandes chimeneas que contaminan de una forma nada encubierta la atmósfera, las empresas turísticas que destruyen poco a poco los litorales y las zonas montañosas, las grandes compañías que lentamente deforestan los pocos pulmones que le quedan a la tierra. Pero la responsabilidad ecológica también incluye la responsabilidad personal, porque la necesidad de tener más cosas, el aumento del consumo de energía o la necesidad de alimentarnos con productos en cualquier estación del año con una apariencia perfecta, o el disfrute de un ocio no siempre respetuoso con el medio ambiente, por mencionar algunas, son actuaciones que dependen de una voluntad individual.

En resumen, se pretende encontrar un significado en el uso que se hace de la palabra, y el resultado no ha aclarado el panorama, sino que se ha complicado más aún, porque el resultado del análisis de los usos muestra que los diferentes niveles se solapan y se implican la mayoría de las veces, haciendo imposible una clasificación definitiva del término.

### **1.2. El ser humano, un animal responsable**

En este apartado se pretende descubrir en el significado etimológico una clave para iniciar una definición amplia de responsabilidad ecológica. Según Mitcham<sup>10</sup>, el término es de origen relativamente reciente. Tanto el adjetivo castellano “responsable” como el nombre abstracto “responsabilidad” son posteriores a 1700. Según este autor aparece, tanto en el castellano como en el inglés y el francés, en primer lugar como adjetivo, porque como nombre abstracto no adquiere importancia hasta tiempos recientes. La raíz del término proviene del latín *respondere*, responder, prometer a cambio. Así pues, ya en el significado etimológico se insiste en una característica esencial del concepto como es el de respuesta a una acción, o reciprocidad de una actuación, significa que comporta al menos *intencionalidad* y *autonomía* del sujeto. Sus connotaciones en inglés *responsability* y francés *responsabilite* son de la época de la revolución industrial del siglo XIX y han ejercido una fuerte influencia en el castellano<sup>11</sup>. Influencia que se traduce al respetarse la unión que el concepto responsabilidad mantiene con el de poder.

Es interesante añadir a este respecto la idea de McKeon según la cual *responsabilidad* “fue introducida en el contexto político debido al resquebrajamiento del viejo orden social basado en la jerarquía y el deber y la imposibilidad de dar vida a uno nuevo, basado estrictamente en la igualdad y en el interés por uno mismo. Para hacer frente a esta crisis se desarrolló el ideal de parentesco, en el cual los individuos no sólo perseguían su interés particular, sino que trataban también de reconocer y *tomar en cuenta el interés de los demás*”<sup>12</sup>. Es decir, desde el principio el vocablo aparece con el sentido de tomar en consideración a los otros individuos, aún es pronto para sentir responsabilidades por seres no humanos o por aquellos con los que no me mueve ningún interés en particular —humanos lejanos en el espacio y en el tiempo. Estas son las ampliaciones necesarias para nuestros días. El término evolucionará con las necesidades de las sociedades modernas, y especialmente con el aumento del poder tecnológico, como afirma Hans Jonas<sup>13</sup>.

En definitiva, el significado etimológico, al menos, nos ha garantizado que el sujeto responsable es aquel ser capaz de responder. Para atender más detenidamente este

---

<sup>10</sup> Cf. C. Mitcham, *¿Qué es filosofía de la tecnología?*, Antropos, Barcelona, 1989, p. 131.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 132.

<sup>12</sup> Citado en C. Mitcham, *¿Qué es filosofía de la tecnología?*, op. cit., p. 169.

<sup>13</sup> Cf. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit., p. 32.

aspecto recurriremos a la distinción fundamental de Zubiri entre *moral como estructura* y *moral como contenido* que Aranguren sitúa a la base de la ética<sup>14</sup>. Reconoce Aranguren ser deudor de Zubiri que como discípulo de Ortega y Gasset sostenía que el ser humano es necesariamente libre, es decir, es “libre a la fuerza”. Zubiri continúa con esta tesis cuando contrapone el comportamiento animal y el comportamiento humano. En el animal se produce un “ajustamiento” perfecto con su medio, porque sus propias capacidades biológicas determinan la respuesta o las respuestas más convenientes<sup>15</sup>.

Este carácter formal de este ajustamiento —o justeza en terminología de Zubiri— no se puede encontrar siempre en los seres humanos. En estos, como afirma Aranguren siguiendo el hilo de la anterior idea, también se da un “ajustamiento” con su entorno, pero ya no es tan perfecto, tan adecuado, porque carece de estímulos; por tanto, es libre de ellos para responder con tal justeza a la situación que le rodea.

Al animal le está dado este ajustamiento, mientras que el ser humano tiene que *hacer este a-justamiento*, o dicho en otras palabras, tiene que justificar sus actos, responder de ellos. Porque frente al animal, el ser humano además de tener libertad de no tener que responder unívocamente, tiene la libertad para preferir en vista de algo. Esto convierte a los estímulos en instancias y recursos, es decir, en “posibilidades”; pero preferir entre posibilidades obliga a justificar los actos que hace.

Según Aranguren hay dos formas de entender esta justificación. La primera es la justificación como *ajustamiento*. Esta primera dimensión de la libertad hace referencia a lo que Zubiri denomina, *moral como estructura*. Es un modo de ajustarse al medio que trata de ser coherente con el medio, responder de forma justa con el medio. Obliga al ser humano a “hacerse cargo” de la situación, a considerar la realidad y las cosas, no meramente como estímulos como ocurre en los animales.

Pero justificación también puede entenderse como *justicia*. La segunda dimensión de la libertad del ser humano hace referencia a que éste puede responder al medio de otra forma, no ajustándose a la realidad, a la situación, sino a una norma y entonces es cuando hablamos, con Zubiri, de la *moral como contenido*. Para la tarea que llevamos entre manos, interesa esta distinción, pero también la siguiente tesis:

“... de las dos dimensiones de la moral, la moral como contenido se monta sobre la moral como estructura y no puede darse sin ella. Precisamente porque al hombre no le

---

<sup>14</sup> Cf. J. L. L. Aranguren, *Ética*, Alianza, Madrid, 1981, especialmente capítulo 7, pp. 47 y ss.

<sup>15</sup> Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 346 y ss.

es dado por naturaleza el ajustamiento a la realidad, sino que tiene que hacerlo por sí mismo, cobra sentido demandarle que lo haga, no arbitrariamente o subjetivamente, sino conforme a determinadas normas, conforme a determinados sistemas de preferencias”<sup>16</sup>.

En mi opinión, es interesante incorporar esta idea al significado de responsabilidad ecológica, porque ser responsable es ser capaz de responder, de hacerse cargo de la situación ambiental esté como esté, incluso aunque no sea como consecuencia de nuestras actuaciones individuales y esto tiene que ver con la respuesta que le demos a todos los problemas ambientales que nos salgan al paso, con los que nos encontramos actualmente por actuaciones pasadas, con las que generamos con las presentes y si incorporamos el ingrediente “ideal” o el punto de vista moral, con las que previsiblemente se enfrentarán las generaciones futuras. Hacerse cargo desde todas las dimensiones del problema, que son muchas, pues se trata de cada uno de los ámbitos donde el ser humano tiene poder; porque la responsabilidad ecológica consiste precisamente en el punto de vista moral del poder de intervenir en la naturaleza. Se trataría entonces de convertir cada una de esas dimensiones en *posibilidades* con las que ajustarse, en forma de justicia, con el medio.

Será necesario también incorporar al significado la idea de responder con buenas razones ante uno mismo, pero también ante toda la humanidad a la que le afectan, con mayor o menor medida, nuestras decisiones y acciones de consumo<sup>17</sup>. Puesto que nuestra forma de ajustarnos al medio no es natural, tenemos la necesidad de responder ante lo que hacemos y, por supuesto, lo que no hacemos. De ahí la necesidad de fundamentar, dar razones de las normas que expliciten qué actuaciones son moralmente responsables y cuáles no.

De esta forma, en resumen, nos acercamos a la idea de que el ser humano es, pues, constitutivamente un ser responsable, que se reconoce a sí mismo y a los demás humanos como responsables<sup>18</sup>. Y eso nos llevará a buscar una ética ecológica que además de aportar buenas razones, reconozca que todos somos responsables, que todos tenemos capacidad de responder y de aportar de un modo discursivo estas razones.

Como conclusión, no podemos afirmar que tenemos totalmente delimitado el significado del concepto de responsabilidad, pero sí que tiene implícita una riqueza de

---

<sup>16</sup> J. L. L. Aranguren, *Ética*, op. cit., p. 50.

<sup>17</sup> Cf. A. Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002.

<sup>18</sup> Cf. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 204.

significados que no se podrá despreciar. Todas las palabras son portadoras de la experiencia histórica, y la que nos ocupa lo es especialmente, será necesario por tanto recuperar toda la sabiduría implícita acumulada. Y plantearnos desde allí las siguientes cuestiones: ¿Quién es el sujeto responsable en el tema ambiental?, ¿Cuál es el objeto de la responsabilidad?, ¿Cuánta responsabilidad? Y como resultado de la ampliación de la responsabilidad ¿es necesario ampliar la comunidad moral?

### **1.3. Claves de la responsabilidad ecológica**

A Passmore le corresponde el mérito de haber sido uno de los primeros en 1974, en levantar la voz de alarma sobre la importancia de repensar la responsabilidad del hombre frente a la naturaleza. Denunciaba entonces lo que luego iba a ser la tónica en muchos discursos ecologistas: una tendencia a introducir la religión en el tema de la ecología<sup>19</sup>. El error de estas posturas, entonces sólo emergentes y hoy toda una realidad, denominadas ecocentristas o biocentristas es identificar una determinada concepción del ser humano con toda la cultura occidental; pues la codicia, la ignorancia, la miopía, el fanatismo no son invenciones occidentales. Entiende que hay que replantear nuevas responsabilidades frente a la naturaleza, pero sin plantear una nueva ética, porque no es necesario una manera diferente de analizar e interrelacionan conceptos éticos como lo *bueno* o lo *recto*<sup>20</sup>. Se trata de buscar nuestra responsabilidad ante la naturaleza no humana sin caer en misticismos o esencialismos para ello, como él propone, se trataría de hacer un esfuerzo conjunto entre científicos, tecnólogos, economistas, hombres de Estado y administradores, y no sólo de filósofos<sup>21</sup>.

Hoy uno de los temas principales de la discusión en ética ecológica sigue siendo cómo delimitar nuestras responsabilidades hacia los seres no humanos y la naturaleza en general. Para responder a esta cuestión nos preguntaremos previamente por el sujeto de la responsabilidad ecológica para, después, abordar el objeto de esta responsabilidad amplia.

---

<sup>19</sup> Cf. J. Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza Universidad, Madrid, 1978, p. 200.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pp. 197-198.

Es necesaria hacerse la pregunta por el *sujeto de la responsabilidad ambiental* porque la situación actual ha evidenciado la necesidad de repensar y ampliar quiénes son los responsables de las catástrofes ecológicas. Para que se pueda hablar de responsabilidad es necesario que se den los siguientes factores: la autonomía, la intencionalidad, la racionalidad y la capacidad o el poder.

Desde Kant, el presupuesto necesario para la vida moral es la definición de la persona como el sujeto cuyas acciones son responsables. Por eso, en ética se dice que sólo el ser humano es responsable porque es el único ser que es autónomo, racional y capaz de acciones con intencionalidad. Porque ser *autónomo* es ser capaz de elegir, de perseguir sus objetivos, de cometer errores y, por supuesto, de asumir las consecuencias. Pero no es responsable de todo cuanto hace, solamente de aquellas acciones *con intencionalidad*, en aquellas actuaciones en las que es susceptible de elegir con intencionalidad, por lo que parte de la responsabilidad de una actuación ha de buscarse en los motivos, porque de ella se habrán derivado las consecuencias de la que uno es responsable. Como también se dice que sólo es responsable de sus acciones si es adulto, porque entendemos que es entonces cuando se pueden tomar decisiones *racionales*.

Efectivamente para contestar a la pregunta de quiénes son responsables, la primera respuesta es que lo son aquellos seres o entidades que son *autónomos*, es decir, que son capaces de elegir y tomar decisiones con repercusiones en el entorno natural. Sin embargo, hemos de ir más allá de reclamar responsabilidades sólo para las acciones *intencionales*, porque los desastres colectivos han sido el resultado de acciones colectivas la mayor parte de ellas de carácter no intencional. Además, necesitamos una responsabilidad ecológica que no siempre vaya unida a acciones con daños con intencionalidad o no —en este caso sería más fácil determinar quién es el sujeto de la responsabilidad—; pues se requiere también responsabilidad de un hecho no cometido o responsabilidad retrospectiva. ¿Quién sino se haría cargo de los desastres ambientales del pasado?

La *racionalidad* es una característica inherente a la libertad, y en ese sentido conviene esencialmente a un concepto amplio de responsabilidad, pero hay que tomar en consideración que en el tema ambiental, donde la mayor parte de las veces se habla de asumir responsabilidades en el sentido de resarcir daños por hechos ilícitos, la

responsabilidad también ha de entenderse en el sentido de causar perjuicios originados incluso por una actividad lícita o legal. Esto es lo que se llama responsabilidad objetiva o responsabilidad de perjuicios originado por una actividad lícita<sup>22</sup>.

Hemos visto al analizar el significado histórico del concepto, que el *poder* se convertía en el factor más íntimamente relacionado con el de responsabilidad. De hecho el término se ha asociado siempre al poder que tienen y que ejercen tanto el conocimiento científico-tecnológico como el económico-empresarial. Y la exigencia de que estos ámbitos asuman más responsabilidades se fundamenta precisamente en que son ámbitos que generan poder, por ello han de asumir más responsabilidades. Pero, por otro lado, para la responsabilidad ecológica se necesita también al sujeto responsable individual, el ciudadano de a pie, que en principio no tiene una capacidad potencial tan grande como la ciencia o la técnica, pero que ha de asumir su responsabilidad a la hora de hacer uso de las ventajas del conocimiento científico o del poder de consumo que nos ofrece las economías capitalistas de las sociedades occidentales.

Y otra consideración que conviene ampliar es que así como decimos que los padres son responsables de sus hijos porque tienen una estrecha relación y porque media entre ellos algún tipo de *autoridad*; es decir, precisamente por el hecho de que los padres tienen autoridad sobre los pequeños, por ello son responsables de las acciones de estos<sup>23</sup>. Este factor será necesario tomarlo en cuenta, aunque no será suficiente porque si ponemos como requisito una determinada relación autoridad fundamentada en una cierta relación, será difícil garantizar nuestra responsabilidad hacia el entorno natural del Tercer Mundo o de las generaciones futuras.

En definitiva, vemos que el concepto de responsabilidad se mueve en la tensión de los conceptos relacionados y sus opuestos, hecho que va a dificultar todavía más el análisis de su significado, pues no es una relación sin complicaciones.

Contestar a la pregunta por el sujeto también implica contestar si sólo las personas responsables en tanto que tienen intencionalidad o también las organizaciones. Con esta cuestión seguimos dentro del ámbito del sujeto de la responsabilidad, pero no nos referimos a la cantidad, es decir, al número de personas, sino a una organización — empresa o institución— que actúa después de tomar decisiones libres, racionales, de

---

<sup>22</sup> Cf. M. Hinojo Rojas, *Perspectiva actual de la responsabilidad objetiva en derecho internacional público*, Cuaderno de Derecho Internacional, n. 6, Universidad de Córdoba, 1994, p. 15.

<sup>23</sup> Cf. A. Heller, *Ética general*, op. cit., pp. 89 y ss.



carácter intencional y que sus actuaciones tienen como resultado una serie de repercusiones en el medio ambiente. En el derecho a este tipo de entidades se les denomina personas jurídicas y se les trata, como a las personas naturales, en tanto que sujetos responsables.

Para dar una respuesta a la crisis ecológica también es necesario que las actuaciones libres y voluntarias de entidades que no son personas no queden sin sanción, para que puedan asumir la responsabilidad de las decisiones incorrectas<sup>24</sup>. Y es que las instituciones y las empresas son organizaciones socioeconómicas que también tienen una responsabilidad moral para con la sociedad y, por tanto, con el medio ambiente. Las empresas toman decisiones que son susceptibles de ser calificadas de justas o injustas, de correctas o incorrectas; en este sentido se dice que las empresas toman decisiones morales, se mueven en el ámbito de la moralidad o la inmoralidad, pero nunca de la amoralidad. No quiere decir esto que la responsabilidad de los individuos se diluya en la del conjunto de la empresa, sino que la ética no es sólo individual, sino también corporativa y comunitaria<sup>25</sup>.

En resumen, el sujeto de la responsabilidad ecológica serán las personas individuales o las instituciones capaces de realizar una elección entre diferentes posibilidades y con ella un determinado ajuste a la realidad. Responsabilidad implica autonomía, intencionalidad, racionalidad y la posibilidad de ejercer un determinado poder y con respecto al medio ambiente, tanto las personas como las instituciones pueden elegir entre diferentes actuaciones con repercusión positivas o negativas en el medio ambiente.

Si antes se ha preguntado por el sujeto de la responsabilidad o agentes responsables —una persona natural o jurídica, o una institución—, ahora es el momento de preguntar por el *objeto de la responsabilidad ecológica*. Si tener responsabilidad es ser capaz de responder ante determinadas situaciones, otra cuestión es de qué realidad hay que responder, es decir, cuál es la situación de la que se plantea la responsabilidad.

---

<sup>24</sup> Especialmente interesante el artículo de K. E. Goodpaster / J. B. Matthews, ¿Pueden tener conciencia moral las empresas? *Business Review*, 4º trimestre, 1982, Harvard Deusto. En él se defiende la importancia de asociar la responsabilidad no sólo a la idea de conciencia individual, sino también a las organizaciones pues como las personas tienen la obligación de cumplir las normas, de responder de sus propios actos y la obligación de comportarse responsablemente.

<sup>25</sup> Cf. A. Cortina / J. Conill / A. Domingo / D. García-Marzá, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, op. cit., p. 81; D. García-Marzá, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, op. cit., especialmente capítulo 9.

El tema es importante porque para la responsabilidad ecológica que necesitamos no basta responder de nuestras actuaciones intencionadas, sino también de las no actuaciones, que en material ambiental causan tantos perjuicios como la acción voluntaria. La referencia no sólo es a la responsabilidad por omisión presente en muchas obligaciones contractuales —en las que se castiga tanto la acción como la inacción—; sino en aquellas situaciones en las que se trata de asumir la responsabilidad de lo que no se ha hecho para evitar la situación y en las que no se puede alegar desconocimiento de causa o la ignorancia de los efectos de la no actuación —como pueda darse en el caso de la responsabilidad moral de no salvar de ahogarse a una persona, cuando no se sabe nadar o en condiciones que pueden poner en peligro también otras vidas. Una responsabilidad parecida es la que tenemos con las generaciones futuras, de ellas todos tenemos responsabilidad en este sentido, aunque no se tiene información de lo que ellos pueden valorar, ni conocimiento de sus intereses y necesidades particulares.

Esta la idea que hay tras la distinción de Agnes Heller entre responsabilidad retrospectiva o prospectiva<sup>26</sup>. Mientras la primera responde de lo que hemos hecho, la prospectiva significa “estar a cargo de”. Y digamos que con respecto a los seres humanos que están por venir, su medio ambiente, depende, hoy por hoy, de las actuaciones y decisiones que hagamos para resolver la responsabilidad retrospectiva, pero también la que se dirige al futuro. Es decir, se trata de una especie de responsabilidad natural que frente a la contractual no elegimos tener, que no podemos evitar tener. Es la propia exigencia histórica la instancia que nos obliga a ser responsables de los que están por venir. Esto convertiría la responsabilidad hacia el futuro no en una responsabilidad lineal como la tradicional, sino en circular, pues nos corresponde en cada momento pensar cómo hacernos cargo de esa responsabilidad. Volveremos más adelante sobre la responsabilidad hacia las generaciones futuras.

De nuestra responsabilidad ante las generaciones futuras deriva la pregunta de dónde surge esa responsabilidad, quién o qué me hace responsable de ellas. A mi juicio, para contestar a esta cuestión es necesario que la ética contemporánea ofrezca criterios claros, es decir, razones de porqué somos responsables de acciones no intencionales, acciones por omisión, actuaciones irresponsables de nuestros antepasados o ante personas que no conocemos porque están lejos en el espacio o lejos en el tiempo.

---

<sup>26</sup> Cf. A. Heller, *Ética general*, op. cit. Ver especialmente capítulo cuarto.

Porque la cuestión no se resuelve con cumplir siempre con el deber, primero, porque el deber no siempre está claro en una sociedad como la nuestra y, segundo, porque la persona que cumple siempre con “su deber”, pase lo que pase, es la persona que no siempre está atenta a las circunstancias, a las consecuencias de sus acciones, frente a la persona responsable que es aquella que toma todo en consideración<sup>27</sup>. Por eso, es tan importante en la responsabilidad ecológica la racionalidad prudencial, la estratégica, además de la puramente axiológica.

No se trata de tener un código inamovible de normas, sino adecuarse, es decir, responder a la situaciones. Pero para hacerlo correctamente necesitamos criterios de actuación, que sirvan de guía que nos diga cuándo se es responsable de una acción o de una decisión. Precisamente se dice que una persona es irresponsable cuando no tiene criterio, no tiene juicio para discernir las consecuencias de la acción, cuando no tiene madurez racional por edad o por estado. Por tanto, la responsabilidad tendrá que ver con un criterio, canon o patrón de medida. Para contestar a esta cuestión es necesario recurrir a la ética, como veremos en los siguientes apartados.

Lo que pueda ser objeto de nuestra responsabilidad medioambiental es convierte también en una cuestión de grado, porque la responsabilidad depende no sólo del daño que se ha producido, sino también del poder que se tiene para ejercerlo y para resarcirlo. Y es que unos tienen más obligaciones que otros, por tanto, más responsabilidades que otros. Porque todas las voluntades son libres, pero unas son más libres que otras. El grado de *responsabilidad* es un tema importante, porque no podemos ser responsable por todo y de todo, lo que nos llevaría a ser responsable por nada y de nada. Por eso, son necesarios grados y niveles en la responsabilidad. A este respecto, Apel distingue tres niveles de posibles consecuencias a las que le correspondería tres niveles de responsabilidad: una macroesfera, una mesoesfera y una microesfera<sup>28</sup>. De este autor y de su propuesta de responsabilidad se hablará en el capítulo siguiente.

En conclusión, un repaso por las diferentes aproximaciones al concepto de responsabilidad, permite concluir que para poder hablar de responsabilidad ambiental o ecológica es necesario al menos un concepto que sirva como una respuesta a la situación

---

<sup>27</sup> Cf. C. Mitcham, *¿Qué es filosofía de la tecnología?*, Antropos, Barcelona, 1989, p. 173.

<sup>28</sup> Cf. K. O. Apel, “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia” en K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, Taurus, Madrid, 1985, p. 343.

de crisis actual, una respuesta con justicia, no ajustándose a la realidad circundante, sino a una norma que previamente ha diseñado la razón. Que contenga un componente ideal o punto de vista moral para poder intervenir en la naturaleza. Que incorpore y tome en cuenta el interés de los demás y pueda hacerse cargo de la situación ambiental; incluso aunque no exista con las generaciones futuras una relación de reciprocidad. En definitiva, una responsabilidad de todos y hacia todos (humanos y no humanos) y de todo lo ambiental, porque los temas ambientales abarcan más que los puramente naturales (cuestiones de hambre, de guerras, de inseguridad, de género, etc.)

En el siguiente apartado, se hará una aproximación a un concepto de responsabilidad, de los más completos que existen en el pensamiento actual: el principio de responsabilidad de Hans Jonas.

#### **1.4. El principio de responsabilidad de Hans Jonas**

El principio de responsabilidad de Hans Jonas es, desde que publicara su libro con este título, una referencia insoslayable en el ámbito de la ética ecológica y de la responsabilidad en general. Sin embargo, y a pesar de encontrar en su pensamiento claves para continuar delimitando en el horizonte de responsabilidad ecológica que se está buscando, también se encontrarán problemas que nos obligarán a continuar la búsqueda y a indagar en otras propuestas.

La tesis de Jonas es que la responsabilidad como categoría central de la teoría ética es relativamente reciente porque va unida al crecimiento del saber y del poder en la acción política, social y científico-tecnológica de las sociedades modernas. Antes la ética no tenía necesidad de incluir en la conciencia humana la previsión del futuro lejano, o las consecuencias indirectas de nuestras actuaciones en el planeta. La ética se concentraba en la cualidad moral del *acto momentáneo* mismo y tomaba en cuenta el derecho del prójimo, que con *nosotros convivía*. Su propuesta es una revisión de la teoría ética para incluir un concepto amplio de responsabilidad acorde a la magnitud espacial y temporal, el carácter acumulativo y el alcance irreversible de nuestras actuaciones que afectan al futuro de la especie humana y de la vida en la naturaleza.

Explica Jonas que en las sociedades premodernas, la naturaleza era considerada “algo duradero, permanente, sometido a ciertos cambios y ciclos pero capaz de curar sin

dificultad las pequeñas heridas hechas por el ser humano. En las éticas de antes, la responsabilidad humana para con la naturaleza era muy limitada, porque las éticas compartían las siguientes premisas: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del humano y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado”<sup>29</sup>.

Sin embargo, en los tiempos que corren ninguna de estas a premisas, a su juicio, son válidas porque: 1) Ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana, y como la ética se ocupa de las acciones, es lógico que si se produce un cambio en las acciones, debe haber un cambio en la ética. 2) Además se ha ampliado materialmente el ámbito de los casos a los que han de aplicarse las reglas válidas de comportamiento y ya no es posible determinar claramente una vida buena para el ser humano. 3) Y, fundamentalmente porque la naturaleza cualitativamente de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista hasta ahora. Antes, nuestro trato con el mundo extrahumano era éticamente neutra, ahora no puede seguir siéndolo, en vistas a la crisis ecológica. Todo ello coloca a la responsabilidad en el centro de la ética y hace que ésta tenga que mirar más allá de la praxis inmediatamente humana lo que obliga, según el filósofo alemán, a que incorpore la naturaleza como un *novum* sobre el cual reflexionar<sup>30</sup>.

Para Jonas el antropocentrismo estaba plenamente justificado en las éticas de antes donde lo único relevante era el trato directo del humano con el humano, incluido el trato consigo mismo. En estas éticas la consideración del bien y del mal residía en las cercanías del acto, bien en la praxis misma, bien en su alcance inmediato —limitación a la proximidad espacial, pero también a una planificación cercana en el tiempo. Por eso, a su juicio, las éticas de ahora deben reconsiderar este antropocentrismo. Sin embargo, a pesar de cuestionar el antropocentrismo y de aceptar que la naturaleza tiene valores

---

<sup>29</sup> H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit., p. 23. Para un análisis detenido del principio de responsabilidad de Hans Jonas véase: J. M. García Gómez-Heras, “Entre la “curiosidad” y el “temor”. ¿Puede fundamentarse una ética medioambiental sobre estados de ánimo emocionales?” en J. M. García Gómez-Heras / C. Velayos Castelo (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 19-42; J. M. García Gómez-Heras, “El incremento de responsabilidad en la ética medioambiental” en *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, Universitat Jaume I, n. 4, 2004, pp. 79-93.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 33.

porque incluye fines o metas —tanto la naturaleza humana, como y el mundo físico, su propuesta no es ni un antropocentrismo claro, ni un biocentrismo en sentido estricto<sup>31</sup>.

Por una parte, acepta que el antropocentrismo es irrenunciable, como muestran sus palabras: “En la medida en que es el destino del hombre, en su dependencia del estado de la naturaleza, el referente último que hace del interés en la conservación de ésta un interés moral, también aquí ha de conservarse la orientación antropocéntrica de toda la ética clásica”<sup>32</sup>. Además reconoce que en caso de conflicto de fines entre el ser humano y la naturaleza debe existir prioridad del primero sobre el segundo, porque a su juicio, la dignidad humana es mayor que la dignidad de la naturaleza.

Pero, por otra parte, se aleja del antropocentrismo cuando acepta que no sólo los seres humanos somos seres con dignidad, sino también la naturaleza. Es decir, amplía la comunidad hasta incluir el mundo físico en el universo moral. Un problema añadido es aceptar el argumento de la dignidad de la naturaleza para defender nuestra responsabilidad para con ella. Y es que para justificar tal tesis, tiene que buscar la fundamentación en última instancia a la religión y a Dios<sup>33</sup>. El problema de este tipo de justificación, para una ética ecológica con pretensión universalista como la que aquí se persigue, es que la fundamentación en instancias religiosas impide un concepto de responsabilidad ecológica que quiere ser universalizable.

Aún así, en mi opinión, lo más interesante de su propuesta es la insistencia en la necesidad de una ampliación del marco de la ética, como se acaba de ver, y que el ser humano sí tiene responsabilidades ecológicas, aunque las razones que aduce no alcanzan la necesaria universalidad pretendida en este trabajo.

En su teoría de la responsabilidad distingue entre la responsabilidad como imputación causal de actos cometidos —propia del derecho penal y civil— y la responsabilidad por lo que se ha de hacer, que se tiene que entender como *el deber del poder*<sup>34</sup>. Es este segundo tipo de responsabilidad orientada al futuro al que se refiere Jonas, al hecho de que soy responsable de algo que está fuera de mí, fuera de mí

---

<sup>31</sup> El punto de partida de su argumentación es un axioma ontológico como es la tesis de la superioridad del fin en sí sobre la ausencia de fin. *Ibíd.*, p. 146. En otra obra, vuelve a insistir en esta idea de que todos los seres vivos son fines en sí mismo: H. Jonas, *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 36. Para argumentación no antropocéntrica ver en esta obra pp. 35-36.

<sup>32</sup> H. Jonas, *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, op. cit., p. 33.

<sup>33</sup> Cf. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit., p. 84.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, pp. 161 y ss.

*control*, pero que incluye mi *obligación* para con ellos. Se trata de una relación no recíproca parecida a la responsabilidad que existe entre padres e hijos. Constituye una responsabilidad natural, instituida por la naturaleza, que no depende de un asentimiento anterior, una responsabilidad global, irrevocable e irrevocable. Pero también tiene algo en común con la responsabilidad política, aunque ésta es autoelegida, aspira al poder para tener responsabilidad y aspira al poder para el fin de la responsabilidad suprema. Lo que le interesa a Jonas de estos dos tipos de responsabilidad, la natural y la política, son los siguientes aspectos que les convierte en *arquetipos de toda responsabilidad*. 1) La totalidad de tales responsabilidades abarcan el ser total de sus objetos, o sea, todos sus aspectos desde la existencia hasta los intereses más elevados; 2) Su continuidad, ya que no se puede suspender su ejercicio; 3) Y la propia apertura hacia el futuro del sujeto del que se es responsable<sup>35</sup>.

Esta característica hace concluir a Jonas que la capacidad de responsabilidad es la condición suficiente de su facticidad.

“Tener de facto alguna responsabilidad por alguien alguna vez (lo que no significa ejercerla y ni siquiera sentirla) es algo que pertenece tan indisociablemente al ser del hombre como que éste es en general capaz de responsabilidad; tan indisociablemente, en efecto, como que el humano es un ser que hable y por eso hay que incorporarlo a su definición, si es que uno se dedica a negocios tan dudosas”<sup>36</sup>.

Es decir, los seres humanos no podemos quitarnos esta responsabilidad, nos corresponde por el simple hecho de existir, por eso hay que incluirlo en su esencia. Por esencia tenemos el papel de fiduciarios; y por esencia tenemos que asumir tal responsabilidad causada porque el actual desarrollo de la tecnología amenaza la esencia del ser humano —mediante manipulaciones genéticas, pero también porque ha afectado al entorno natural del ser humano. Esta nueva responsabilidad la concreta con dos mandamientos: mantener la humanidad —un deber para con la existencia—, pero también garantizar que vivan bien, pues vivir humanamente no es vivir de cualquier modo —deber para con su esencia. Es decir, hemos de velar no por el derecho de los humanos futuros, sino por su deber, por su deber de conformar una auténtica humanidad —el derecho se derivaría de este deber. Que el *primer* imperativo sea que exista una humanidad, significa primero que todos los demás deben de subordinarse a éste, pero

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, pp. 170 y ss.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 173.

también que no nos hace responsables de los humanos futuros, sino de la idea de humano, una idea que exige materializarse.

¿Cómo ha de entenderse este primer imperativo para el planteamiento de una responsabilidad ecológica? Se plantea esta cuestión porque en principio nos podría llevar a entender que la humanidad está por encima de la naturaleza. Jonas piensa que no, que el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los humanos, pero que en él está contenido el futuro de la naturaleza como una *conditio sine qua non*. Es decir, el futuro de la naturaleza es ahora una responsabilidad metafísica porque el humano se ha convertido no sólo en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera. No podemos separar el futuro de la humanidad, del futuro de la naturaleza porque "el interés del humano coincide con el del resto de lo vivo en cuanto es su morada terrena, podemos contemplar ambos deberes como uno sólo bajo la idea del deber para con el hombre —que incluye el deber con el futuro de la naturaleza—, sin por ello caer en el reduccionismo antropocentrista."<sup>37</sup> Si no respetamos este principio, sigue Jonas, estaríamos deshumanizando al propio ser humano, "atrofiando de su esencia". En definitiva, para Jonas el deber para con el humano incluye el deber para con la naturaleza, porque es la condición de su propia existencia y porque, además, constituye un elemento de su perfección existencial.

Así Jonas anuncia el imperativo que fundamenta la responsabilidad ecológica de cuatro modos<sup>38</sup>:

- "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra" (expresado positivamente)
- "Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida" (expresado negativamente)
- "No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad de la Tierra" (expresado negativamente)
- "Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre" (expresado positivamente)

Mientras el primero hace referencia a una vida humana más auténtica, el segundo insiste en el futuro, el tercero se refiere a la continuidad indefinida de la humanidad de la Tierra, con lo que presupone el mandamiento implícitamente y el cuarto a la futura integridad del hombre. Se puede observar como el horizonte

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 227.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 40.



significativo de la responsabilidad viene marcado más por el futuro indeterminado que por el espacio contemporáneo de la acción. Se trata de un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad. La ética, por tanto, tiene que estar orientada al futuro, pues es labor suya proteger el futuro de nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones presentes. Y en eso consiste para Jonas la tarea de la ética contemporánea: plantear unas normas de conducta que estén fundamentados en la importancia del futuro, en la aceptación de una esencia en el ser humano — humanidad— y de una teoría de los valores que incluya los valores de la naturaleza, pues a su juicio “no se puede continuar hablando de una naturaleza “libre de valores.””<sup>39</sup> Jonas nos presenta la imagen de una naturaleza vulnerable sometida a la intervención técnica del humano.

Sin embargo, aunque el principio formal de responsabilidad de Jonas es fundamental tomarlo en consideración para una ética ecológica que quiera asumir la responsabilidad como categoría clave, en mi opinión, a la hora de su fundamentación conlleva problemas que conviene explicitar. Veamos en qué consisten.

En primer lugar, y aunque el propio filósofo aclara que se trata de un principio de esperanza porque presupone la posibilidad de hacer algo y apuesta por hacer ese algo, a mi juicio, dentro de él domina el temor, pues aconseja a la acción por temor al objeto de la responsabilidad. Un temor que, desde su punto de vista, es fundado porque “sólo la previsible desfiguración del hombre nos ayuda a alcanzar aquel concepto de hombre que ha de ser preservado de tales peligros.”<sup>40</sup> A esta idea la denomina “heurística del temor” y la considera necesaria porque lo que aquí está en juego es no sólo la suerte del ser humano, sino también la integridad de su esencia, por eso en su opinión, la ética, que tiene la tarea de custodiar ambas, habrá de ser trascendiendo la ética de la prudencia, una ética del respeto. A mi parecer, al margen de que es innecesario para mover a la acción respetuosa con el medio ambiente tener miedo, es difícil entender que el miedo pueda con sus palabras: “ser el mejor sustituto de la auténtica virtud y sabiduría. Sólo el miedo a profanar lo sagrado es independiente de los cálculos del temor a las consecuencias y del consuelo que proporciona la incertidumbre de saberlas lejanas”<sup>41</sup>. Basarse en la cuestión de fatalidad, en el peligro, puede ser

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 139.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pp. 58-59.

contraproducente, porque algunas décadas después de que Jonas escribiera este libro, se ha descubierto que algunos informes ambientales eran demasiado alarmistas, y que otros esconden intereses, como se ha analizado en los capítulos anteriores. Y porque su apuesta por una ética de la conservación, de la custodia y de la preservación implica una renuncia, como él mismo afirma por el progreso<sup>42</sup>.

El segundo problema lo encontraríamos en el tema de los valores. No es necesario para esgrimir responsabilidades morales frente a los restantes seres vivos e inertes admitir que la naturaleza tiene valor en sí o tiene dignidad. Desde Kant, solamente los seres humanos tienen dignidad y no precio. En mi opinión, negar que la naturaleza tenga dignidad, no significa que tenga precio —lo que implicaría que la naturaleza y el resto de los seres no humanos sólo tienen un valor instrumental al servicio total del ser humano. Tampoco es necesario que la ética recurra a la metafísica para garantizar el respeto al medio ambiente<sup>43</sup>. En mi opinión, se puede descubrir un principio lo suficientemente formal para poder ser universalizable, que incluya las necesidades y los intereses de las generaciones futuras sin dejar de considerar las actuales y sin recurrir a ideas ontológicas. El problema es que lo que se obtiene de su principio moral no es un bien moral, sino un bien metafísico, casi teológico —aunque el fundamento no lo encuentre en la religión, sino en la razón humana.

El último problema, lo expone Adela Cortina, que afirma que Jonas propone desplazar el punto de vista moral desde las relaciones simétricas de justicia a las asimétricas de *responsabilidad*<sup>44</sup>. El riesgo es olvidarse precisamente del punto de partida que es garantizar los intereses y necesidades de toda la humanidad. Porque el *todos* está en un criterio de justicia, no en la responsabilidad exclusivamente. Pero además, ella encuentra otro error en la argumentación: del hecho de que el ser humano tenga el poder de proteger al resto de la humanidad, no se puede fundar racionalmente que tenga el deber de ejercer tal poder. Ese fundamento racional de asumir la

---

<sup>42</sup> Cf. B. Lomborg, *El ecologista escéptico*, op. cit. En este libro el autor denuncia detalladamente la exageración de los informes ambientales, tanto de los que provienen de los movimientos ecologistas, como los informes derivados de organizaciones estatales e internacionales. El autor que dice ser un ex-miembro de Greenpeace, pretende disminuir lo que se entiende por crisis ecológica. Como resultado de la publicación de este libro, se ha generado toda una polémica respecto a si son veraces o no las denuncias que hace. Los responsables de Greenpeace advierten en su página la mentira de que alguna vez formara parte de su organización y en su página web muestran la otra cara de los datos que analiza Lomborg. Para la polémica ver la página: [www. Greenpeace.es](http://www.Greenpeace.es). Para Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit., p. 230.

<sup>43</sup> Como afirma el autor en *Ibíd.*, p. 16.

<sup>44</sup> A. Cortina, “Ecologismo y derechos de los pueblos”, *Claves de Razón práctica*, 8, 1990, p. 29.

responsabilidad por tales consecuencias, sólo se puede encontrar, a su juicio, en el reconocimiento de los derechos iguales de todos los seres con competencia comunicativa.<sup>45</sup> Por eso entiende que a la ética discursiva no le afecta la objeción que Jonas realizaba de las éticas que no podían responder a los retos ecológicos porque los destinatarios de sus exigencias eran individuos y no grupos. La ética discursiva, precisamente constituye en esencia un procedimiento para asumir la responsabilidad de las consecuencias que afectan a colectividades y que proceden de colectividades.

Pese a este problema cabe destacar dos tesis de Jonas que comparte con la ética discursiva. Primero que el poder político aunque necesario, no es suficiente para acabar con los problemas que asolan nuestros días, porque según él los procedimientos de los gobiernos representativos sólo toman en cuenta los intereses de los presentes, mientras que el futuro no está representado en ningún grupo, no es un lobby, con lo que los no nacidos carecen de poder. Y, finalmente, su idea de concentrar en la sociedad civil el poder para que el ser humano controle el poder. Es decir, el poder humano ha conducido a un progreso técnico, que no moral, a costa de un dominio de la naturaleza, y el único modo de reducir y controlar este poder es con otro poder humano, que procede de la sociedad: “pues ningún entendimiento, responsabilidad o temor privado son suficientes para esta tarea”<sup>46</sup>. No obstante se mantendrá en esta investigación, frente a Jonas, que en nuestros días sí existe una ética, la discursiva, que puede responder a estas últimas líneas abiertas —el poder de la sociedad civil, la representación de las generaciones futuras y la renovación de la teoría política. Pero ésa es tarea del siguiente capítulo.

## **2. La imposible ampliación de la comunidad moral**

En este apartado se trata de revisar las diferentes propuestas de ampliación de la responsabilidad humana junto a otras que niegan esa posibilidad. Se trata de establecer un diálogo crítico con otras tradiciones, al hilo de las cuales se hará una propuesta concreta que se desarrollará en el último capítulo de este bloque.

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>46</sup> H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, op. cit., p. 236.

Lo que sigue no intenta analizar todas las éticas ecológicas propuestas sino sólo un acercamiento que no pretende total exhaustividad. En cualquier caso, y como quedó especificado al inicio de este trabajo, se parte de la tesis de que una sola teoría es insuficiente para afrontar el problema ambiental. El objetivo en lo que resta de capítulo es intentar una ampliación de la responsabilidad humana con el fin de tomar en consideración a los animales y/o al resto de la naturaleza. Para alcanzar este objetivo se siguen tres pasos. Primero se plantea qué pasaría si, como hacen las posturas llamadas ecocéntricas o biocéntricas, aumentáramos la comunidad moral hasta abarcar a todo nuestro entorno natural, como único medio de garantizar nuestro respeto hacia él. A continuación, como la anterior propuesta nos llevará a dificultades de tipo teórico y práctico, se intentará una ampliación menor, para incluir en la comunidad moral sólo a los animales. Ésa es la propuesta del liberacionismo animal. Finalmente, después de mostrar que ir más allá del antropocentrismo lleva a problemas cuyas implicaciones prácticas pueden conducirnos a problemas mucho más relevantes de los que se suelen querer evitar, se intentará ofrecer razones fundamentadas en la responsabilidad humana que permitan dar cuenta de nuestra responsabilidad con los animales y con el medio ambiente en general.

### **2.1. Biocentrismos, el igualitarismo biológico**

Comencemos por poner cuestionar la denominación *ecocentrismo* o *biocentrismo* como términos sinónimos, pues lo único que tienen en común estas posturas es un anti-anthropocentrismo. Es decir, comparten su negación a considerar los seres humanos como únicos seres morales, pero a partir de ahí se mueven en un arco inmenso de posturas que van desde aquellas que amplían el universo moral sólo para incorporar a los animales sintientes, otros a los animales en general, otros incluyen a todos los seres vivos, etc.

También difieren en cuanto a la fundamentación, las hay religiosas, emotivistas, postmodernas, utilitaristas, etc. Y, por supuesto, respecto a las consecuencias de sus planteamientos, como veremos a continuación, donde los más radicales se

autodenominan *Deep Ecology*<sup>47</sup>. Pero, en mi opinión, se asemejan porque los supuestos teóricos que fundamentan estas posturas son, como se intentará mostrar, inconsistentes, además de no servir para acabar con la amenaza a la supervivencia que constituye la degradación ambiental y tampoco para acabar con la miseria e injusticia del mundo humano.

Desde estas posturas anti-antrópicas la pregunta por la responsabilidad que tienen los seres humanos hacia la naturaleza es evidente, pues al ampliar la comunidad moral a otros seres, es fácil garantizar la protección de todos los seres vivos. Pero bajo esta idea subyace un prejuicio que consiste en suponer que la única forma de justificar nuestra responsabilidad hacia la naturaleza y los seres que la habitan es estableciendo su estatuto moral. Sin embargo, los problemas teóricos, además de prácticos, que se derivan de este planteamiento, son muchos y de difícil solución.

En primer lugar, aparece un problema de derechos e intereses, porque para justificar el derecho a un medio ambiente sano se ve en la necesidad de otorgar derechos a la naturaleza en general, de poblar el universo moral con animales, vegetales e incluso minerales, sujetos de derechos e intereses. En mi opinión, no es necesario dotarles de la categoría de sujeto de derechos y de intereses para garantizar comportamientos humanos correctos con ellos, además de que nos encontramos de este modo con el problema de qué se entiende por sujeto de derechos o por intereses, pues estas teorías modifican totalmente el significado de estos conceptos, invalidando así el ámbito ético. Ni los animales por ser seres sintientes, ni otros seres naturales pueden tener el estatuto de personas morales. Y las razones se encuentran en los propios fundamentos de la teoría ética: porque no son personas, porque no son sujetos capaces de tener y de

---

<sup>47</sup> Naess acuña este término en su trabajo de 1973 con el fin de diferenciarse de los ecologistas que denomina *shallow ecology* o ecología superficial. A partir de este trabajo se genera toda una corriente llamada ecología profunda que tiene como características estar cercanas a tradiciones orientales de tipo hinduista, budista o taoísta, generalmente se pierden en una suerte de metafísicas panteístas. En mi opinión, este trabajo de ética no es el lugar indicado para establecer un diálogo con ellos, pues su pensamiento acaba en una negación de la ética, al disolver el ser humano en la naturaleza. En el siguiente bloque sí habrá ocasión de analizar alguna postura ecofeminista cercana a la *deep ecology*. Véase A. Naess, "The shallow and the deep, long-range ecology movement" *Inquiry*, vol. 16, 1973, pp. 95-100; B. Devall /G. Sessions, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Peregrine Smith Books; A. McLaughlin, *Regarding Nature, Industrialism and Deep Ecology*, New York, State University of New York Press, 1993. A. Weston propone una tercera corriente que él mismo denomina "thick ecology", es decir, ni deep (profunda), ni shallow (superficial), sino thick (espesa). Se trataría de una propuesta menos profunda que la primera, pero más insistente que la segunda. En cualquier caso, no existen muchas diferencias con la *deep ecology*, si acaso es menos radical, al sugerir que su propuesta es una tentativa más en el panorama de la preocupación ecológica. Véase al respecto: A. Weston, *Back to earth tomorrow's environmentalism*, Temple University Press, Philadelphia, 1994.

defender intereses, porque no tienen una conciencia mínima y porque no pueden actuar autónomamente ni tomar decisiones, ni por tanto ser responsables, como hemos visto más arriba<sup>48</sup>.

En mi opinión, el ser humano es el único sujeto de derecho, de justicia, pero eso no implica que no pueda hablarse de una justicia ambiental, es decir, que la justicia humana se abra hasta incluir la naturaleza<sup>49</sup>. Pero es que incluso la defensa de unos pocos derechos en los animales, como el derecho a la vida o el derecho a no sufrir innecesariamente conlleva problemas. El primero, porque cuestiona la alimentación humana —que es en gran parte omnívora— y, el segundo, porque no hace falta dotarles de derechos para garantizar que los animales no sufran cuando sean sacrificados. Volveremos sobre este tema central para el liberacionismo en el siguiente apartado.

Otro problema es que como se ha necesitado la ampliación del ámbito moral para garantizar nuestra responsabilidad hacia los seres no humanos, la ampliación no puede parar hasta incorporar también a todos los organismos vivos —como entidades individuales o especies enteras— y también las entidades naturales inanimadas de nuestro planeta. El planteamiento más conocido es la hipótesis Gaia de Lovelock, que entiende que toda la Tierra es un organismo vivo y desde ese supuesto cree garantizar el estatuto moral de todo lo vivo. Pero los límites de la ampliación no puede tampoco quedarse aquí, pues como esta teoría no puede fundamentar nuestro comportamiento ambiental correcto más allá de los límites de la Tierra, hay quien incluso llega a hablar de una ética astronómica que incluye todo el universo más allá del sistema solar<sup>50</sup>.

Estas teorías, parten de dos planteamientos radicales. Por un lado, el otorgar valor intrínseco a la naturaleza; con lo que las razones para el comportamiento humano

---

<sup>48</sup> Schweitzer llega a postular una declaración de los derechos de la tierra y Stone habla de los derechos de los objetos naturales. Al respecto: A. Schweitzer, “The Ethic of Reverence for Life” en P. Singer / T. Regan, *Animal rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall Englewood Cliffs, 1976; A. Schweitzer, *Reverence for Life*, Harper, New York, 1969; C. D. Stone, *Should trees have standing? Toward Rights of Natural Objects*, Los Altos, California, William Kaufmann, Inc. 1974; C. D. Stone, “Legal Rights and Moral Pluralism” en *Environmental Ethics*, vol. 5, 1987, pp. 281-284.

<sup>49</sup> De hecho se vio como era posible desde una fundamentación racional y universalista garantizar a una tercera generación de derechos humanos que incluyera el derecho a un medio ambiente sano, pero también el derecho al respeto del patrimonio de la humanidad. Al mismo nivel quedaría el respeto al patrimonio de la naturaleza que nos ha sido legado a los seres humanos.

<sup>50</sup> J. E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford, 1979. Keekok que llega a plantear una ética astronómica, cf. L. Keekok, “Awe and Humility: Intrinsic Value in nature, Beyond an Earthbound Environmental Ethics” en R. Atfield / A. Belsey, *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 89-101.

ambientalmente correcto se encuentran en el mismo medio ambiente<sup>51</sup>. Y, por otro, la aceptación del dilema: o dotamos al resto de la naturaleza de un valor en sí, de un bien propio o de lo contrario la naturaleza puede ser usada, abusada por el ser humano<sup>52</sup>. Ambos supuestos esconden una errónea concepción ética, primero porque la ética cuestiona que existan valores en sí al margen de valores para el ser humano que es el dador de sentido y de valor, pero también porque entre estos dos extremos, caben otras posturas intermedias. El que un ser no sea un fin en sí mismo, no implica que pueda ser utilizado al antojo de los seres humanos.

Como se ha afirmado existe un abanico muy grande de defensores del valor intrínseco de la naturaleza, desde los que piensan que todos los entes naturales y la naturaleza como conjunto posee valor exclusivo y, por tanto, se trata de fines en sí mismos y no de medios para ningún otro fin por muy humano que éste sea; hasta otros que opinan que el valor de la naturaleza es un valor objetivo que posee en virtud de sus propiedades intrínsecas<sup>53</sup>. Ferrater Mora, en este tema se posiciona en un término medio, al defender a la vez una objetividad y una relatividad de los “valores medioambientales”<sup>54</sup>. Este filósofo entiende que el medio ambiente es valioso, porque posee una cierta propiedad transnatural llamada “es valioso”. Pero no tiene un valor en sí porque nada lo tiene, por eso se trata de un valor instrumental, pero no absoluto o supremo porque no todo debe sacrificarse por el medio ambiente.

Además de una problemática concepción del valor, este igualitarismo biológico no puede defenderse racionalmente porque en caso de conflicto, no sabremos sobre qué base se le concede más valor al universo humano que al no humano. Por lo demás, si todos los seres naturales tienen el mismo valor, tampoco sabremos cuál es el lugar que ocupa el ser humano; y si tienen el mismo valor, porqué eliminar un virus peligroso o los mosquitos en verano. En mi opinión, la naturaleza humana necesita criterios para priorizar, porque no le vienen dados genéticamente, pero el medio ambiente no puede

---

<sup>51</sup> Así Taylor acepta un igualitarismo biológico. P. Taylor W., “The Ethics of Respect for Nature” en *Environmental Ethics*, 3, 1981, p. 199. Véase también al respecto otras obras del autor: P. Taylor W., “In defense of biocentrism” en *Environmental Ethics*, 5, 1983, pp. 237-243; P. Taylor W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1986. O el caso de A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford, 1949, vease especialmente parte III, “The land ethic”, pp. 202-203.

<sup>52</sup> Hay quien incluso otorga a la naturaleza autonomía como único medio para garantizar su respeto. T. Heyd, “The case for Environmental Morality” en *Environmental Ethics*, vol. 25, n. 1, 2003, p. 21.

<sup>53</sup> Cf. J. O'Neill, *Ecology, policy and politics. Human well-being and the natural world*, Routledge, Nueva York, 1993, pp. 9-10.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, pp. 161 y ss.

servir para orientar la conducta humana. Y finalmente, el problema añadido de cómo universalizar los principios que nos pueden servir como guía en nuestro comportamiento entre humanos ni en nuestra relación con otros seres sobre esta base de valor ontológico-moral. Sigue en pie uno de los objetivos que nos impulsó a comenzar este trabajo: la búsqueda de un criterio normativo. Y como se puede ver en este tema es más necesario que nunca.

Una vez delimitado, más o menos, el campo de la ampliación, se plantea otro problema teórico como es el riesgo de caer en la falacia naturalista, pues del hecho que los seres naturales tengan valor no se puede deducir que tengan un valor moral que permita formar parte del universo moral ni permite deducir el cómo hemos de comportarnos ante estas entidades con valor ecológico. No es posible encontrar dentro de la propia naturaleza, en sus leyes, una justificación moral, un criterio de actuación de los humanos, porque la naturaleza no es ni moral ni inmoral, es amoral. Si fuera cierto que la naturaleza pudiera darnos normas, todas las éticas ecológicas que parten de estos planteamientos se habrían puesto de acuerdo sobre qué leyes “nos dicta” la naturaleza. Pero ésta permanece muda. La naturaleza nos puede sugerir paz o provocar tranquilidad, pero este tipo de emociones no pueden servir como material desde el que argumentar una ética ecológica.

Un ejemplo de principio normativo para la actuación humana de tipo natural, sería el que propone Leopold que enuncia que algo es bueno, justo o aceptable cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica, y es malo, injusto o equivocado cuando tiende a destruir, mutilar o alterar esta comunidad<sup>55</sup>. El problema de este principio, que aboga por el mantenimiento del equilibrio, está en cómo entender este equilibrio “natural”:

- Si parte de la situación actual, mantener el equilibrio significa dejar la justicia social en manos de la supuesta justicia ecológica.
- Si se refiere al que existía antes de la intervención humana, el problema es cuándo, ¿antes de la revolución industrial, de la revolución agrícola o antes de la aparición del ser humano en la tierra?

---

<sup>55</sup> Cf. A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, op. cit., p. 201.



- Si lo que prima es el orden natural, qué ocurre con la dimensión social y antropológica, ¿se trata de desviaciones del orden natural? ¿hay que erradicarlas o simplemente devaluarlas en su categoría moral?
- Y, por último, cómo considerar y qué hacer ante las catástrofes naturales — aunque hay que reconocer que la mayoría tienen su origen en la mano del ser humano.

Precisamente en esta búsqueda de este equilibrio natural se advierte en estas concepciones no antropocéntricas, una identificación de la modernidad, la razón ilustrada con el origen de los males. El naturalismo pre-moderno se torna el modelo, con todo lo que ello significaba: vuelta a la religiosidad, al misticismo, crítica de la cultura occidental, etc. Además de partir de una concepción reduccionista de la razón moderna, por fijarse sólo en una dimensión —la científico-tecnológica— y no en la racionalidad completa —también de carácter emancipadora y liberadora. Una visión estrecha y unilateral de la modernidad que se complementa con la creencia de que ésta equivale a capitalismo y consumismo, que son causas directas de la crisis ambiental.

A mi juicio, supone una simpleza suponer que la naturaleza premoderna era la naturaleza en estado salvaje porque aún no se había humanizado, porque aún no se había visto sometida a la intervención catastrófica del ser humano. Esta “naturaleza perdida” se identifica con lo bueno porque constituye el modelo de equilibrio y armonía, y por eso se convierte en el punto de referencia para nuestra actuación ante el medio ambiente. Pero el problema es que el punto de partida consiste en una añoranza de una naturaleza inocente e idílica que ni existe, ni probablemente existió tal como se configura en el imaginario colectivo de muchos ecologistas radicales.

Asimismo, la modernidad nos enseñó que no hay modo de garantizar una ética universal desde una fundamentación religiosa. Encontrar la fuente de racionalidad en el creacionismo, en el misticismo, en la religiosidad es olvidar la importancia de la ciencia moderna, también para el tema de la ecología. Porque dentro de la modernidad, además del dualismo y automatismo animal del cartesianismo que limita al máximo nuestras obligaciones con la naturaleza porque está al servicio del ser humano en su propósito hacia el progreso de las ciencias, también existe una tradición de republicanismo

“humanitario” que se alza en nombre de la Ilustración, precisamente en contra de la crueldad de los hombres<sup>56</sup>.

Respecto a la responsabilidad de la ciencia se observan además contradicciones porque, por una parte, se critica la racionalidad científica moderna como la principal causante junto a sus aplicaciones tecnológicas de la degradación ambiental, pero, por otra parte, se erige la ecología como ciencia suprema. La ciencia, tal como se vio en el capítulo segundo de este trabajo es una construcción social y lo seguiría siendo en el caso de que se guiara por las “supuestas leyes de la naturaleza”. La ciencia es potente y útil precisamente por su carácter no absoluto y no determinista y estratégico, ahora bien, se impone además otra racionalidad, la de los fines que no puede surgir espontáneamente de la naturaleza, sino sólo provenir de otra dimensión de la racionalidad humana, no científica, no estratégica.

Una vuelta a la fundamentación metafísica de la ética para garantizar una visión teleológica de la naturaleza, donde el ser humano ni diseña, ni discute el *telos* porque viene determinado desde fuera —la propia una inteligencia superior— o desde dentro —naturaleza omnisciente—, nos lleva además a un campo de problemas prácticos más complicados aún que los teóricos<sup>57</sup>. Convertir la naturaleza en una autoridad moral es estar a un paso al dogmatismo y el totalitarismo, pues qué tipo de sistema político puede fundamentarse sino sobre esta visión determinista, teleológica de la naturaleza que no permite analizar y corregir las relaciones de poder entre los seres humanos.

Precisamente una de las propuestas políticas más admitidas entre los biocentristas es la del comunitarismo, pues se entiende que la modernidad se fundamenta en el individualismo que es sinónimo de imperialismo occidental y pérdida de la comunidad. Pero el comunitarista tiene dificultades para reconstruir una racionalidad práctica universal, para ofrecer un criterio para criticar las formas de vida de su propia tradición y para fundamentar racionalmente unos derechos humanos cuyas pretensiones de validez sobrepasen los límites de cualquier comunidad o tradición concreta. Como afirma Cortina, no hay *moral* sin recurso último a los *individuos*

---

<sup>56</sup> Cf. L. Ferry, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets Editores, Barcelona, 1994, p. 96.

<sup>57</sup> Cf. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

*autónomos, a una forma de vida personal*<sup>58</sup>. Y tampoco se puede fundamentar una ética ecológica sin partir de estos supuestos.

Estas propuestas ecocéntricas se fundan en una visión romántica de las culturas premodernas y precoloniales, donde no sólo la naturaleza existía en armonía, sino también los seres humanos que vivían con un profundo respeto a la naturaleza. Suponiendo que eso fuera así, porque el afán dominador y el progreso moderno no había irrumpido en la historia moderna, no se cuestionan en ningún momento el respeto o mejor dicho el no respeto hacia la mujer, hacia otros seres humanos, hacia otras culturas. Porque todo está incluido en esa cosmovisión romántica y esencialista de una supuesta naturaleza —también humana—auténtica. La historia humana, es mucho más completa y compleja y, por tanto, incluye muchas más posibilidades para enfrentarse a la crisis ecológica.

A mi juicio, ni el punto de partida del análisis es correcto, ni adecuado el punto de llegada, pues se parte de una visión homogénea de la historia, como si en toda la humanidad premoderna la sociedad basada en la naturaleza fuera una sociedad idílica, sin conflictos, dominaciones, ni injusticias; y de ser cierto su análisis, la sociedad resultante, determinada por la naturaleza abocaría en sistemas fascistas, fundamentalistas. Porque la naturaleza no puede dictar las leyes a nadie, y si se piensa así, habría personas encargadas de representar los intereses de la naturaleza, es decir, de lo que ellos piensan que son las leyes de la naturaleza. El peligro es que unos humanos podrían explotar, dominar a otros amparándose en la consideración de ser representantes de la naturaleza. Y, fundamentalmente, porque se pediría el sacrificio del bien de los individuos frente al bien de la naturaleza, de la totalidad

En este sentido el peligro del igualitarismo biológico es que conduce a la discriminación entre los seres humanos y al mantenimiento de las situaciones de injusticia —situación de la mujer, hambre y pobreza del Tercer Mundo, etc.— precisamente porque no permite prioridades, gradaciones entre los seres vivos, pero tampoco en las políticas humanas —medidas de cooperación, de discriminación positiva, etc. Aparte de llevar a posturas políticas altamente peligrosas, abocan a una reducción de las actuaciones políticas, porque deshumanizar la naturaleza implica despolitizar el medio ambiente, cuando lo que precisamente requiere es ser más

---

<sup>58</sup> Cf. A. Cortina, “Ecologismo y derechos de los pueblos”, op. cit., pp. 31-32.

politizado o, mejor dicho, mejor politizado, es decir, más justamente. Igual pasa con la economía, como modelo productivo del ser humano, pues volver a una economía premoderna por considerarla la postura más respetuosa con el medio ambiente es hoy impracticable. Y lo mismo ocurriría en otros ámbitos humanos como la ciencia, el derecho, etc; porque las relaciones sociales, como la historia humana, son mucho más complejas de lo que se supone y son imposibles de reducir a relaciones naturales. Y apostar por un sistema mundial de carácter natural es eliminar la diversidad que existe en la especie humana, y no me refiero evidentemente a la diversidad de tipo natural, sino a la cultural, social, política, etc.

No todas las éticas ecológicas que se proponen desde hace unas décadas parten de este anhelo de una naturaleza perdida o proponen volver a una etapa precientífica en supuesta armonía con la naturaleza. Otras menos radicales plantean un cambio de paradigma, pero como les parece insuficiente cualquiera de las éticas tradicionales proponen la sustitución del paradigma de la modernidad por otro ecológico, pero los problemas son parecidos a los anteriores, pues este paradigma puede servir —detrás de una apariencia de “solidaridad verde”— a unos mismos intereses, de tal modo que permita que el primer mundo pueda seguir desarrollándose —eso sí, sosteniblemente— mientras que el Tercer Mundo ha de reconsiderar su progreso tecnológico y económico.

Esto es así porque las personas y los países pobres son los que más sufren los impactos negativos de la tecnología y de la ciencia, y son los primeros que se ven perjudicados con las acciones de los grupos ecologistas más radicales. A los países ricos, además de beneficiarse de las ventajas de una sociedad industrializada, de sus comodidades, se les permite exportar la contaminación a unos países que se ven obligados a aceptar residuos y desechos del Primer Mundo a cambio del perdón de una deuda externa con unos países que previamente han esquilado sus recursos naturales. Y también porque el modelo de desarrollo imperante permite que los países desarrollados estén mejor situados para hacer frente a los impactos ambientales, mientras que los países pobres no tienen ni las ventajas monetarias, ni las tecnológicas para enfrentarse a la degradación de su entorno natural. La pobreza es sólo un ejemplo, entre otros, de cómo la crisis ecológica se fundamenta a su vez en un problema de equidad y de distribución de riqueza económica y ecológica.

Este cambio de paradigma menos radical, también contiene una fuente irracionalista que no se puede obviar. La ecología como ciencia —sea natural o social— cuando opta por colocar al *medio ambiente* en el centro del saber ha de hacerlo con todas las consecuencias. Y lo más paradójico es que incluso los logros alcanzados por la racionalidad ecológica tienen que estar subordinados también a una naturaleza que, por definición, es irracional y que no entiende de racionalidad venga de donde venga —de la ciencia ortodoxa o de la alternativa. Lo único que sí está claro es la necesidad de un entorno natural en buenas condiciones para todas las especies naturales y que permita autorealizarse a la especie humana, pero los problemas surgen cuando entran en conflicto unas especies con otras, y unos grupos humanos con otros. Entonces siguen en pie las mismas preguntas: ¿cuál es el criterio que da primacía? ¿Quién otorga ese criterio? ¿Y de dónde surge?

En cualquier caso, tanto desde la consideración de una ampliación máxima o mínima de la comunidad moral, como desde el punto de vista de un paradigma moderno o ecológico nos terminamos encontrando con los mismos problemas, originados, a mi juicio, de una errónea concepción del ser humano y de lo que sea la ética. El punto de partida es la concepción del ser humano como un ser egoísta por naturaleza, consumidor innato hasta la destrucción de la naturaleza, con una racionalidad destructiva que le impide modificar y cuidar de su entorno, con un poder impresionante pero a la vez incapaz de asumir responsabilidades y de deliberar para llegar a un interés común y universalizable.

En mi opinión, se trata de concepciones éticas que siguen dentro del esquema tradicional de sujeto-objeto y que desde ese punto de vista, es incapaz de ofrecer una ética ecológica universal que dé cuenta de los problemas de justicia ambiental y social, por lo que se ven en la necesidad de defender la relevancia moral de todo lo que es naturaleza. Pero el problema es que el ser humano también es un ser natural, y desde este punto de vista su comportamiento, sea el que sea, también puede ser considerado como natural. A mi parecer, abogar por un antropocentrismo no significa suponer que la naturaleza tiene que estar al servicio de los seres humanos y que les está legitimado a hacer con ella lo que quieran, o si deciden respetar el entorno natural es solamente porque eso redundaría en el propio interés humano a corto o medio plazo.

El ser humano también es capaz de moverse por ideales, por fines diseñados racionalmente desde la intersubjetividad. Que el ser sea, desde la tradición griega, la medida de todas las cosas, no significa que sea una apisonadora, sino que es el metro desde el cual se mide. Es más, es el que ha inventado el metro para medir y tiene la conciencia para entender lo que mide. Desde un ser humano así entendido se puede elaborar una ética ecológica que intente eliminar el dogmatismo de otras éticas ecológicas que al descartar el ser humano como centro de referencia acaban inmunizándose frente a la crítica racional, una ética emancipadora para toda la humanidad<sup>59</sup>.

Para eso no hace falta pisotear la vida de los restantes seres vivos, ni aniquilar todos los recursos naturales, ni dotarlos de un valor intrínseco, ni hacerles merecedores de un estatuto moral, pero sí es imprescindible encontrar un criterio racional que, además de valer para criticar el orden existente, sirva para orientar nuestra conducta y ser capaz de fundamentar obligaciones incluso en nuestras relaciones con seres no humanos. Pero un criterio de estas características, y además universalizable, no puede establecerse a priori, ni puede tratarse de un criterio con contenido, como pretenden los diferentes anti-anthropocentrismos.

Sin embargo, sí podría considerarse un criterio formal o procedimental que se module en los diferentes concretos de acción, comunidades, sociedades, culturas, etc. Sería necesario una ética que incorporara el consecuencialismo y que como tal admitiera que el ser humano tiene tanto poder como responsabilidad, y que reconociera la pluralidad de dimensiones que configura el ser humano en tanto sujeto moral. Una ética así ya no podrá guiarse por normas convencionales y mucho menos preconconvencionales, para eso se necesita reconocer la dignidad del ser humano como un interlocutor válido capaz para la resolución de los problemas ambientales sin generar otros de tipo teórico y práctico. Y si es realmente universalizable no podrá ser tachada de etnocentrista, porque no se reducirá a una sola identidad cultural encerrada en ella misma, sino a la universalidad del ser humano entendido como una especie natural.

En resumen, ampliar el horizonte moral hasta incluir a seres no humanos ofrece como única “ventaja” la de encontrar “razones” ecológicas, pero no son razones morales. Y, además, desde la crítica que en este trabajo se ha hecho de la ecología, ni

---

<sup>59</sup> Recordemos que ésa es la función de la ética como filosofía práctica. A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 31.

siquiera se trataría de razones ecológicas, pues entienden la ecología y, por tanto, la naturaleza, desde un punto de vista estrecho, peligrosamente mermados en lo moral. Buscábamos desde el principio buenas razones, que no pueden ser más que razones con valor universal, que al aportar un criterio oriente nuestra conducta y nos permita priorizar decisiones.

No se puede justificar nuestra responsabilidad con los seres no humanos haciéndoles formar parte del universo moral, porque lleva a problemas teóricos y prácticos que no pueden resolverse éticamente, pues ponen en cuestión la dignidad del ser humano, en lugar de encaminarlo hacia el horizonte de una vida más digna para él y para su entorno ambiental. Para garantizar la protección de la naturaleza, no es necesario salir de los recursos de los que dispone la ética contemporánea y no hace falta salirse de los límites humanos, que son los límites de la ética, de la razón práctica y, en definitiva, de la razón. Por eso, desde estas posturas es fácil pasar la barrera hacia el irracionalismo.

## **2.2. Liberacionismos, la inclusión de los animales**

Hoy en día las exigencias de respeto hacia los animales y de ampliación de los derechos humanos para incluir también los derechos animales, son muy frecuentes en todos los ámbitos de la sociedad civil —movimientos de protección de animales, legislación que les tiene en consideración, revistas especializadas, etc. Aunque siguen aumentando las denuncias de malos tratos hacia ellos, se ha logrado que los animales ya se no se transporten hacinados de cualquier manera; a los laboratorios que utilizan los animales en sus experimentos se les exige unas determinadas normas restrictivas; se inspecciona periódicamente el modo de vida de los animales en los circos y en los zoológicos; una de las tiendas de cosméticos más extendida en el mundo *Body Shop* garantiza que ninguno de sus productos se ha elaborado comprobando su eficacia con los animales; movimientos ciudadanos de protesta contra la caza de los animales, las corridas de toros y contra algunas fiestas populares que tienen el sufrimiento de algún animal como centro del espectáculo, etc. Son ejemplos que muestran que ha aumentado la sensibilidad humana hacia los animales no humanos y parece lógico que el siguiente

paso consista en defender sus derechos. Pero veremos que aquello que parece “lógico” no lo es.

Si la cuestión que llevamos entre manos en este bloque es la ampliación de la responsabilidad moral, la pregunta ahora es si cabe ampliarla para tomar en consideración a los animales no humanos. Son varias las posiciones en el ámbito teórico que caben en este tema: primero, se pueden incluir los animales porque estos tienen derechos, intereses o un valor intrínseco como los seres humanos o, segundo, se pueden excluir y tomarlos en consideración desde obligaciones humanas. En cualquier caso, seguimos buscando una respuesta a la cuestión de cuál es el fundamento de nuestra responsabilidad hacia el mundo no humano. El problema que se va a tratar en este apartado es la condición moral o no de los animales, que es lo mismo que preguntarse desde dónde justificar un trato adecuado a los animales. Es importante, porque las teorías clásicas no tomaron en consideración nuestras relaciones con estos seres, y hoy una ética ecológica tendría que tomar una posición al respecto. Este apartado dará cuenta de la primera de las propuestas.

Con la primera posición seguimos dentro de una postura anti-anthropocéntrica porque se entiende, como la anterior, que no hay modo de garantizar que el ser humano respete la vida y la calidad de vida de los animales, si no es atribuyéndoles una entidad moral, eso implica que los animales tienen intereses y/o derechos que podemos violar matándolos o haciéndolos sufrir y que los humanos tenemos obligaciones morales directas para con ellos<sup>60</sup>.

La defensa de la incorporación animal al universo moral es menos radical que el biocentrismo y por eso también menos problemática a la hora de fundamentar sus propuestas. Menos radical pues su argumentación no se pierde en el infinito interestelar intentando ampliar la comunidad moral con el fin de garantizar el respeto humano hacia el cosmos. Su propuesta se queda en un mundo más limitado, el animal, pero también es problemático porque tiene que fundamentar un criterio que discierna qué tipo de animales son entidades morales —simios, mamíferos, sintientes, etc.— en el caso de que justifique que no todos los animales tienen el mismo derecho a la vida. ¿Por qué sí un animal doméstico y por qué no la pulga que tiene en su cuello? Menos problemático también, porque las exigencias de respeto a los animales, de no hacerles sufrir

---

<sup>60</sup> No todos los teóricos estarían dispuestos a aceptar que el tener intereses es garantía de que un animal tenga derechos. Un poco más abajo analizaremos al respecto la propuesta de Peter Singer.



innecesariamente por ejemplo, sí está muy extendida en las sociedades actuales y eso hace más fácil apostar por los derechos de los animales y no los derechos de una montaña, pero más problemático porque las diferencias entre algunos animales y los humanos son escasas, aunque importantes. Otros problemas se derivan de este tipo de planteamientos: ¿En qué sentido somos diferentes y/o superiores a los animales? ¿Se trata de una diferencia/superioridad de naturaleza o meramente una gradual? ¿Conlleva esta diferencia superioridad algún tipo de deber por parte del ser humano? ¿Tienen derechos? ¿Tienen valor, y de qué tipo, los animales? ¿Qué tipos de animales merecen nuestra consideración moral: los grandes simios, los mamíferos, los animales domésticos, los sintientes, todo el reino animal? De seguir por este camino, nos vemos abocados a un dilema de difícil solución que podría formularse del siguiente modo:

- a) Contestar a estas preguntas afirmativamente —es decir sostener que sí tienen intereses, que son valores en sí y sí poseen derechos— reduciría nuestro problema de encontrar un principio de actuación que guíe nuestra responsabilidad hacia ellos y crearía deberes directos y obligaciones inmediatas. No encontraríamos sentido a maltratarlos, a investigar con ellos, a causarles sufrimiento de ningún tipo... pero claro, probablemente tampoco a matarlos para que formen parte de nuestra dieta.
- b) Con la contestación negativa, no acabaría el problema, pues, se seguiría necesitando un marco teórico que desde la aceptación de los seres humanos entendidos como única entidad moral pueda justificar y defender obligaciones morales para con ellos. Esta limitación evidentemente no implicaría que tuviéramos total impunidad con los animales como con los restantes seres naturales o que no tuviéramos limitaciones de ningún tipo en nuestra relación con ellos o responsabilidades de ninguna clase para con ellos.

Caben muchas y diferentes posturas dentro esta posición anti-anthropocéntrica no biocéntrica. La más conocida y de mayor predicamento se denomina *liberacionismo* o *liberación animal*. Este movimiento de respeto hacia los animales entiende que los seres humanos no son los únicos que poseen intereses y/o derechos, porque no son los únicos animales que sienten placer y dolor. Y piensan que como algunos animales también son capaces de sentir, el ser humano tiene la obligación de aumentar su felicidad y de proteger sus intereses —que los tienen, en tanto que son capaces de sufrir. Los animales, o algunos animales, tienen por tanto entidad moral, y ésta es la garantía de que

tengan derechos. El éxito del liberacionismo animal es especialmente considerable en EE.UU., donde el tema ocupa un lugar central en las facultades de filosofía. Una explicación podría hallarse precisamente en esta concepción de los intereses frente a los valores, pues el derecho estadounidense se fundamenta sobre la idea de que el sistema jurídico en su totalidad existe para proteger unos *intereses*, cualesquiera que sean, y no unos valores abstractos<sup>61</sup>.

El movimiento de liberación animal surge a raíz de la publicación en 1975 del libro *Liberación Animal* de Peter Singer, hoy considerada como la Biblia de este movimiento social<sup>62</sup>. Trata de aportar este autor una fundamentación ético-filosófica a este movimiento social en defensa de los animales no humanos. Aunque Singer no apuesta por los derechos de los animales, sí aporta argumentos suficientes para hablar del valor moral de los animales, de los intereses de los animales, etc.

La influencia de este libro y del autor en los movimientos —ahora ya usuales— de liberación animal ha sido muy significativa. La publicación de sus libros son anhelados por muchos de sus militantes en espera de nuevas pruebas, experimentos y demostraciones de sus tesis. Gran parte del contenido del libro es la descripción del dolor salvaje, cruel e injustificado que se les inflige a los animales en muchos ámbitos de la actividad humana: en la investigación científica, militar o comercial, así como, en el largo proceso que conlleva el consumo alimentario humano<sup>63</sup>.

El punto de partida es la exigencia de ensanchar el horizonte moral hasta incluir a los animales para que no olvidemos nuestras obligaciones hacia ellos. Esta exigencia se fundamenta en el principio moral básico de tener la misma consideración hacia los intereses de todos; donde todos ya no puede restringirse a los miembros de nuestra propia especie<sup>64</sup>. El principio es moral porque la justificación última no es emocional, sino racional como es la ampliación de la comunidad moral hasta incluir a los animales porque son seres sintientes, seres que sufren el dolor y en base de ese dolor es de donde surge nuestra responsabilidad hacia ellos.

---

<sup>61</sup> Cf. L. Ferry, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, op. cit., p. 20.

<sup>62</sup> Cf. P. Singer, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999. Otras obras del autor relacionadas con este tema: P. Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1991; P. Singer, *The expanding Circle*, Oxford, Clarendon Press, 1981; P. Singer / T. Regan, *Animal rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall Englewood Cliffs, 1976; P. Singer “Killing Humans and Killing Animals”, *Inquiry*, 22, 1979, pp. 145-156; P. Singer, “An extension of Rawls’ Theory of Justice to Environmental Ethics” en *Environmental Ethics*, vol. 10, n. 3, 1988, pp. 217-231.

<sup>63</sup> Cf. P. Singer, *Liberación animal*, op. cit. especialmente los capítulos segundo y tercero.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 20.

Para Singer la liberacionismo animal constituiría el siguiente paso de un proceso de emancipación que se inició en la modernidad: movimientos antiesclavistas y los movimientos en contra de todas las discriminaciones raciales, el feminismo y el movimiento de liberación gay. El movimiento de liberación animal tendría como objetivo hacer explícitos una larga historia de prejuicios y discriminación arbitraria hacia los miembros de otras especies y la defensa de que estos prejuicios son tan rechazables como los basados en la raza o el sexo de una persona. Al ser una consecuencia lógica de la historia de la emancipación humana, esta creencia le lleva a afirmar que “la liberación de los animales es, también, una liberación de los humanos”<sup>65</sup>.

Introduce un término nuevo en el vocabulario ético como es el *especismo* que define como un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras. Como el racismo o el machismo, el especismo comparte con los anteriores prejuicios el negarse a progresar moralmente. Así detrás de cada una de estas tres posturas existe un grupo que tiene poder sobre el otro y elabora una teoría para justificar su supremacía. Se trata de hacer extensivo los mismos presupuestos que se utilizaron para ampliar a los no blancos y las mujeres para ser vistos y tratados como seres con entidad moral, pues se trata también de fines en sí mismos y no pueden ser considerados como medios para el ser humano<sup>66</sup>.

Singer parte en su argumentación de la teoría utilitarista clásica según la cual una acción es buena, si produce un aumento de felicidad de todos aquellos a quienes la acción afecta, igual o mayor que el que puede producir cualquier acción alternativa; es mala en el caso contrario. Y encuentra que en este utilitarismo clásico se halla el punto de vista moral, el universalismo, necesario para una ética contemporánea desde el momento en que el principio utilitarista se amplía hasta tener en cuenta los intereses de *todos* aquellos a quienes mi decisión afecta. Este principio normativo, exige sopesar todos los intereses y adoptar la línea de acción que tenga más probabilidades de considerar al máximo los intereses de todos los afectados<sup>67</sup>. Singer cree superar así la limitación del utilitarismo clásico al incorporar “los intereses de todos los afectados”, frente a la consideración anterior del aumento del placer y la reducción del dolor. En

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 42.

<sup>67</sup> Cf. P. Singer, *Ética práctica*, op. cit., p. 24.

definitiva, se trata de llegar a la universalización de la toma de decisiones basada en el interés egoísta, como él mismo reconoce.

Su propuesta de ampliación de nuestra responsabilidad hacia los animales parte del siguiente principio básico: la igualdad con los animales no humanos. Ésta es la norma que ha de guiar nuestra conducta con los ellos. Esta igualdad ha de entenderse como una idea moral<sup>68</sup>, no como la descripción de un hecho, pues a su juicio no existe ninguna razón lógicamente persuasiva para asumir que una diferencia real de aptitudes entre dos personas deba justificar una diferencia en la consideración que concedemos a sus necesidades e intereses. En palabras del propio autor: el principio representa la “comprensión cabal” de la naturaleza del principio utilitarista de igual consideración de los intereses<sup>69</sup>. Y como la capacidad para sufrir y disfrutar es condición necesaria y suficiente para tener cualquier otro interés, se convierte en una condición que tiene que satisfacerse antes de que podamos hablar con sentido de intereses.

Sin embargo, la defensa del principio básico de la igualdad a los animales no humanos no le lleva a afirmar que estos tengan derechos. Porque este principio no exige tratamiento igual o idéntico, sino una misma consideración<sup>70</sup>. Pero además porque, a su juicio, la defensa de los derechos de los animales no es útil para la liberación animal, para reclamar un cambio radical en nuestra actitud hacia los animales. Toda la justificación moral la encuentra en el hecho siguiente: si sabemos que un ser sufre, no podemos negarnos a tener en cuenta este sufrimiento. Y es en el terreno del bienestar animal sintiente donde sitúa las coordenadas del marco teórico de su ética aplicada: “el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad... la capacidad de sufrir y/o disfrutar”<sup>71</sup>. El principio de actuación quedaría formulado de la siguiente manera:

“El dolor y el sufrimiento son malos en sí mismo y deben evitarse o minimizarse, al margen de la raza, el sexo y la especie del ser que sufre. El dolor se mide por su intensidad y duración, y los dolores de una misma intensidad y duración son tan nocivos para los humanos como para los animales.”<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Pero como le replica Fjellström, la igualdad entre las especies no puede ser una natural extensión de la igualdad, tampoco una extensión moral. Véase R. Fjellström, “Equality Does not Entail Equality across Species” en *Environmental Ethics*, vol. 24, n. 4, 2002, p. 339.

<sup>69</sup> Cf. P. Singer, *Ética práctica*, op. cit., p. 69. Con ello elimina por no cabal otras consideraciones como puede ser la racionalidad humana, la capacidad del lenguaje, la búsqueda de la justicia, etc.

<sup>70</sup> Cf., P. Singer, *Liberación animal*, op. cit., p. 38.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 45

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 53

Pero como este principio podría suponer problemas a la hora de la aplicación práctica en caso de conflicto de intereses, por eso, y a pesar del principio de la igualdad con los animales sobre la base de que compartimos con ellos la capacidad de sentir dolor y de sufrir, no otorga el mismo valor a todas las especies animales. En su opinión, la vida de un ser autoconsciente, con capacidad de pensamiento abstracto, de proyectar su futuro, de complejos actos de comunicación, etc. es más valiosa que la vida de un ser sin estas capacidades. Es lógico, sobre todo cuando pensamos inmediatamente en cualquier animal. Pero el problema surge cuando imaginamos una persona en estado vegetativo, o un niño con las capacidades psíquicas mermadas, no solamente no son capaces de lo anterior, sino que el dolor que puede llegar a sentir una persona en estado vegetativo puede ser menor que la de una ternera a la hora de ser sacrificada. En esta cuestión es donde diferencia entre *tener valor* y *sentir dolor*. El principio de igualdad afecta solamente al hecho de sentir dolor —porque el mal que causa el dolor no depende de ninguna otra característica del ser que lo siente—, mientras que tener valor sí depende de otras características, como las capacidades o los proyectos de futuro que tenga ese ser<sup>73</sup>. Claro que eso le impediría sacrificar a un niño demente antes que un animal, pero no le incapacitaría para causar dolor a una persona en estado vegetativo antes que a un animal.

Junto a Singer otros autores como Regan o, en España, Ferrater Mora y Mosterín defienden a los animales como sujetos morales. Regan mantiene una posición muy cercana a la de Singer. Ambos consideran que los animales tienen valor en sí y están dotados de dignidad intrínseca. Sin embargo, este autor no tiene problemas en adentrarse en el terreno de los derechos de los animales. Desarrolla una ética ambiental que reconoce a seres no conscientes un estatuto moral. El fundamento de esta ampliación lo encuentra en una concepción del valor intrínseco de los animales que es independiente de cualquier conciencia humana<sup>74</sup>. Va más allá de Singer utilizando un argumento suyo: la discriminación. Si no se amplía la consideración moral hacia seres

---

<sup>73</sup> También es una idea que desarrolla en P. Singer “Killing Humans and Killing Animals”, *Inquiry*, 22, 1979, p. 152.

<sup>74</sup> T. Regan, “The Nature and Possibility of an Environmental Ethics” en *Environmental Ethics*, vol. 3, n. 1, pp. 19-34. Otras obras del autor: T. Regan, “The moral basis of vegetarianism” En *Canadian Journal of Philosophy*, 5, 1975, pp. 181-214; T. Regan, *The case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles, 1983; T. Regan, *Earthbound. New Introductory essays in environmental ethics*, Random House, United States, 1984; P. Singer / T. Regan, *Animal rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall Englewood Cliffs, 1976.

no sintientes estaríamos cometiendo discriminación por razón de la sensibilidad. El criterio que utiliza es el estar dotado o no de vida. Aunque en alguna obra llega a incluir a seres naturales no animados. Y desde este punto de vista justifica la ampliación del derecho de los derechos humanos hacia los derechos animales, no como sujetos morales, sino en tanto que sujetos con vida, derechos que obligan al vegetarianismo y a la prohibición de realizar experimentos con animales. Pero reconoce como Singer que en caso de conflicto primaria la vida humana antes que la de cualquier animal<sup>75</sup>.

Entre nosotros, Ferrater Mora y Mosterín también van más allá de Singer. El primero considera que no está justificado matar a ningún animal, aunque no se le cause ningún sufrimiento, porque le parece que el daño más grande que una criatura puede infligir a otra es quitarle la vida. El argumento de Singer partía de la premisa que habían casos en los que estaba justificado matar animales porque estos no tienen una idea del futuro, de vida y de muerte, pero Ferrater opina que tampoco lo tiene a un niño pequeño o un adulto mentalmente muy retrasado. El que no sean conscientes de eso no significa que su futuro o su vida carezcan de importancia, de valor. En su opinión, algunos animales parecen tener expectativa y memoria, aun cuando no puedan conceptualizarlas del mismo modo que nosotros. Sin embargo, en su “universo moral” no incluye el reino vegetal como hace Regan sino que limita la clase de seres con valor intrínseco a las criaturas sintientes. Del siguiente modo formula su posición: “En mi opinión, cabe desarrollar una ética del medio ambiente a base de la noción de que solamente tenemos deberes con los seres sintientes.”<sup>76</sup> Sí acepta que los animales tienen derechos como dijimos en el apartado anterior: el derecho a la vida y el derecho a no sufrir innecesariamente. El argumento es una consecuencia lógica del principio utilitarista del dolor y sufrimiento. Así, a su juicio, si los animales humanos tienen derechos, han de tenerlos asimismo animales no humanos, pues “los derechos tienen sentido únicamente en virtud de su capacidad de sentir (...) si el placer es un bien y el dolor es un mal para animales humanos, lo mismo ha de ocurrir para los animales no humanos que puedan experimentar también estas sensaciones. O sea, a intereses iguales, consideración igual.” Los dos derechos que proponen garantizan la obligación y la responsabilidad de los

---

<sup>75</sup> Cf. T. Regan, *Earthbound. New Introductory essays in environmental ethics*, Random House, United States, 1984, p. 285; También en T. Regan, “The Nature and Possibility of an Environmental Ethic” en *Environmental Ethics*, 1981, vol. 3, n. 1.

<sup>76</sup> J. Ferrater Mora / P. Cohn, *Ética aplicada*, Madrid, 1992, p. 145.

seres humanos de proteger a los animales y cualquier ecosistema, si soporta a seres vivientes sintientes. Pero, además, introduce la idea de que los animales tienen “un derecho, aunque no absoluto, a su medio, pues sin él sufrirían o morirían.”<sup>77</sup>

En la misma línea de Ferrater, se sitúa Jesús Mosterín, aunque más radical en sus escritos, al comparar las morales humanistas con los grupos racistas y mafiosos. El problema es que parte de una identificación que he denunciado más de una vez: las éticas antropocéntricas no implican como afirma este autor una combinación entre “la exigencia del máximo respeto hacia nuestros congéneres con el más absoluto desprecio por los intereses de los demás seres vivos.”<sup>78</sup> Por lo demás continúa el pensamiento de Ferrater al defender que los animales sí tienen derechos. Entre estos derechos de los animales destaca todos aquellos que forman parte de la Liga Internacional de los Derechos del Animal de 1977, que un año más tarde fueron aprobados y proclamados por la UNESCO y la ONU bajo la forma de la Declaración Universal de los Derechos de los animales<sup>79</sup>.

Sin embargo, no todos los defensores de los derechos de los animales o de la ampliación de la comunidad moral para incorporar como sujetos morales a los animales estarían dispuestos a ser tan generosos como estos autores. Hay también defensores que son más estrictos y no considerarían a todos los animales sintientes, ni siquiera a los animales domésticos, sino sólo a los grandes simios —chimpancés, gorilas y orangutanes—, como es el caso de Rollin<sup>80</sup>. Considera la dificultad de considerar a todos los animales como sujetos morales, mientras que sólo encuentra buenas razones

---

<sup>77</sup> *Ibíd.*, pp. 145-148.

<sup>78</sup> J. Mosterín, *¡Vivan los animales!* Madrid, Debate, 1998, p. 211.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, pp. 321 y ss. Véase también su obra: J. Mosterín, *Los derechos de los animales*, Madrid, Debate, 1995. Comparte su pensamiento Jorge Riechmann que en una obra junto a Mosterín defiende que existen buenas razones para incluir dentro de la categoría jurídica de persona y dotar, al menos a los animales superiores como los primates, algunos derechos fundamentales. Véase al respecto J. Riechmann, “La dimensión jurídica: ¿derechos para los animales?” en J. Mosterín / J. Riechmann, *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*, Talasa Ediciones, Madrid, 1995, p. 211. Más recientemente, ya en solitario, ha ampliado la consideración del universo moral, hasta incluir a todos los seres vivos, tomados de uno en uno, con su “característica combinación de capacidades, necesidades y vulnerabilidades”. Así hoy defiende lo que él mismo denomina como un biocentrismo moderado, no holista. J. Riechmann, *Un mundo vulnerable*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2000, pp. 30-42.

<sup>80</sup> Cf. B. E. Rollin, “El ascenso de los grandes simios: La ampliación de la comunidad moral” en P. Cavalieri / P. Singer, *El proyecto “Gran Simio”*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 257-274. Entre nosotros Gomila aún va más allá al proponer una ampliación del concepto de persona y aceptar la idea de personas primates (gorilas y chimpancés), junto a las personas divinas y las personas humanas. Al respecto A. Gomila Benejam, “Personas primates” en J. M. García Gómez-Heras (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 191-204.

para sí incluir a estos primates. Las razones que arguyen son: la empatía, la forma de comunicación compleja de estos animales, la personalidad e individualidad que les hace ser casi-humanos, y las muestras de razón y de inteligencia. Son las mismas razones para dotarles de derechos<sup>81</sup>.

Son muchas las críticas que reciben los liberacionistas, pero no es el momento de entrar en todos los problemas teóricos y prácticos que generan sus principios de comportamiento o los derechos que proclaman para los animales<sup>82</sup>. Algunos los hemos visto en el bloque de los derechos humanos, otros en el apartado anterior al biocentrismo. Sólo destacar en orden a la ética ecológica que estamos buscando que existe en ellas un peligroso olvido de una dimensión que es tan humana como la capacidad de actuar de forma egoísta: el punto de vista moral de la actuación humana concentrada en la propuesta de universalidad kantiana. No basta con tener en cuenta con una racionalidad calculadora de los intereses —el sufrimiento, el dolor o el placer— de todos los afectados —sean animales humanos o no—, son necesarios también principios no materiales, deontológico, que garanticen una autentica universalización en orden a fines, que no pueden ser mas que fines humanos y eso es propio de la razón práctica, no de la estratégica. Una razón estratégica, calculadora es muy limitada para tomar en consideración la reestructuración de la economía mundial con el fin de acabar con la pobreza del Tercer Mundo, pues la pobreza puede no generar sufrimiento para quienes la padecen. Tampoco permite la emancipación de todos los seres humanos, pues las minorías, y las mujeres pueden no ser conscientes de la injusticia con la que viven y, por tanto, no generarles dolor. Pero además cabe otro peligro, pues la igualdad del liberacionismo es una igualdad numérica construida a expensas de las minorías<sup>83</sup>. Y la ética ecológica que se busca ha de incluir los intereses de todos los humanos, incluidas las minorías humanas, aunque estas salgan perdiendo en un cálculo utilitarista.

El ser humano, como vimos con Zubiri y Aranguren, tiene la capacidad de actuar autónomamente, para ajustarse al entorno de una forma diferente a la que le dictan sus

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 272.

<sup>82</sup> Gran parte de las publicaciones de la revista de *Environmental Ethics*, continúan desde hace tres décadas en discusión desde todo tipo de teorías éticas con Singer, Regan y otros liberacionistas. Los problemas que más se discuten es el que se genera de suponer que los animales tienen derechos, intereses o un valor intrínseco. Como estos temas ya los hemos discutido en este trabajo y no es objeto de él ver las deficiencias del liberacionismo, sino de ponerlo en discusión con la ética discursiva, expondré únicamente las dificultades en orden a lograr una ética ecológica desde un enfoque discursivo.

<sup>83</sup> C. Velayos, *La dimensión moral del ambiente natural*, Ecorama, Granada, 1996, p. 155.



instintos, y la evitación del sufrimiento o del dolor tiene más de instintivo que de racional. Los animales no pueden ser sujetos morales porque la condición de moralidad la da la propia libertad. Porque somos libres de poder actuar, somos morales, es decir, estamos obligados a hacernos cargo de la situación, incluida nuestra relación con los animales. Cuando la razón práctica generadora de la libertad y autonomía humanas no aparece en escena, es difícil esperar de la razón utilitarista que se respete a los animales y al resto del medio ambiente por una responsabilidad interna al ser humano, no por un mero cálculo externo de las consecuencias en el medio ambiente. En el caso de Singer, que acepta algunos sufrimientos en los animales, sólo los principios morales pueden determinar que sufrimientos son “necesarios” o “innecesarios” en los animales. Necesidad o innecesidad son conceptos racionales que ha de dilucidar la razón práctica, no puede ser universalizable una intuición moral o el sentimiento moral.

Otro problema son los dilemas que no se suelen dar en la práctica, pero que sí genera la teoría de los casos extremos. Pues no se les puede negar a los liberacionistas que los animales tengan intereses, al menos en ese sentido estrecho que ellos lo definen —todo animal que sufre tiene *interés* en no sufrir—, pero cabe una concepción más amplia y más correcta, a mi juicio, que sí puede tomar en consideración a *todos* los seres humanos, también a los que estén en estado vegetativo, los recién nacidos y personas facultades mentales mermadas. Otro problema es la idea de que los animales tengan derechos porque tienen intereses, porque como se vio en el capítulo anterior cualquier tipo de interés —y menos un concepto reducido de él— no fundamenta un derecho.

Como nos hace ver Luc Ferry, que parte de una postura antropocentrista, lo importante no es el que los animales sientan dolor, este hecho no se puede poner en duda. El problema es que eso puede ser una razón muy importante, pero no una razón moral porque lo que sí se puede poner en duda es el significado ético del dolor<sup>84</sup>. Para Luc Ferry lo que está en juego bajo la cuestión, aparentemente banal, de los rasgos distintivos de la humanidad y de la animalidad, es nuestra actitud respecto a la modernidad. Una modernidad que comenzó a separar el ser humano del resto de los animales por la libertad frente a la programación de los instintos de los animales. Y precisamente porque tenemos libertad seremos capaces de extraer de ella unos deberes más amplios.

---

<sup>84</sup> En el siguiente apartado se analizará su propuesta. L. Ferry, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, op. cit., p. 83.

La pregunta que se plantea a continuación es si realmente los críticos del antropocentrismo tienen razón en percibir una antinomia entre humanismo moderno y el respeto por la naturaleza. Es cierto que la libertad de acción y de pensamiento para ajustarnos a nuestro entorno nos ha llevado a la destrucción de la naturaleza, pero puede llevar también hacia el respeto. Esta idea es la que nos llevará más adelante en el trabajo a la necesidad de incorporar contenidos como valores, virtudes, sentimientos, etc, en el principio de responsabilidad ecológica que se plantee.

En este segundo apartado del capítulo se intentaba una ampliación de la comunidad moral con el fin de garantizar nuestra responsabilidad hacia los seres no humanos, pero se ha visto que el problema de la responsabilidad hacia la naturaleza y hacia los seres no humanos no se soluciona ampliando la comunidad moral. Por eso es necesario seguir delimitando el concepto de responsabilidad ecológica en otro tipo de posturas denominadas antropocéntricas.

El trabajo continúa con la convicción de que no es necesario salir de los recursos de los que dispone la ética contemporánea y no hace falta salirse de los límites humanos, que son los límites de la ética, de la razón práctica y, en definitiva, de la razón. La ética ecológica desde la consideración de que el ser humano es el único ser que tiene valor en sí, el único sujeto de derecho y el único ser con intereses, puede garantizar una respuesta de respeto hacia el resto de los seres no humanos.

### **2.3. Antropocentrismos, un punto de partida necesario**

Son muchas y diversas las propuestas que se hacen teniendo como centro de referencia al ser humano. Se denominan generalmente antropocéntricas o homocéntricas y en ellas se pueden distinguir dos posturas, una fuerte y otra débil o moderada. Para la primera, la más radical, la naturaleza se entiende como un recurso al servicio del desarrollo humano, con lo que el mundo de los seres vivos e inanimados quedan fuera del campo de las relaciones morales con los humanos<sup>85</sup>. Entiende esta posición que la mayor parte de los problemas ecológicos se resuelven con más ciencia y más tecnología, y apenas otorga importancia a la responsabilidad humana, al consumo desenfrenado, a

---

<sup>85</sup> Cf. R. E. Watson, "A critique of Anti Anthropocentric Biocentrism" en *Environmental Ethics*, vol. 5, n. 4, 1983, p. 253; J. Narveson, "Against Animal Rights" en P. Hanson, *Environmental Ethics*, SFU publications, Burbany, British Columbia, 1986.

una deficiente educación ambiental, etc. Mientras que para el antropocentrismo débil o moderado se parte de la idea de que sólo los seres humanos tienen valor intrínseco, pero admiten que de una forma u otra cabe tomar en consideración al mundo no humano<sup>86</sup>.

No se va a insistir en esta clasificación, porque a pesar de que las teorías éticas tradicionales y la mayoría de las contemporáneas son antropocéntricas, pocas encontramos que defiendan una postura fuerte, una negación a admitir cualquier tipo de consideración que no sea las relaciones interhumanas planteado desde un puro subjetivismo o individualismo.

La cuestión es si las relaciones humanas con los animales y con el entorno natural admiten razones morales para preservarlos, además de razones científicas, terapéuticas, económicas, ecológicas, psicológicas, estéticas, espirituales, lúdico-recreativas y puramente instrumentales o medios para el ser humano, como serían las siguientes razones: las áreas verdes entendidas como pulmones de la tierra, las selvas tropicales como farmacias del futuro, los bosques regenerados como supermercados de maderas, freno a la desertización como presas que impiden los corrimientos de tierra, por mencionar algunos.

En mi opinión, para encontrar razones morales el antropocentrismo no es un obstáculo, sino que constituye el único medio para otorgar algún tipo de valor no moral al medio ambiente y para desde la racionalidad humana encontrar los principios que obliguen a respetar nuestro entorno natural y otras especies no humanas.

A continuación se analizarán algunos autores que tienen en común partir del ser humano para dar una respuesta al reto ecológico en su conjunto o a los animales —en el caso kantiano—, les diferencia el hacerlo desde diferentes posiciones éticas.

Si bien es cierto que Kant no elabora ninguna ética ecológica, sí es cierto que da una respuesta desde un planteamiento antropocéntrico a cuál debe ser la responsabilidad de los humanos hacia los animales. Por eso comenzar por Kant es prácticamente inevitable, pues su ética deontológica será el modelo para seguir a o superar para las restantes éticas que analizaremos<sup>87</sup>. En su ética se puede encontrar una responsabilidad

---

<sup>86</sup> Cf. B. Norton, "Environmental Ethics and weak anthropocentrism" en *Environmental Ethics*, vol. 6, 1984, p. 133.

<sup>87</sup> No existe un acuerdo sobre si la ética kantiana permitiría sentar las bases de una ética ecológica que pueda dar respuesta a los actuales problemas, con los que Kant no contaba. Por ejemplo, hay autores que creen que sí es posible diseñar desde la ética kantiana una ética que tenga en cuenta a los seres no humanos y a la naturaleza en general, así: M. Hernández Marcos, "Límites y perspectivas del

hacia los animales mediante una consideración moral indirecta, aunque ante el resto del medio ambiente sólo encuentra o razones de tipo estético o una razón de uso para las generaciones futuras. Veamos estas conclusiones más detenidamente.

El punto de partida es la idea de que sólo los seres humanos son fines en sí mismo, los animales “existen únicamente en tanto que medios” y, por eso, “no cabe preguntar “¿para qué existe el hombre?”, cosa que sí sucede con respecto a los animales”. Es por ello que “los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad” y, en ese sentido, tiene que ejercitar su compasión con los animales. Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales<sup>88</sup>. Sólo los seres humanos somos sujetos morales, es decir, sólo los humanos somos agentes morales, pero sólo los humanos podemos ser pacientes de las actuaciones morales, ya que para Kant los animales son cosas<sup>89</sup>. Eso significa que causar daño al medio ambiente o a un animal, es hacer mal, pero no un mal moral. Ésa es la clave de porqué para Kant los animales no pueden ser merecedores de deberes y derechos, y por ello solamente cabe hablar de obligaciones indirectas hacia ellos.

Otra idea que subyace a esta conclusión kantiana es la idea de reciprocidad que hace que no podamos tener obligaciones hacia los animales porque estos no pueden correspondernos, porque estas sólo se pueden dar entre humanos. No existe reciprocidad entre los animales y los humanos, porque los animales no tienen entendimiento, ni conciencia de sí mismos para juzgar la moralidad o no de nuestras acciones. El significado de deberes indirectos hacia ellos lo justifica Kant desde la idea de que no debemos de infringir daño al medio ambiente o a los animales porque hacemos daño a la humanidad, porque es ésta la que resulta a la larga perjudicada, pero también a la corta, porque es la acción del agente y la humanidad representada en ella la que está siendo inmoral. Con palabras de Kant: “aquél que se comporta cruelmente con ellos

---

antropocentrismo moral de Kant de cara a una ética medioambiental” en J. M. García Gómez-Heras (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, op. cit.; T. Hayward, “Kant and the Moral Considerability of Non-Rational Beings” en R. Atfield y/ Belsey (eds.) *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1994, pp. 129-142. Mientras otros autores ven serias dificultades a esta posibilidad, como por ejemplo: P. Cohn, “Kant y el problema de los derechos de los animales” en E. Guisán, *Esplendor y miseria en la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 197-213; C. Hoff, “Kant’s Invidious Humanism”, *Environmental Ethics*, 1983, vol. 5, n. 1, pp. 63-70. Un buen análisis sobre ética de los animales en general, y en particular sobre la posición de Kant al respecto se puede encontrar en C. Velayos, *La dimensión moral del ambiente natural*, op. cit., pp. 112 y ss.

<sup>88</sup> I. Kant, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 288.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, pp. 191-192.

posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres”, ése es el sentido de porqué nos encontramos ante “deberes indirectos para con la humanidad”<sup>90</sup>.

Respecto al medio ambiente, su posición está cercana al utilitarismo. Es inmoral la acción destructiva del ser humano, porque evita que puedan ser utilizadas por otros seres humanos. Seguimos dentro de lo que serían deberes indirectos o deberes para con la humanidad: ningún ser humano debe destruir la belleza de la naturaleza, pues aun cuando él mismo pueda no seguir necesiéndola, otras personas pueden todavía hacer uso de ella; así, aunque no haya que observar deber alguno hacia las cosas consideradas en sí mismas, hay que tener en cuenta a los demás hombres<sup>91</sup>. Sin embargo, en *La metafísica de las costumbres* afirma que hay que respetar la naturaleza, primero porque “la propensión a la destrucción se opone al deber del ser humano hacia si mismo”; pero también porque predispone a amar algo sin un propósito de utilidad<sup>92</sup>. Esta idea parece clave para desde una ética ecológica garantizar nuestra responsabilidad hacia los animales. Una responsabilidad que tiene que dar respuesta de las actuales condiciones de las industrias ganaderas y el maltrato en los diferentes procesos de producción de la carne que consumimos. Sigue diciendo Kant en esa obra:

“Con respecto a la parte viviente, aunque no racional, de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres.”<sup>93</sup>

No se va a entrar en las limitaciones que la teoría kantiana tiene respecto a una ética del siglo XXI —las limitaciones de una razón monológica, los principios puramente formales insuficientes para una ética aplicada como pretende ser la ética ecológica, o la dificultad de proponer principios positivos, activos como necesita un medio ambiente degradado, además de los negativos, etc.— sino en las siguientes, que afectan al objeto de investigación.

Una dificultad que se encuentra, si se parte de estos presupuestos, es garantizar un respeto al medio ambiente o hacia los animales, precisamente desde el problema que el hecho del *respeto* tiene en la ética de Kant. Si queremos que sea moral, tiene que

---

<sup>90</sup> *Ibíd.*, pp. 288-289.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 290.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 309.

<sup>93</sup> I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 310.

intervenir el ingrediente de la universalidad, es decir, el móvil de nuestra conducta tiene que poseer condiciones universales independientes de las circunstancias concretas. Es el ideal de la dignidad humana —es decir, de toda la humanidad— y no el hecho del respeto —a un animal o al entorno natural— la clave de la moralidad, porque lo que se respeta es el carácter de ser racional o de ser fin en sí. Por eso, hay que ir más allá del mero sentimiento de respeto, porque podría darse el caso que un ser humano no tuviera tal sentimiento.

Otro problema se descubre en el hecho de que los animales sean beneficiarios indirectos de nuestra responsabilidad en nombre de nuestra humanidad, porque no se darían por incorrectas actuaciones que pueden no afectar ni directa, ni indirectamente a los seres humanos, ni presentes, ni futuros, pero sin embargo, siguen siendo inmorales —como por ejemplo, hacer sufrir innecesariamente a una cucaracha. Ésa es la limitación que también ve Habermas que intenta superar la ética kantiana admitiendo deberes hacia los animales no por razón de nuestra humanidad sino por ellos mismos: “Tampoco podemos formular la cuestión diciendo con Kant que tenemos deberes relativos a los animales, pero no *frente* a ellos. Los animales nos salen al paso como criaturas vulnerables que tenemos que proteger en su integridad física *por ellos mismos*.”<sup>94</sup> Veremos la postura habermasiana más adelante.

Sin embargo, a pesar de estas limitaciones siguen siendo insuperables los presupuestos de la universalidad como punto de vista moral y la dignidad del ser humano como características del ámbito moral. Han sido y seguirán siendo en este trabajo el rasero desde el que se analicen todas las propuestas de éticas ecológicas que se han realizado.

En la actualidad, con Luc Ferry encontramos dentro de la línea de un humanismo moderno una propuesta antropocéntrica que pretende dar cuenta del medio ambiente. Su posición es una de las más tajantes al enfrentarse duramente, por un lado, a todo tipo de posiciones que no sean antropocéntricas, pues a su juicio, el ser humano no es un elemento más en la naturaleza entre otros muchos, sino que ocupa una posición privilegiada desde el punto de vista, ético, jurídico, ontológico, etc., por eso es y puede ser el único sujeto de derecho<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., p. 226.

<sup>95</sup> Cf. L. Ferry, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, op. cit., p. 22.

Su propuesta la califica como un humanismo metafísico laico que es capaz de asumir los planteamientos medioambientales. El punto de partida es la consideración del ser humano como un animal que no está gobernado por códigos naturales, sino que tiene la libertad de trascendencia que es el espacio propiamente humano. Una libertad humana que es capaz de concretarse de un modo distinto que el la destrucción de la naturaleza<sup>96</sup>.

La dignidad de los seres humanos no está en los sentimiento naturales, sino en la libertad y es desde este referente desde donde se ha de exigir el respeto al medio ambiente. No es posible fundamentar sólidamente desde un plano filosófico a partir del sufrimiento de los animales no humanos, porque se trata de un sufrimiento del dolor que no es ético. Se podría destacar una cierta continuidad en el dolor, en la inteligencia, incluso en el lenguaje, pero sin embargo encontramos un abismo cuando se trata de la libertad: “Un abismo que incluso tiene nombre: la historia, tanto del individuo — educación— como la de la especie —política.”<sup>97</sup>

Si no se acepta este abismo, es difícil diseñar normas que den solución ante el dilema de la vida humana o la animal, el sufrimiento humano o animal. “Si, por el contrario tomamos el criterio de la libertad, no es insensato admitir que tengamos que respetar la humanidad, incluso en aquellos seres que ya no manifiestan de ella más que indicios residuales.”<sup>98</sup> Su tesis es que el respeto que debemos a los animales, no se encuentra inscrito en la naturaleza, sino que es un asunto de *educación y de civilidad*<sup>99</sup>.

La propuesta de Luc Ferry es interesante, y de hecho en este trabajo se defenderá que la educación es una clave fundamental para nuestra responsabilidad ecológicas. Pero el problema de plantear esta responsabilidad desde un humanismo no metafísico y no desde una ética no metafísica es que no se aportan normas de conducta claras ni principios que ayuden en nuestras relaciones con nuestro entorno natural, ni tan siquiera un procedimiento para seguir en caso de conflicto. Es necesario seguir buscando las coordenadas de una ética ecológica.

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, pp. 57-58.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 87. Afirma que si no se acepta este abismo, no hay posibilidad de desarrollar una ética normativa, porque en ausencia de la libertad sólo podría elaborarse “una etología, una mera descripción de usos y costumbres, incapaz por definición de ser prescriptiva en medida alguna, de fundamentar esta fuerza imperativa del respeto que, precisamente porque es imperativa del respeto que, precisamente porque es imperativa, contiene siempre en sí misma un elemento de oposición a la naturaleza.” *Ibíd.*, p. 86.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p.105.

Con la propuesta de McCloskey encontramos otra postura antropocéntrica que se niega a ampliar la comunidad moral más allá de los límites de la humanidad. A su parecer, los animales no tienen derechos, pero eso no implica que no tengamos deberes hacia ellos, sólo que estos no pueden basarse en unos derechos morales que no pueden poseer<sup>100</sup>. Su negativa a aceptar derechos o deberes directos no solamente se basa en criterios filosóficos, éticos o jurídicos, sino en los propiamente ambientales: cómo establecer el cálculo cuando los derechos animales entran en conflicto o las consecuencias ambientales que implicarían la opción generalizada por el vegetarianismo —pues se tendría que incrementar el uso de insecticidas y fertilizantes para poder alimentar a todos los seres humanos<sup>101</sup>.

Según este autor, es posible explicar de manera satisfactoria nuestros derechos y deberes y en una ética que consista en “principios de obligación *prima facie* de respeto a las personas, de justicia, honradez y promoción del bien, así como de derechos morales básicos y de los distintos derechos morales condicionales y derivativos. Estos derechos morales básicos se refieren a la vida, la salud, la integridad corporal, el respeto como persona, la autonomía e integridad morales, el autodesarrollo —incluso la educación—, el conocimiento, verdadera fe y justicia. Estos principios y derechos son interpretados y aplicados a la luz de la información que nos ofrecen las ciencias, entre ellas la ciencia de la ecología.”<sup>102</sup>

A mi juicio, la idea de que nuestros deberes hacia la naturaleza sean *prima facie* —aquellos deberes que no entran en conflicto y por eso han de respetarse— es interesante, y con ello se evitarían parte de los problemas derivados de cómo garantizar nuestras obligaciones con respecto a la naturaleza, pero surgirían otros muchos derivados de que se trata de normas sustantivas que no pueden valer para una ética ecológica con pretensiones universalizables.

Con Carruthers nos encontramos con una propuesta de ética ecológica desde el marco teórico del contractualismo que asigna plena entidad moral a todos los seres

---

<sup>100</sup> No se va a entrar a analizar su crítica a los derechos de los animales, pues no difiere de los presupuestos que en este trabajo se han analizado. La línea más importante de argumentación viene del abismo, para él insuperable, entre intereses y derechos; pues no es lo mismo, a su juicio, representar a una persona y proteger sus intereses, que representar y proteger sus derechos morales. *Ibíd.*, pp. 74-75.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, pp. 76 y ss.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 41.



humanos, negando esa entidad a los animales<sup>103</sup>. Su tesis parte del *equilibrio reflexivo* de J. Rawls y afirma que las partes contratantes, si son racionales, deberían convenir en adquirir un interés en el bienestar del prójimo, lo suficientemente profundo para asegurar que cumplen con la parte que les corresponde en el alivio del sufrimiento. El problema como él mismo señala es que las normas que se derivarían de este contrato serían mínimas y negativas. Al parecer, habrá normas que nos ordenen no inmiscuirnos en los asuntos del prójimo, pero ninguna que nos obligue a ayudarlo<sup>104</sup>.

Su teoría no nos permite asignar derechos morales directos a los animales, porque no son agentes racionales. Sin embargo, si reconoce que tenemos deberes para con ellos, deberes de naturaleza indirecta que surgen, por una parte, del respeto de los sentimientos de quienes se interesan por los animales y, por la otra, de las virtudes o los defectos de nuestro carácter que revela la forma en que tratamos a los animales<sup>105</sup>.

El autor afirma también “que no existen fundamentos para extender más protección moral a los animales que la que disfrutan actualmente. En particular, no hay razones morales para prohibir la caza, la cría industrial o la experimentación de laboratorios con animales.”<sup>106</sup> Sí existen otras razones para prohibir las prácticas mencionadas, pero no son morales: una se relaciona con las cualidades morales que revelan el carácter de los agentes que las practican, y la otra se relaciona con las probables ofensas que se ocasionen a quienes se interesan por los animales. El problema es que esta idea no contiene, como la ética discursiva, un ingrediente ideal esencial para lograr el progreso moral y que permita criticar la situación actual que no puede ser la mejor posible. ¿Cómo avanzar en esta propuesta de ética ecológica? ¿Cómo adecuarse a las diferentes conflictos morales que nos deparará el futuro? Parece que esta propuesta deja nuestro entorno como está, lo cual tiene muchas implicaciones sociales, además de ambientales.

Ya dentro de nuestras fronteras encontramos diferentes propuestas dentro de un antropocentrismo moderado. Nicolás Sosa es uno de los primeros pensadores en España

---

<sup>103</sup> No se quiere decir con eso que la única vía del contractualismo respecto a la responsabilidad ecológica sea ésta. Por ejemplo Scalon, otro contractualista, amplía esta teoría hasta incluir a los animales no humanos. T. M. Scanlon, “Contractualism and Utilitarianism” en A. Sen / B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 103-128. O también: R. Manning “Environmental Ethics and John Rawls’ Theory of Justice”, *Environmental Ethics*, 3, 1981, pp. 155-165.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 50.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 230.

en ofrecer una propuesta de ética ecológica. Este autor propone una ética ecológica alejada de las éticas tradicionales porque entiende que éstas responden a un tipo de sujeto humano «moderno» que él describe como un individuo varón, occidental, racionalista, propietario, adulto, poseedor de los instrumentos para dominar y someter a la naturaleza. Parece que con esta visión que tiene Sosa de la concepción del individuo moderno intente una propuesta postmoderna; sin embargo, no es el caso<sup>107</sup>.

Al hilo de un humanismo moderado, en su propuesta de ética ecológica, las preferencias e intereses humanos no siempre tienen que ser los supremos, por el simple hecho de que sean humanos. Los intereses supremos serían para él los *intereses comunes* a humanos y no humanos. Con este autor nos encontramos un paso más cerca de una ética ecológica enfocada desde la óptica de la ética discursiva. A tal efecto, intenta, a partir del ámbito del lenguaje, hacer una ampliación de la consideración ecológica desde la ética de Habermas. Y utiliza para ello dos instrumentos: por un lado, la comunicación no verbal —comunicación “intimativa” y “estética” con el mundo todo al que pertenecemos— y la insistencia en otras funciones del lenguaje además de la argumentativa, como la expresiva; y por el otro, las preferencias racionales.

Partiendo de esta idea, Sosa reconoce que la competencia comunicativa no puede trazar una línea demarcatoria entre relaciones que establecemos con el mundo natural y las que establecemos entre los humanos. Porque frente a Habermas entiende que es posible dirimir sobre intereses humanos y no humanos. Teniendo en cuenta un sentido amplio de comunicación —como interacción, también con el medio— que incluiría otras dimensiones además de la argumentativa sí sería posible que la ética discursiva pudiera servir de base para un *ethos ecológico* desde el que dar respuesta práctica, es decir, desde la “razón práctica”<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> En 1985 aparece su primer artículo y en 1990 su libro de ética ecológica, que se ha ido complementando en forma de artículos en otros libros colectivos. N. Sosa, “Ética y Ecología: notas para una moral del medio ambiente”, 1985, *Cuadernos de Realidades Sociales* 25-26, pp. 5-24; N. Sosa, *Ética ecológica*, Libertarias, Madrid, 1990; N. Sosa (coord.) *Educación ambiental. Sujeto, entorno y sistema*, Amarú, Salamanca, 1989; N. Sosa, “Ética ecológica” en *Los retos de la ética aplicada*, Iglesia Viva, Valencia, 1991; N. Sosa / F. A. Barrio Juárez, “Verdes” en J. M. Mardones (dir.), *10 palabras clave sobre Movimientos Sociales*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1996, pp. 139-185; N. Sosa, “Ética ecológica y movimientos sociales” en J. Ballesteros / J. Pérez Adán (eds.) *Sociedad y medio ambiente*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 271-299; N. Sosa, “Ética ecológica: entre la falacia y el reduccionismo” *Laguna. Revista de Filosofía*, Universidad de La Laguna, Islas Canarias, 2000, pp. 307-327; N. Sosa, “A vueltas con la sustentabilidad, esta vez desde la ética” en *Sistema* 162-163, junio 2001, pp. 53-72.

<sup>108</sup> Cf. N. Sosa, “Ética ecológica: entre la falacia y el reduccionismo.” *Laguna. Revista de Filosofía*, Universidad de La Laguna, Islas Canarias, 2000, pp. 307-327.

En mi opinión, el mismo autor entrevé la dificultad de su planteamiento, que es que admitir comunicación con el medio, implica poner la clave en la naturaleza del interlocutor, de su sensibilidad, disponibilidad y capacidad para ver y sentir. El problema es que ello nos alejamos del horizonte que en este trabajo se había puesto como meta: la universalidad. Por eso en el siguiente capítulo se retoma el marco de la ética discursiva de la mano de sus fundadores, para ver si en sus propuestas se puede encontrar las claves de una ética ecológica que pueda dar cuenta de nuestra responsabilidad con los animales no humanos y con otros seres no vivos sin la necesidad de establecer una comunicación con ellos.

También dentro de nuestras fronteras destacar la aportación de Jose M<sup>a</sup> G<sup>a</sup> Gómez-Heras, para el cual el concepto de responsabilidad también debe ser el centro de la reflexión de la ética sobre el medio ambiente. Un concepto en el que hay que descubrir nuevos matices para que pueda dar cuenta de nuestras acciones medioambientales. Encuentra esos matices en Jonas: el hecho que seamos responsables ante toda la humanidad, el respeto a los valores de la naturaleza y un modificado concepto de justicia a partir del tiempo futuro —la justicia intergeneracional<sup>109</sup>.

Una nueva dimensión de la responsabilidad que no carga las tintas en la estructura *relacional*, de reciprocidad que pone serias trabas a los intentos de fundamentar la ética medioambiental en la naturaleza. La relación más que recíproca es asimétrica, es decir se trata de adquirir compromisos y deberes por parte, de alguien que no precisa correspondiente contraprestación de obligaciones. El ejemplo más claro es la relación que se da entre la madre y el padre y las hijas e hijos, ya que en esta relación existen responsabilidades y obligaciones sin esperar contraprestaciones recíprocas.

El fundamento de esta racionalidad la encuentra en una idea que también aquí se ha analizado. Esta responsabilidad que no puede justificarse racionalmente en la autonomía humana, se fundamenta como condición para que esta autonomía pueda ejercerse. Con sus palabras: “¿de qué sirve exaltar la autonomía del hombre cuando lo

---

<sup>109</sup> J. M. García Gómez-Heras, “El incremento de responsabilidad en la ética medioambiental”, en op. cit., pp. 79-93. Otras obras del autor: J. M. García Gómez-Heras *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*, Granada, Comares-Ecorama, 2000; J. M. García Gómez-Heras *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; J. M. García Gómez-Heras, *Dignidad de la vida y manipulación genética (coord.)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001; J. M. García Gómez-Heras *Teorías de la moralidad. Fundamentos de ética comparada*, Síntesis, Madrid, 2001; J. M. García Gómez-Heras *Ética de la frontera (coord.)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002; J. M. García Gómez-Heras / C. Velayos (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, op. cit.

que esta en peligro es precisamente el sujeto de esa autonomía, el hombre mismo? Previo al derecho de autonomía se sitúa el derecho a la existencia, como condición de posibilidad de aquella.”<sup>110</sup>

En este capítulo se ha visto la necesidad de ampliar el campo semántico del concepto responsabilidad para poder incluir todos los problemas globales. Lo que ha convertido el tema de la responsabilidad ecológica en un problema ético. Por eso la ética ecológica debe definir los rasgos claves de un concepto de responsabilidad ecológica entendido como un horizonte crítico que marque el lugar hacia donde deben darse las actuaciones ambientales correctas. Para ello se ha visto la necesidad de ampliar la concepción de la responsabilidad moral, hasta incluir en ella la *consideración* a los seres no humanos. Pero ha descubierto que no es posible ampliar la comunidad moral hacia seres no humanos, y además es innecesario hacerlo, porque genera una serie de problemas al no aportar ni razones morales ni un criterio que oriente nuestras actuaciones con repercusión en el medio ambiente.

Por eso la tesis continua con la convicción de que no es necesario salir de los recursos de los que dispone la ética contemporánea y no hace falta salirse de los límites humanos, que son los límites de la ética, de la razón práctica y, en definitiva, de la razón. La ética ecológica desde la consideración de que el ser humano es el único ser que tiene valor en sí, el único sujeto de derecho y el único ser con intereses, puede garantizar una respuesta de respeto hacia el resto de los seres no humanos.

Con el fin de seguir delimitando el concepto de responsabilidad ecológica para que pueda dar cuenta, sin ampliar la comunidad moral, de nuestra responsabilidad hacia el medio ambiente en general y los seres no humanos en particular, el siguiente capítulo tratará de analizar las ventajas y las limitaciones del *concepto de responsabilidad dialógica* que defiende la ética discursiva. Se trata de lograr plantear y justificar un concepto amplio de responsabilidad ecológica con matices dialógicos teniendo en cuenta las claves descubiertas en este capítulo desde el punto de partida de un ser humano que es constitutivamente un ser responsable, que se reconoce a sí mismo y a los demás humanos como responsables.

---

<sup>110</sup> J. M. García Gómez-Heras, “El incremento de responsabilidad en la ética medioambiental” op. cit., pp. 90-1.



## **Capítulo 6**

# **HACIA UNA CONCEPCIÓN DISCURSIVA DE LA RESPONSABILIDAD ECOLÓGICA**

La necesidad de delimitar un concepto amplio de responsabilidad ecológica ha llevado, en el capítulo anterior, a analizar las ventajas e inconvenientes de otras propuestas de ética ecológica. La conclusión es que si bien las posturas biocéntricas y las liberacionistas son capaces de fundamentar la responsabilidad humana hacia seres no humanos, tienen el grave inconveniente de que para ello necesitan ampliar la comunidad moral y dotar de derechos a seres no humanos. Sin embargo, las posturas antropocéntricas que no aumentan el universo moral contienen dificultades para fundamentar las obligaciones humanas hacia el medio ambiente en general y hacia los animales en particular. Todo eso nos lleva en este capítulo a analizar si es posible, dentro del marco de la ética del discurso, plantear un concepto amplio de responsabilidad ecológica que pueda dar una respuesta adecuada a la actual situación ambiental.

Con este objetivo se darán los siguientes pasos: en primer lugar, se analizará el concepto de responsabilidad dialógica de la ética del discurso, con el fin de plantear desde ella un concepto de responsabilidad ecológica que contenga las claves delimitadas en el capítulo anterior. En segundo lugar, se examinarán los planteamientos de Habermas y Apel que, dentro de ciertos límites, sí permiten garantizar nuestro respeto hacia los animales —en el caso de Habermas— y hacia el medio ambiente global —en el caso de Apel. A continuación, y vista la posibilidad pero también la dificultad de una responsabilidad ecológica discursiva se plantean dos cuestiones. La primera pregunta por el significado de la responsabilidad ecológica; la respuesta nos llevará a la formulación de un principio procedimental de responsabilidad ecológica. La segunda pregunta por las razones que fundamentan nuestra responsabilidad ambiental; serán dos las respuestas, porque el principio hace referencia a las generaciones futuras y porque se descubre un medio ambiente sano como una condición trascendental del diálogo. En último lugar, se trata de abrir el principio de responsabilidad ecológica hacia otros

terrenos, porque el principio es procedimental y se revela insuficiente para una ética ecológica entendida como una ética aplicada. Esta apertura será posible gracias a las aportaciones de la nueva ética del discurso y a la introducción de la categoría de género en la reflexión ambiental.

## **1. Responsabilidad solidaria discursiva**

En este apartado se considerarán, en primer lugar, las ventajas de partir del concepto de responsabilidad dialógica que defiende la ética discursiva. Para, en segundo lugar, contestar a la pregunta de si esta ética está capacitada para dar razón del concepto de responsabilidad ecológica tal y como se ha delimitando en el capítulo anterior, superando así las dificultades de otras propuestas antropocéntricas analizadas.

### **1.1. Una ética de la responsabilidad solidaria**

La crisis ecológica nos enfrenta a problemas nuevos y hay propuestas que exigen que los nuevos problemas sean resueltos con nuevas doctrinas<sup>1</sup>. No es el caso de este trabajo, sino que plantea la posibilidad de responder a este desafío desde una perspectiva todavía no utilizada como es la ética del discurso. Para ello, se intentará mostrar que el concepto de responsabilidad discursiva sí puede ser una plataforma válida para delimitar un concepto de responsabilidad ecológica.

A pesar de constituir una propuesta formal y procedimental, la ética discursiva hace ya mucho tiempo que se decantó por la ética de la responsabilidad. Así Apel en un artículo de 1973 ya planteaba la necesidad de una responsabilidad solidaria porque la humanidad estaba tratando con cuestiones en las que nos jugábamos el futuro como especie humana. Con sus palabras:

---

<sup>1</sup> Es el caso de Aldo Leopold. Véase al respecto, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford, 1949. Especialmente parte III, "The land ethic", pp. 202-203. Traducción de esta parte en Ediciones Catarata, Madrid, 2000.

“Por primera vez en la historia del género humano, los hombres se encuentran emplazados prácticamente frente a la tarea de asumir la responsabilidad solidaria por los efectos de sus acciones a escala planetaria.”<sup>2</sup>

Más adelante en un artículo de 1985 declara que “la ética discursiva —a diferencia de la ética kantiana del imperativo categórico— no es sólo una ética de la buena voluntad pura, una “ética de la intención” en el sentido weberiano, sino una ética que se hace responsable de las consecuencias.”<sup>3</sup> Apel se refiere a la distinción de Weber entre las *éticas de la convicción o la intención* que son aquellas, de tipo kantiana, que imponen o prohíben determinadas acciones como buenas o malas en sí, sin tener en cuenta ni las condiciones en las que se realizan ni las consecuencias; y las *éticas de la responsabilidad*, que por el contrario, toman en cuenta tanto las circunstancias en las que se dan las acciones humanas, como las consecuencias de tales acciones y decisiones<sup>4</sup>.

La ética de Apel, a pesar de su raigambre kantiana, reconoce su deuda con este autor y así define su propia ética como una “ética de la responsabilidad posweberiana”, que como él sí tiene en cuenta las estrategias, las circunstancias y las consecuencias previsibles; pero como kantiana piensa que es central y clave el punto de vista moral que aporta un principio formal, sin contenidos<sup>5</sup>. Será esta doble característica de la responsabilidad discursiva la que permitirá en lo que sigue plantear una responsabilidad ecológica. Por un lado, porque ésta requiere tomar en consideración las consecuencias; pero, por otro, necesita también un ingrediente ideal y normativo. Fundamentalmente por dos razones que se explicitan a continuación.

En primer lugar, la responsabilidad ecológica, como otras responsabilidades morales, tiene que estar condicionada por las consecuencias posibles y las circunstancias de una acción y decisión concreta. Como afirma Apel, en una actuación

---

<sup>2</sup> K. O. Apel, “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia” en K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. II, Taurus, Madrid, 1985, p. 344.

<sup>3</sup> K. O. Apel, “¿Límites de la Ética discursiva?” en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 246.

<sup>4</sup> M. Weber, “La política como vocación” en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 163. En este artículo de principios del siglo XX, Weber al preguntarse por el tipo de moralidad que debe tener un político introduce esta distinción, hoy ya clásica. Su aportación principal en este tema fue el reconocimiento de las consecuencias en determinadas actividades humanas, aunque el problema es que desechó la racionalidad axiológica por irracional.

<sup>5</sup> K. O. Apel, “La Ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en K. O. Apel / E. Dussel / R. Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, p. 32.



responsable no se pueden obviar las circunstancias y consecuencias de nuestras acciones, sino que hay que tenerlas en cuenta estratégicamente. Aplicado al caso que nos ocupa, la crítica que se le hace a la ética discursiva, es que ésta no puede asumir la responsabilidad ambiental porque el principio del discurso, contrafáctico no permite nunca tomar una decisión ambientalmente correcta porque ni pueden estar todos los grupos afectados —o todos los representantes—, ni pueden respetarse siempre todas las condiciones del discurso y porque, además, siempre quedaría la pregunta por las consecuencias que se derivarían de tales acciones ambientalmente correctas.

Y es cierto que exigir que se actúe siempre según el principio del discurso es totalmente irresponsable, además de peligroso, porque no actuaríamos nunca y así dejaríamos el medio ambiente como está, favoreciendo el *status quo* de muchos grupos privilegiados. Pero se trata de una crítica sin fundamento porque la ética del discurso delega la fundamentación concreta de las normas en los afectados mismos, con lo que se garantiza un “máximo de adecuación situacional”<sup>6</sup>. Así, por ejemplo, se obliga en el diálogo a tomar en consideración las necesidades e intereses de todos los afectados, presentes y futuros y nunca la perspectiva subjetiva y temporal de los sujetos que participan realmente en el diálogo. En definitiva, la ética del discurso puede aportar soluciones porque se trata de una ética de la responsabilidad que sí es capaz de dar cuenta de las consecuencias. Y además se trata de una responsabilidad solidaria, porque exige tener en cuenta los argumentos de todos los afectados a la hora de tomar una decisión. En este sentido, nos encontramos ante una razón dialógica y la solidaridad no le es extraña, sino connatural<sup>7</sup>.

Y, en segundo lugar, porque a pesar de considerar las consecuencias de nuestras acciones ambientalmente correctas, impide que nos limitemos a ellas. La responsabilidad discursiva ofrece las claves para la responsabilidad ecológica, porque el principio del discurso es un criterio ideal que permite criticar las actuaciones ambientalmente no correctas y permite también un procedimiento para lograr otras que sí sean correctas. Y es que, como se ha visto, en cuestiones de ecología es fácil tomar decisiones ambientalmente correctas, pero socialmente injustas. Sin un criterio ideal o marco universalizable, sin fuertes convicciones el futuro del medio ambiente —que es el futuro de la humanidad— no resistirá mucho tiempo más el puro cálculo estratégico.

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>7</sup> A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 111.

En los temas ambientales no basta sólo con la racionalidad instrumental, sino que es necesaria la racionalidad que plantea los fines últimos de la especie humana, precisamente porque la crisis ecológica lo que ha puesto al descubierto es el peligro de la supervivencia de ésta.

En definitiva, dentro del principio del discurso se puede descubrir una responsabilidad solidaria que sí puede servir como respuesta a los desafíos universales, porque el principio exige tomar en consideración todas las consecuencias y a todos los afectados, y a la vez porque se trata de un horizonte ideal más allá de la racionalidad estratégica e instrumental.

### **1.2. Hacia una responsabilidad ecológica discursiva**

Una vez aclarado que sí es posible iniciar el planteamiento de una responsabilidad ecológica desde un enfoque discursivo, es necesario mostrar que cumple los requisitos que en el capítulo anterior se señalaron como ingredientes claves para delimitar tal concepto. Requisitos que hacen referencia, primero, al sujeto de la responsabilidad; segundo, al objeto de la responsabilidad; y, tercero, a los problemas de fundamentación generados por el principio de responsabilidad de Jonas.

En primer lugar, respecto al sujeto de la responsabilidad ecológica, ésta exigía que la responsabilidad fuera de todos, porque nos encontramos ante un problema global. Global no sólo porque todos sufrimos las consecuencias de la degradación ambiental, sino también por la intencionalidad, es decir, porque todos tenemos parte de responsabilidad. La complejidad de este hecho requiere poder hablar de una responsabilidad universalizable, pero también poder dar cuenta satisfactoriamente de nuestra responsabilidad individual, colectiva y organizacional. En mi opinión, desde el marco de la ética discursiva es posible dar respuesta a este doble aspecto.

Por un lado, porque el que todos seamos constitutivamente responsables y reconozcamos a los todos demás seres humanos como constitutivamente responsables se puede plantear de un modo dialógico o discursivo, es decir, haciendo referencia a la competencia discursiva de todos los seres humanos. Con la ética discursiva, es

responsable todo aquel que pueda elegir y como tal pueda responder de su elección en una situación de comunicación. Por eso se puede hablar de corresponsabilidad:

“Toda cuestión honestamente planteada en el plano del discurso filosófico nos obliga ya a suponer la corresponsabilidad (la corresponsabilidad propia y la de todos los participantes potenciales en el discurso) para la solución de todos los problemas susceptibles de ser resueltos en el discurso.”<sup>8</sup>

Así, frente a la ética kantiana, la ética del discurso no plantea las decisiones morales de acciones individuales y colectivas como el resultado de la mera *buena voluntad*, sino como una consecuencia del reconocimiento del *poder* de cada ser humano por su competencia lingüística y en ese sentido exige la responsabilidad a toda la humanidad. Con palabras de Apel:

“Porque en el nivel de la ética consecuencialista de la responsabilidad ya no es correcto sin más —con Kant— de que “el común de los hombres” puede saber ya siempre, aún sin ayuda de la ciencia, cuál es su obligación. Hoy se trata más bien de que cada individuo participe —según su competencia y poder— en la organización de la responsabilidad solidaria de los hombres por las repercusiones universales de la acción humana de todos los niveles de la cultura (y no, por ejemplo, de que asuma sólo la responsabilidad de las consecuencias imprevisibles de las actividades humanas)”<sup>9</sup>.

Al reconocer el derecho de todos los seres humanos a asumir la responsabilidad en las decisiones que le afectan, se puede plantear que el problema ambiental lo es porque cuestiona un interés universalizable como el medio ambiente.

Y, por otro lado, porque se trata de una responsabilidad que no puede ser resuelta individualmente, sino según sea la extensión de los afectados: local, nacional, internacional, etc. Pero además según de quien sea la responsabilidad, individual u organizacional, porque también tienen responsabilidad ambiental las organizaciones y las instituciones<sup>10</sup>.

En segundo lugar, respecto al objeto de la responsabilidad ecológica, la ética del discurso aporta la clave según la cual sólo hay una instancia que nos puede dictaminar

---

<sup>8</sup> K. O. Apel, “La Ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, op. cit., p. 20.

<sup>9</sup> K. O. Apel, “¿Límites de la Ética discursiva?”, op. cit., pp. 248-9.

<sup>10</sup> La ética discursiva, precisamente constituye en esencia un procedimiento para asumir la responsabilidad de las consecuencias que afectan a colectividades y que proceden de colectividades. Véase al respecto: A. Cortina / J. Conill / A. Domingo / D. García-Marzá, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994; J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004; D. García-Marzá, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004; E. González Esteban, “Defining a Post-Convencional Corporate Moral Responsibility”, *Journal of Business Ethics*, n. 39, 2002, pp. 101-108.

lo que sea objeto de la responsabilidad: el tribunal de la razón práctica dialógicamente concebida. Todos los asuntos, las actuaciones y las decisiones humanas son susceptibles de ser objeto de un diálogo con el fin de llegar a un consenso comunicativo acerca de cuál debe ser el futuro de la especie humana o del resto de la naturaleza. Y esto lo permite la ética discursiva porque es una razón práctica que analiza las ideas de progreso y fines; porque es una razón práctica pública, además de privada, que no delega en los expertos los temas que le afectan, porque el medio ambiente es un tema que afecta a toda la humanidad.

Y, especialmente, porque la responsabilidad discursiva es postconvencional. Una ética convencional deja la responsabilidad dentro de los límites de la sanción y el control, es decir, dependiendo de agentes externos a la conciencia moral. En nuestro caso, se necesita una responsabilidad postconvencional que recurra a una obligación interior, pero que a la vez que tenga en cuenta los valores que intervienen, las circunstancias en las que transcurren y las consecuencias de cada decisión, sólo entonces el consenso generado habrá sido fruto de sujetos responsables. Así los sujetos responsables son aquellos capaces de sentir la importancia y la relevancia de todas las cuestiones ambientales como objetos de responsabilidad, no sólo porque siguen las reglas del discurso y pueden llegar a entender la importancia de un medio ambiente sano para lograr una comunicación más justa, sino porque también son capaces de definir los temas ambientales como relevantes moralmente para los intereses de la humanidad porque son fundamentales para vivir una vida digna.

En tercer lugar, la responsabilidad ecológica que pueda plantearse desde la ética del discurso, debe aportar alguna novedad respecto al principio de responsabilidad de Jonas y superar las dificultades que generaba este principio. Lo más interesante de la propuesta de Jonas es que incorpora la perspectiva de futuro y la consideración de las generaciones futuras. Pues bien, estas dos claves también se encuentran en la responsabilidad solidaria de la ética del discurso. Aunque será analizado con más detenimiento más adelante, sólo adelantar que el principio incluye la consideración de futuro en la situación ideal de habla o la comunidad ideal de comunicación; y la perspectiva de las generaciones venideras está contenida en el principio del discurso.

La ética discursiva, al integrar la perspectiva consecuencialista, se convierte en ética de la responsabilidad capaz de dar cuenta de todos los fenómenos que la ética de la

responsabilidad de Hans Jonas pretendía, pero no las limitaciones que veíamos en su propuesta. Que recordemos eran: primero, la fundamentación metafísica de su principio; segundo, la primacía del criterio de responsabilidad sobre el de justicia; y, tercero, la debilidad de fundamentar el deber de ser responsables sobre la base del poder del ser humano de ser responsable.

En mi opinión, estas tres dificultades pueden ser superadas desde un concepto de responsabilidad discursiva. Primero, porque la ética del discurso es una ética postmetafísica, que fundamenta la responsabilidad en la propia capacidad comunicativa de los seres humanos. Segundo, porque aunque toma en consideración las consecuencias, el concepto contiene la perspectiva deontológica, es decir, tiene como marco irrebalsable el criterio de justicia planteado en el punto de vista moral o criterio universalizable del principio del discurso. Y tercero, porque la justificación no está en que los seres humanos somos responsables porque tenemos poder —del cual no puede derivarse un deber—, sino que somos responsables porque tenemos posibilidad de diálogo.

Frente a esta tercera limitación, Apel critica el principio de responsabilidad de Jonas, porque acaba siendo un concepto de responsabilidad de tipo individual, lo que implicaría que los seres humanos además de tener que responsabilizarse por los efectos mundiales y colaterales de las actividades humanas colectivas, se tendrían que hacer responsables por el funcionamiento de nuestras instituciones. A la base de esta tesis está la idea de que las instituciones —entre ellas las más importantes: la política, el derecho y la economía— se convierten en obstáculos en el camino hacia una moralidad de la razón postconvencional y válida universalmente, en definitiva, en el camino de ejercer una responsabilidad solidaria mundial. Aunque ampliada, la responsabilidad de Jonas sigue para Apel dentro de una concepción tradicional que ya no sirve porque en las circunstancias actuales lo que está en juego es la exigencia de una responsabilidad metainstitucional de los humanos respecto a sus instituciones<sup>11</sup>.

La conclusión es que sí es posible perfilar las coordenadas de un marco de responsabilidad ecológica fundamentado sobre el concepto de responsabilidad de la ética discursiva porque es capaz de dar respuesta a las claves que debe contener el

---

<sup>11</sup> Cf. K. O. Apel, “Problemes d’aplicació de l’ètica del discurs: Com fer front a les limitacions funcionals dels sistemes socials de la política, el dret i l’economia?”, en K. O. Apel, *Filosofia primera, avui i ètica del discurs*, Eumo, Universitat de Girona, Girona, 1999, p. 159.

concepto de responsabilidad ecológica y de superar las dificultades planteadas en el capítulo anterior.

## **2. Una responsabilidad humana abierta a lo no humano**

Una vez mostrado que el concepto de responsabilidad solidaria de la ética del discurso puede ser útil para plantear una responsabilidad ecológica porque permite dar cuenta de las claves del concepto a la vez que evita algunas dificultades, es el momento de solucionar otro problema que se planteó en el capítulo anterior: la responsabilidad ecológica debe tomar en consideración no sólo a los seres humanos, sino también a los animales y al medio ambiente en general.

Por eso, el objetivo a continuación es averiguar si la ética discursiva puede fundamentar, sin ampliar la comunidad moral, nuestras obligaciones hacia el medio ambiente. Con Habermas se mostrará que la ética discursiva aporta un concepto de responsabilidad que permite dar cuenta de nuestros deberes hacia los animales y con Apel se mostrará que la ética discursiva sí puede dar una respuesta al problema ambiental visto en su conjunto.

### **2.1. Deberes hacia los animales**

En el capítulo anterior se ha podido concluir, tras el análisis de las diferentes éticas ecológicas, por un lado, que las propuestas no antropocéntricas resultan insuficientes porque hablar de valores intrínsecos conlleva dificultades teóricas y prácticas que no garantizan el respeto a nuestro entorno natural y, por otro lado, porque aunque las posturas antropocéntricas son interesantes porque no dotan de valor intrínseco ni de derechos a los seres no humanos, el problema es que sus propuestas se quedan también sin resolver el tema de los valores o intereses, que aunque necesarios no son suficientes para la responsabilidad ecológica.

A mi entender un antropocentrismo, bien entendido, es ineludible, especialmente si huimos de una posición metafísica, como se viene haciendo en este trabajo. Porque

cuando en una teoría ética falta la dimensión deontológica el camino para garantizar obligaciones humanas hacia el medio ambiente se hace más corto, más fácil y aparentemente más atractivo, pero se trata de un camino lleno de complicaciones porque no aporta guías, principios claros de cómo hacerlo con justicia no sólo ambiental, sino también social y nos lleva a unos terrenos pantanosos como son los de la metafísica<sup>12</sup>. La cuestión es, a mi juicio, no realizar una transformación de los valores, ni apostar por nuevos valores, pues es suficiente reconstruir los que tenemos desde principios deontológico encaminados a la justicia. Y esto es lo que encontramos, una vez más, en la ética discursiva.

Si ya no es posible encontrar un fundamento sólido desde bases metafísicas, habrá que buscarlo en los propios seres humanos: seres humanos con racionalidad práctica, que ejercen su autonomía en los discursos que tienen el medio ambiente como centro de la discusión. Si además queremos que sean razones morales los discursos tendrán que tener ciertas características, aquellas que más se acerquen a la situación ideal de habla. Seres humanos que no atribuyen valor moral intrínseco a la naturaleza — porque no existen buenas razones para ello—, sino que mediante el razonamiento discursivo, piensan no sólo teórica y calculadamente, sino prácticamente en qué puede consistir una decisión, comportamiento o norma ambientalmente correcta, sin olvidar el marco de justicia social.

Desde este antropocentrismo insuperable, a mi parecer, es posible también fundamentar el respeto hacia los animales no humanos. Es el caso por ejemplo de Habermas que justifica una consideración moral hacia los animales, sin ampliar la comunidad moral, porque los seres humanos son los únicos sujetos capaces de lenguaje y acción; sin modificar la esencia de la responsabilidad que consiste en ser intersubjetiva, pues se da entre sujetos racionales entre los cuales hay una relación de reciprocidad igualitaria y libre; y sin destruir la simetría entre deberes y derechos, porque a pesar de que los animales no tienen derechos frente a los hombres, los humanos sí tienen deberes frente a los animales<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Porque como se dijo en el primer capítulo del trabajo, una ética ecológica que pretende ser universalizable no puede más que buscar los fundamentos de la ética en la propia estructura universalizable de la razón humana sin recurrir a una metafísica teleológica.

<sup>13</sup> Véase J. Habermas, “El desafío de la ética ecológica para una concepción antropocéntrica” en J. Habermas, *Aclaraciones a la Ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 224-231.

La clave de la respuesta de Habermas reside en la nota de empatía que define la dimensión solidaria, frente a la de justicia. El autor afirma que mientras la justicia postula igual respeto e iguales derechos para cada individuo particular, la solidaridad exige *empatía* y preocupación por el bienestar del prójimo. Se trata de encontrar principios universalizables que obliguen a los humanos a no maltratar gratuitamente a los animales, a no experimentar con ellos haciéndoles sufrir innecesariamente, etc. El problema es que si se parte sólo de la empatía solidaria no se puede garantizar estas obligaciones.

Y, sin embargo, Habermas sabe que tenemos una obligación ética de evitar estos comportamientos humanos. Por eso, en *Aclaraciones a la ética del discurso* se pregunta si existe una responsabilidad frente a la naturaleza que sea independiente de la responsabilidad por la humanidad actual y futura; o, dicho de otro modo, de qué tipo es nuestra obligación de proteger a los animales. En definitiva, se enfrenta directamente a la cuestión del estatus que tienen los deberes que, en tanto que destinatarios de normas válidas, nos imponen una determinada responsabilidad no sólo *por o en lo que respecta a* los animales, sino frente a esos animales mismos. Porque el sentimiento que tenemos a la hora de evitar la tortura animal es tan fuerte como frente al humano, pues “frente a los animales nos sentimos categóricamente obligados.”<sup>14</sup>

A este respecto, recurre a una idea que ya se ha analizado más arriba, consistente en que la moral constituye un mecanismo protector que compensa la vulnerabilidad de la identidad de los individuos socializados. Sobre esta vulnerabilidad, fragilidad o debilidad encuentra Habermas el modo de considerar los animales no humanos. Si bien es cierto, que por una parte no tiene sentido hablar de vulnerabilidad en el caso de los animales porque no tienen identidad personal que pueda debilitarse en las interacciones sociales, sin embargo, por otra parte, reconoce que:

“Al igual que las obligaciones morales en general, también nuestra responsabilidad frente a los animales análoga a la responsabilidad moral tiene su punto de referencia y su fundamento en aquel potencial de riesgo insito en todas las interacciones sociales. Siempre que participan en nuestras interacciones sociales los seres vivos nos salen al encuentro en el rol del alter ego como seres que se encuentran frente a nosotros, están

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 227.



necesitados de respeto y con ellos fundan una expectativa de que defendamos fiduciariamente sus derechos.”<sup>15</sup>

Es decir, nos encontramos ante una responsabilidad por analogía, porque ante ellos somos capaces de adoptar una actitud performativa: “podemos mirarles a los ojos *como si fuesen un alter ego*.” Claro que esta apertura de la responsabilidad humana por analogía cierra el paso hacia los seres no animales. Es decir, en la empatía (“como si fuera un alter ego”) que podamos sentir frente y junto a los animales, y en el hecho de que “participen en nuestras interacciones” porque “es *del tipo* de una relación intersubjetiva” “de segunda persona” se funda nuestra responsabilidad hacia ellos, pero no permite ampliar nuestra responsabilidad más allá de los animales.

Otro problema que se plantea con la responsabilidad por analogía es la diferenciación en el reino animal, pues todos los animales no son iguales, y frente a ellos no tenemos el mismo tipo de empatía o no tenemos la misma necesidad de relacionarnos con los animales domésticos o con algunos insectos. En este sentido, la responsabilidad por analogía le lleva a Habermas a reconocer que para sentir deberes hacia ellos es necesario “poder atribuir a los animales propiedades características de los agentes, entre otras la capacidad de iniciar expresiones y dirigirnoslas a nosotros.”<sup>16</sup>

Y no todos los animales pueden poseer estas características, aunque sólo sea por analogía. Ése es el límite que el propio Habermas plantea para una ética ecológica: la responsabilidad por analogía. Se trata de límites en las razones morales —para Habermas, universalizables— porque el autor no desprecia que existan otras razones como las prudenciales, las éticas o las estéticas. Con sus palabras:

Hemos llegado a los límites de nuestra responsabilidad frente a los animales análoga a la responsabilidad moral tan pronto los hombres, en su papel de pertenecientes a una especie, se presentan frente a los animales en tanto que estos son ejemplares de otra especie distinta. (...) La responsabilidad del hombre por las plantas y por la conservación de especies enteras no se puede fundamentar con base a los *deberes* de interacción, es decir, *moralmente*. Sin embargo, puedo imaginar con Patzig, además de razones de prudencia, también buenas razones éticas a favor de la protección de las plantas y de las especies. (...) En algunos casos razones estéticas son incluso de más peso que las éticas. Pues en la experiencia estética de la naturaleza de las cosas se retiran por así decir a una inaccesible autonomía e intangibilidad, y sacan entonces a la luz su vulnerables

---

<sup>15</sup> J. Habermas, *Aclaraciones a la Ética del discurso*, op. cit., p. 229.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 230.

integridad con tanta claridad que nos parecen inviolables por sí mismas, y no meramente como partes deseadas de una forma de vida preferida.<sup>17</sup>

En el caso de los animales, sí es posible una responsabilidad por analogía, pero precisamente porque se fundamenta en la analogía, no sirve como razón moral para nuestra responsabilidad hacia el resto del medio ambiente. Esta es una limitación, a mi juicio, de su aportación con respecto al tema de la ecología.

Se puede ver en la argumentación de Habermas cómo la imposibilidad de una relación de reciprocidad igualitaria y libre no ha sido un inconveniente para garantizar el respeto en forma de deberes hacia los animales. También cómo no ha recurrido como las éticas no-antropocéntricas a la metafísica o a la religión, ni ha aceptado el valor intrínseco de los animales para poder dar cuenta de ellos. Y eso ha sido posible porque en el fondo los deberes hacia los animales son deberes hacia la humanidad en general. Pero incluso dentro del antropocentrismo Habermas no incurre en el principal problema de las éticas antropocéntricas que no son capaces de ofrecer un criterio que sirva para jerarquizar en caso de conflicto, porque el problema para el autor se solucionaría mediante un diálogo racional.

Sin embargo, el problema en mi opinión sigue siendo que no admite una ética ecológica como ética aplicada y eso impide seguir hablando de valores, virtudes, sentimientos y responsabilidades específicas de una ética ecológica, es decir, más allá de la ética general o parte A de Apel. Por eso, a su juicio las cuestiones de aplicación y de motivación ya no pueden ser tarea de la ética sino del derecho.<sup>18</sup>

En este apartado se ha pretendido mostrar como la propuesta ética de Habermas sí está abierta al problema ecológico, al menos hacia la consideración de los animales. Por eso, frente a lo que opina Mosterín, la ética discursiva, primero, no es estéril para la búsqueda de soluciones de los más graves problemas de nuestro tiempo, como el ecológico y, segundo, a pesar de partir de un antropocentrismo moral, no tiene porqué derivar en una “falta de respeto” hacia las otras criaturas<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 231. La cursiva es mía.

<sup>18</sup> Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Valladolid, 1998, p. 183.

<sup>19</sup> Cf. J. Mosterín, “El nivel ecológico de la conciencia moral” en *Revista de Occidente*, julio-agosto 1997, n. 194-195, Madrid, pp. 17-21.

## 2.2. El principio de complementación

En la propuesta de Apel se encontrarán más razones para considerar la ética discursiva como ética válida para diseñar desde ella un marco de responsabilidad ecológica. En su artículo “¿Límites de la ética discursiva?” reflexiona sobre la posibilidad de que la ética discursiva pueda servir para una macroética de la responsabilidad de las consecuencias y subconsecuencias de la ciencia y la técnica, que, en definitiva, pueda dar respuesta ante la crisis ecológica<sup>20</sup>. Con la ética discursiva nos encontramos además de una ética de la intención, una ética de la responsabilidad. Hemos visto más arriba que la ética formal discursiva, a diferencia de la ética formal-monológica kantiana, sí proporciona el principio de una ética de la responsabilidad, porque invita a los individuos a participar en discursos reales en los que pueda alcanzarse el mejor acuerdo posible sobre los intereses reales y una orientación empírica óptima sobre las consecuencias y subconsecuencias de seguir las normas<sup>21</sup>. Es decir, es responsable precisamente porque tiene en cuenta las consecuencias.

Claro que, como reconoce el propio Apel, esto puede resultar insuficiente por dos motivos: o porque en muchas situaciones es imposible realizar este tipo de consensos o porque en otras tantas situaciones necesitamos realmente principios para la acción y no un principio para la legitimación pública de las normas. Por eso, propone el autor, complementar el principio de *universalización* o principio U del discurso —según el cual una norma será correcta si podrían estar de acuerdo todos los interesados en un discurso en igualdad de condiciones de participación— con un principio de complementación según el cual el criterio se transforma en:

“Obra sólo según una máxima, de la que puedas suponer en un experimento mental que las consecuencias y subconsecuencias, que resultaran previsiblemente en su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, pueden ser aceptados sin coacción por todos los afectados en un discurso real; si pudiera ser llevado a cabo con todos los afectados.”<sup>22</sup>

Este principio para la acción de los individuos o principio teleológico de *complementación* soluciona parte del problema porque hace referencia a lo que un individuo en una situación concreta puede hacer, por ejemplo, con una actuación con

<sup>20</sup> Cf. K. O. Apel, “¿Límites de la Ética discursiva?”, op. cit., p. 248.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pp. 249-250.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 251.

repercusión en el medio ambiente. Sin embargo, no resuelve el problema totalmente, porque este nuevo principio ignora el conocimiento de la historicidad radical de la razón práctica, o dicho de otro modo, no toma en cuenta que la realidad de las costumbres y las instituciones humanas es ya racional, pero en muchas ocasiones también irracional. Quiere decir Apel que para aplicar este principio no existe costumbre alguna, porque las condiciones de aplicabilidad aún tienen que realizarse históricamente<sup>23</sup>.

El problema, por tanto, no es la aplicación situacional de la moral convencional, sino el problema de la aplicación histórica de la ética de principios. Su tesis es que la aplicación de la ética discursiva sería el estadio supremo de la ética racional, universalista y postconvencional, que no hace referencia a la aplicación de una moral intragrupal convencional, sino a las condiciones de aplicación del principio procedimental U<sup>24</sup>. Y esto sí es posible para Apel, por eso éste filósofo será el referente más importante a la hora de diseñar una ética ecológica discursiva.

Apel convierte el principio teleológico de *complementación* en idea regulativa de aplicación de U, porque tiene el carácter de una estrategia moral que puede guiar a los seres humanos en aquellas situaciones en que no puede o no debe obedecer al imperativo de la ética discursiva, pero también porque el contenido del principio responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de U, teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes. En este sentido, el principio de *complementación* (C) puede superar la separación existente entre la racionalidad ético-discursiva y racionalidad estratégica, del mismo modo que la separación entre ética deontológica y teleológica. Con sus palabras:

“En efecto, ante la pregunta sobre si son moralmente aceptables todos los medios para la realización progresiva de las condiciones de aplicación de (U), cabe responder de nuevo ofreciendo un principio formal: debería evitarse cuanto hiciera peligrar las *condiciones naturales y culturales* ya realizadas de la aplicación de (U). De este modo, el contenido emancipatorio y, por así decirlo, utópico formal de (C) se ve restringido complementariamente por el de un *principio de conservación*, sin que un principio

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 260.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 253. Kettner, discípulo de Apel, ha seguido también esta línea de investigación. Véase, M. Kettner, “Ética del discurso y responsabilidad por las generaciones futuras” en *K. O. APEL. Una ética del discurso o dialógica*, Anthropos, n. 183, marzo-abril 1999, pp. 82-86; M. Kettner, “Tres dilemas estructurales de la ética aplicadas” en A. Cortina / D. García- Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 145-158.

antiutópico de conservación llegue a constituir el contenido exclusivo del principio de responsabilidad.

En este momento puedo regresar a mi más antigua formulación, reinterpretándola: *la supervivencia de la comunidad real de comunicación —por ejemplo, la de la humanidad ante la crisis ecológica—* y la preservación de la “realidad racional” de nuestra tradición cultural constituyen la condición necesaria de la realización propuesta de la comunidad ideal de comunicación, es decir, de las condiciones de (U); ahora bien, este último fin confiere su sentido al principio de conservación”<sup>25</sup>.

En los dos párrafos hace referencia a la misma idea, pero expresada con conceptos diferentes. Se trata de dos aportaciones que se utilizarán en este trabajo como puntos de inflexión para plantear una responsabilidad ecológica hacia el medio ambiente en general.

En el primer párrafo, la ética discursiva ha dejado de ser puramente procedimental y deontológica al estilo kantiano, para ocuparse también de los intereses, de las consecuencias, de los valores que están implícitos en el principio (C). La clave para elaborar una ética ecológica discursiva es que se puede entender que un medio ambiente sano no sólo es un criterio trascendental del diálogo, como se argumentará más adelante, sino además porque el principio (C) de la ética del discurso obligaría a crear estrategias con el fin de conservar y mejorar *las condiciones naturales* y culturales en orden a poder aplicar idealmente el principio (U).

El segundo párrafo remite a otra terminología suya: la diferencia entre la comunidad real de comunicación y la comunidad ideal de comunicación; y el imperativo de intentar realizar la comunidad ideal de comunicación en la real, porque el primero constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento<sup>26</sup>. El imperativo consiste en la exigencia moral de conservar la comunidad real, si es necesario con medios estratégicos, con el objetivo de poner las condiciones para que con el tiempo se pueda actuar según las reglas de la comunidad ideal<sup>27</sup>. Así en otro artículo repite esta misma idea:

“Ahora bien, con la idea de una diferencia entre la situación históricamente condicionada de la comunidad comunicativa real y la situación ideal (que siempre se anticipa

---

<sup>25</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 262. La cursiva es mía.

<sup>26</sup> K. O. Apel, “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia”, *op. cit.*, p. 409.

<sup>27</sup> Cf. K. O. Apel, “¿Límites de la Ética discursiva?”, *op. cit.*, p. 262.

contrafácticamente) en la que estarían presentes las condiciones inevitable de aplicación de la ética del discurso, con esta concepción inevitable en un plano filosófico-discursivo, se acepta al mismo tiempo la obligación de colaborar en la eliminación a largo plazo, de esa diferencia.

Y no es sino con esta aceptación del compromiso de la voluntad con relación al valor, al objetivo de alcanzar la realización de las condiciones de aplicación del principio ético del discurso que éste obtiene su nueva función en parte de fundamentación B de la ética del discurso”<sup>28</sup>.

Es decir, para que nuestras actuaciones actuales sean éticas hay que mediar entre la racionalidad estratégica y la comunicativa; únicamente mediando entre las dos podemos ser realmente responsables. En definitiva, se trata de resolver el conflicto, muchas veces existente, entre la exigencia planteada por la responsabilidad realista de las consecuencias —comunidad real— y las exigencias de una responsabilidad ideal, universalizable, y fundamentada práctico-trascendentalmente —comunidad ideal. Una comunidad ideal que ahora contiene el ingrediente ideal y normativo de un medio ambiente sano.

En este fragmento se alude a otra terminología clave para poder hablar de ética ecológica: la distinción apeliana entre la parte A y la parte B de la ética, mientras el primero tendría por tarea cuestiones de fundamentación, la segunda se ocuparía de reducir la distancia entre la comunidad real y la ideal. Como ya se ha afirmado con anterioridad, la ética ecológica debe hacer suyas, al menos las tareas propuestas por Apel para la parte B, porque y por utilizar las mismas palabras de Apel:

“el problema de una aplicación responsable, referida a la historia, de una ética de esta índole solamente puede ser resuelto (si es que puede ser resuelto en absoluto) por una parte de fundamentación B éticamente responsable.”<sup>29</sup>

La razón de que la ética discursiva de Apel permita hablar responsabilidad hacia el medio ambiente es porque previamente ha distinguido entre parte de fundamentación A y una parte aplicada B. Y porque dentro de esta parte B, distingue dos momentos estructurales constitutivos: en primer lugar, la necesidad de una mediación responsable entre la racionalidad consensual-comunicativa y la racionalidad estratégica; y en un segundo momento estructural la compensación dialéctica de la desviación efectuada en el primer momento respecto de la parte A, ideal de la ética del discurso que consiste en

---

<sup>28</sup> K. O. Apel, “La Ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, op. cit., p. 43.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 39

seguir junto a la racionalidad estratégica, una estrategia a largo plazo específicamente moral. Una estrategia consistente en cambiar las relaciones reales de la parte B en la dirección del ideal de aplicación de la parte A de la ética<sup>30</sup>.

En otro fragmento permite continuar hablando de responsabilidad ecológica discursiva:

“reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones ideales de comunicación, sino que además, también hay que tener en cuenta la norma fundamental de la responsabilidad referida a la historia —*la de la cura (Sorge)*— para la conservación de las condiciones naturales de vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación existente de hecho, ahora.”<sup>31</sup>

Evidentemente, nos encontramos ante una ética ecológica de tipo antropocentrista, porque los fundamentos de la ética discursiva radican en la propia autonomía humana y en su capacidad de comunicación. Pero eso no significa, como siguen insistiendo los antiantropocentristas, degradar nuestro entorno natural o maltratar a los animales. Los dos casos harían peligrar las condiciones naturales, los dos casos irían en contra de la actitud de *cura*, de preocupación, de cuidado para la conservación de las condiciones naturales de vida. Y desde estas condiciones, en términos generales, sí se puede describir nuestras obligaciones hacia el medio ambiente. La idea a subrayar es que la ética discursiva sí permite hacerse responsable de nuestras actuaciones directa o indirectas sobre el medio ambiente en general y lo hace sin darle valor a ésta y sin otorgarle derechos.

El problema se plantea, como advierte Apel en aquellos contextos donde aún no funciona el Estado de derecho. ¿Cómo debe actuar un agricultor en un país por desarrollar y consciente de las consecuencias que los fertilizantes tienen en el medio ambiente? No se le puede exigir que actúe según un principio moral incondicionalmente válido. Por eso afirma Apel: “el conflicto entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad —por las consecuencias— surge siempre cuando no están dadas aún las condiciones sociales de aplicación para un determinado grado de la competencia judicial moral.”<sup>32</sup> Por ello, aquí es necesario introducir la parte B de la ética, aquella que obliga al campesino a aplicar en circunstancias concretas el principio moral, con la

---

<sup>30</sup> Cf. K. O. Apel, “Els problemes d’aplicació de l’ètica del discurs”, op. cit., p. 153.

<sup>31</sup> K. O. Apel, “La Ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, op. cit., pp. 164-165. La cursiva es mía.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 172.

finalidad de lograr que la comunidad real se acerque a largo plazo a las condiciones ideales de aplicación de la ética del discurso, es decir, que obliga a conservar y mejorar las condiciones naturales y culturales de la vida actuales para las generaciones venideras.

Pero además la teoría discursiva puede entrar en este problema, porque permite una racionalidad estratégica, además de la moral. Las cuestiones ecológicas no son todas trascendentales, se trata de ámbitos de toma de decisiones concretas donde intervienen muchos afectados —no sólo ciudadanos con conciencia ecológica, sino empresarios de la construcción y de empresas de fertilizantes o de productores de energías renovables— que están incluidos en la humanidad en general. Y en este mundo también nos las habremos de ver con estrategias, negociaciones, pero como afirma Apel intentando en ellas trazar el camino hacia lo que una comunidad ideal de comunicación decidiera que es un mundo sano, digno y habitable para todos los seres humanos presentes y para los que están por venir. El problema, a mi juicio, es que para Apel la parte B sólo requiere de la racionalidad estratégica, como ya se ha mostrado con anterioridad<sup>33</sup>.

Hemos visto como la ética del discurso permite de algún modo plantear nuestras obligaciones hacia los animales, con Habermas, con un tipo de responsabilidad por analogía, y hacia el medio ambiente en general, con Apel, por la responsabilidad de compensar la diferencia que existe entre la parte A ideal de la ética del discurso y la parte real de nuestras condiciones naturales y culturales.

Ahora bien, a mi juicio, el problema sigue estando abierto, pues ninguno de los dos autores aceptarían la ética ecológica como ética aplicada, que constituiría un paso más hacia un concepto de responsabilidad más amplio. Es cierto que con la distinción de Apel se han abierto algunas puertas y se han superado las críticas que insisten en la imposibilidad de una ética discursiva que en tanto que procedimentalista pueda convertirse en interesada y *responsable*, y ocuparse de uno de los problemas que más nos preocupa: la crisis ambiental.

En mi opinión, ser responsable, como se ha defendido a lo largo de este trabajo, es dar una respuesta al entorno, una respuesta con justicia, con razones capaces de

---

<sup>33</sup> K. O. Apel, “Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva” en op. cit., p. 196. Como nos hace ver A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 174.



convencer a todos los afectados. Y no se es plenamente responsable en el ámbito ecológico si no se “baja al terreno de la aplicación”, si no se introducen valores, si no se contemplan contenidos. Porque los problemas ambientales, como se ha visto, también contienen los problemas de desarrollo, de guerra y, como veremos en el próximo capítulo, problemas de género.

Sin embargo, a mi entender esta limitación puede ser superada desde la misma ética discursiva, más concretamente desde la propuesta de una nueva ética del discurso. Esta tarea se presenta en el siguiente apartado.

### **3. La justificación del principio de responsabilidad ecológica**

Hemos visto como la ética del discurso sí puede ser el marco dentro del cual plantear el concepto de responsabilidad ecológica. La clave está en su concepción de responsabilidad solidaria que permite poder dar cuenta de *todos* los humanos — importante como se verá a continuación para tomar en consideración los generaciones futuras—, justificar deberes hacia los animales y capaz de sentar las bases para nuestra responsabilidad hacia el medio ambiente en general, porque obliga que demos los pasos necesarios para acercar la comunidad real a la comunidad ideal, una comunidad que no puede ser independiente de un entorno natural ideal, como se tendrá ocasión de justificar en este apartado.

Desde esta plataforma puede formularse el siguiente principio de responsabilidad ecológica: “*Podemos considerar moralmente responsable toda actuación respecto al medio ambiente con cuya consecución y efectos secundarios podrían estar de acuerdo todos los interesados presentes y futuros en un discurso en igualdad de condiciones de participación*”.<sup>34</sup>

Es el criterio que se ha venido buscando a lo largo del trabajo, porque se necesitaba para poder distinguir exigencias ambientales legítimas de las que no lo son; porque el derecho humano a un medio ambiente sano, se mostraba insuficiente para

---

<sup>34</sup> D. García-Marzá, “La responsabilidad ecológica como responsabilidad moral”, *La Laguna. Revista de Filosofía*, La Laguna, 1999, pp. 293-301; D. García-Marzá, “La responsabilidad ecológica de la empresa: el punto de vista de la ética empresarial” en E. González Esteban (ed.), *Ética y ecología. La gestión empresarial del medio ambiente*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, 1999, pp. 17-28.

poder garantizar nuestra obligación hacia la defensa y mejora de nuestro entorno natural; y tercero, porque pasar del lenguaje de los derechos a las responsabilidades exigía plantear éstas en forma de un criterio de orientación que pueda actuar en forma de horizonte de actuación humana en todas aquellas acciones con repercusión ambiental.

Se trata de un criterio de universalización que señala el horizonte de nuestra responsabilidad. Un criterio cuya raíz es el principio del discurso que especifica que todas las acciones con repercusiones públicas —y las ambientales siempre tienen repercusiones naturales y humanas— deben legitimarse por el acuerdo de *todos* los afectados, porque según este principio sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudieran contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico. Pero trasladado el principio a las exigencias ambientales, el “todos los afectados” se traduce en la humanidad en su conjunto, porque la crisis ecológica nos enfrenta ante unas consecuencias que no son de un grupo humano o de una cultura sino de todos los seres humanos reales o potenciales.

La esencia del principio es la misma que el principio del discurso, porque se parte de una concepción de la racionalidad entendida como razón comunicativa. El principio obliga a tomar en consideración a todos los interesados, que en cuestiones ambientales es toda la humanidad presente y futura, y obliga considerar a *todos* los seres humanos en las cuestiones ecológicas en las que se dirima un conflicto. Desde la ética discursiva la propuesta es que estos conflictos han de ser dirimidos con discursos en los que, respetándose las condiciones ideales los intereses se defiendan con argumentos cuya finalidad consista en alcanzar “intersubjetividad o, lo que es idéntico, objetividad”<sup>35</sup>. Y como entre los intereses humanos está un medio ambiente sano, sólo será un consenso correcto aquél que sea universalizable, esto es, no sólo que su aplicación sea válida para todos los seres humanos sino que todos ellos (presentes y futuros) puedan comprender y aceptar la decisión o norma como cosa suya<sup>36</sup>.

Con este principio alcanzamos también una perspectiva crítica en un doble sentido: en un sentido negativo, porque permite discernir cuándo las decisiones humanas son o no son legítimas; y en un sentido constructivo, porque señala el

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 140.

<sup>36</sup> Cf. A. Cortina, “La democracia como razón de ser de Europa” en D. García-Marzá / V. Martínez Guzmán (eds.) *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993.

procedimiento de cómo lograr que se conviertan en legítimas. Por eso, en mi opinión, se trata de una responsabilidad que puede “a-justarse” —en el sentido de más justa— a la realidad natural, pero también a la realidad social y humana. Nos encontramos ante un criterio normativo que sirve para identificar y resolver los conflictos ambientales porque permite distinguir las actuaciones ambientales correctas de las que no lo son y porque ofrece razones y orientaciones de tipo normativo a toda la humanidad evitando exigencias dogmáticas que también se encuentran en determinadas exigencias ecologistas. Se trata, en definitiva, de un criterio que sirve para discernir si lo conseguido acerca más o menos al sentido de humanidad, de dignidad humana, punto de partida y de llegada de la ética ecológica. Nos ofrece además un punto de vista crítico porque permite cuestionar lo real en orden a conseguir intereses comunes, y el medio ambiente es uno de ellos.

Fundamentar este principio de responsabilidad ecológica será lo mismo que fundamentar la posibilidad de una ética ecológica desde un enfoque discursivo o que justificar las exigencias explicitadas en el derecho humano a un medio ambiente sano. Fundamentar consiste, pues, en buscar razones de por qué tenemos derecho a un medio ambiente sano y a la vez de por qué tenemos la responsabilidad de respetarlo o de mejorarlo. En definitiva, se trata de decir que tenemos el derecho a (entendido como exigencia), pero a la vez que tenemos una responsabilidad hacia (entendida como obligación) porque nuestras actuaciones no pueden ir en contra de esas condiciones ambientales que se han mostrado como indispensables para llevar una vida digna. Es decir, mantener un derecho o dar razones de nuestra responsabilidad, por un lado, da fuerza a actuaciones ambientalmente correctas y, por otro lado, nos limita en nuestras actuaciones. Por eso, fundamentar significa también contestar al interrogante de por qué el principio de responsabilidad limita nuestras actuaciones en aras a un respeto a nuestro entorno natural.

Aunque es cierto que el derecho ambiental constituye el centro de las últimas conferencias internacionales como la de Río de Janeiro en 1992 o la de Nueva York en 1997. Este hecho no implica que el derecho no se tenga que fundamentar racionalmente. Pero no sólo porque lo vigente no tiene que ser válido, o porque lo actualmente aceptado no tiene que ser aceptable sino, y especialmente, porque aunque los derechos concreten las exigencias de la mayoría de la población y se basen en valores

comúnmente aceptados, es necesario justificar estos derechos, porque también es necesario justificar las interferencias del Estado para lograr que todas las personas vean reconocidas este derecho. Fundamentar significa contestar, al menos, a estas preguntas: ¿Por qué está justificada esta interferencia? ¿Por qué son legítimas las exigencias ambientales? ¿Qué razones encontramos para mantener tales exigencias? ¿Qué tipo de valores sostienen tales intereses universalizables?

Estas preguntas se intentarán contestar desde dos puntos de vista, que constituyen los dos pasos de la fundamentación: primero se mostrará que este principio da cuenta de las generaciones futuras y, después, se aportarán razones de por qué un medio ambiente sano puede constituir una condición trascendental.

### **3.1. El argumento de las generaciones futuras**

Justificar racionalmente la responsabilidad ecológica implica, en primer lugar, justificar que incluye el ingrediente esencial en ética y en ética ecológica, como se ha ido mostrando desde el principio del trabajo: tiene que hacerse cargo de toda la humanidad, que en asuntos ambientales se ha ampliado hasta incluir a los humanos que aún no han nacido.

Por eso la cuestión, a continuación, es si el principio de responsabilidad ecológica arriba formulado está abierto a la dimensión de futuro, esencial para poder garantizar nuestras obligaciones hacia nuestro entorno natural. Y se descubre que sí es posible porque contiene la referencia a las generaciones futuras. Sin embargo, no es suficiente con mostrar esta nueva consideración hacia los que están por venir, porque no es totalmente evidente que los seres humanos presentes tengamos obligaciones para los que no han sido concebidos todavía<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> El libro de Pontara es una muestra de la cantidad de dificultades que pueden surgir de cuestionar si tenemos o no tal responsabilidad, por qué y en qué medida. No es el lugar para señalar todos los problemas que analiza, sólo aquellos que pudieran afectar a una responsabilidad de tipo discursiva que aquí se quiere plantear. Cf. G. Pontara, *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona, 1996. A este respecto Michael Golding nos advierte que no se puede exigir gratuitamente nuestra responsabilidad para con las generaciones futuras, pues puede tener implicaciones para las presentes. En ocasiones el respeto por las generaciones futuras implica la discriminación por las generaciones que nos siguen inmediatamente y con las cuales compartimos ideales sociales. M. Golding, "Obligations to future generation" en M. Smith (ed.), *Thinking through the environment*, London, Routledge London Open, 1999, pp. 64-70.

Mi opinión es que esta responsabilidad hacia los seres que son sólo humanos potenciales, se puede garantizar desde la raíz discursiva del criterio porque alude a seres que tienen virtualmente competencia comunicativa. No son humanos todavía, pero lo serán. En este sentido la tesis es que la responsabilidad frente a las generaciones futuras está fundamentada en la responsabilidad y el respeto básico por la humanidad en general, clave y punto de partida de la ética. Como afirma Kettner, “visto moralmente, ninguno cuenta menos sólo porque me resulte lejano en el tiempo”<sup>38</sup>. Porque la ética sólo tiene sentido para *toda* la comunidad moral humana, la presente, pero también la futura.

El fundamento para garantizar la responsabilidad hacia todos los humanos en general es el mismo que el que garantiza que todos tengan derechos humanos. Se puede poner en duda, como se ha mostrado en el capítulo anterior, que los animales tengan derechos, incluso se puede dudar que los humanos tengamos deberes directos o indirectos hacia los animales, pero no se puede cuestionar que tengamos, responsabilidades o deberes hacia los restantes humanos que en tanto que seres racionales son interlocutores válidos. Es cierto que las generaciones futuras no pueden hacer valer sus derechos, pero las generaciones presentes sí tenemos obligaciones para con ellos, aquellos que en principio se derivan de las actuaciones con repercusión en el medio ambiente.

Desde la propia ética discursiva no se obvia las dificultades que implicaría el problema de valorar las repercusiones de nuestras acciones para con las generaciones venideras, pero señalar problemas no implica la imposibilidad para hablar de la supervivencia y la emancipación de las generaciones futuras<sup>39</sup>. A pesar de las dificultades se pueden encontrar dentro del marco de la ética discursiva las siguientes razones para justificar nuestra responsabilidad por las generaciones por venir.

El propio Apel se pregunta si las normas morales de la comunidad de comunicación, presupuestas en el a priori de la argumentación pueden servir como fundamento para asumir solidariamente la responsabilidad moral en la era de la ciencia. Su respuesta es afirmativa, precisamente porque los miembros de la comunidad de

---

<sup>38</sup> M. Kettner, “Ética del discurso y responsabilidad por las generaciones futuras” en op. cit., p. 84.

<sup>39</sup> Cf. K. O. Apel, “¿Límites de la Ética discursiva?” en op. cit. p. 250; K. O. Apel, “La situación del hombre como problema ético” en Apel K. O., et altres *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 40.

comunicación están obligados a tener en cuenta todas las exigencias de todos los seres humanos, también los virtuales. Las necesidades de las generaciones que están por venir también pueden convertirse en exigencias, si son éticamente relevantes. Con sus palabras:

“El a priori de la argumentación contiene la exigencia de justificar, no sólo todas las afirmaciones científicas, sino también todas las exigencias humanas (también las exigencias implícitas de unos hombres a otros, contenidas en acciones e instituciones). Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles exigencias provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales (...) y a la vez, se compromete a justificar argumentativamente las exigencias que él mismo presenta a otros hombres. Además, los miembros de la comunidad de comunicación (y esto significa todos los seres pensantes) están obligados, a mi juicio, a tener en cuenta *todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales*; es decir, todas las exigencias a los demás hombres.”<sup>40</sup>

Precisamente en coherencia con el principio de universalización, es necesario tomar en consideración todas las exigencias, así como a todos los seres humanos — presentes y virtuales. Lo cierto es que el paso al futuro ha sido posible porque al elaborar una nueva fundamentación del imperativo categórico kantiano, se ha complementado la razón formal con una razón experiencial. Así lo expresa el autor:

“Lo que hay que hacer más bien es aplicar el principio de universalización del imperativo categórico, utilizado por Kant (como principio de verificación para máximas o medida de validez para normas, en el sentido de una legislación universal) a la comunicación real con los interesados (o sus representantes) y eso quiere decir, intentar probar como universalmente capaces de consenso las normas propuestas o ya dadas por la tradición. Aquí está, por así decirlo, la *dimensión de futuro* de la mediación comunicativa de la posible validez de reglas o normas, correspondiente al principio deontológico de universalización<sup>41</sup>.”

De este modo, la ética discursiva permite una responsabilidad por el futuro porque tiene en cuenta también los intereses humanos futuros, y así posibilita justificar nuestra obligación actual de tomar en consideración los intereses y posibles exigencias de las generaciones futuras. La comunidad ideal de comunicación, en el caso de Apel, o la situación ideal de habla, según Habermas, introducen el futuro con una orientación normativo-deontológica, porque desde la pertenencia real y fáctica a una determinada

---

<sup>40</sup> K. O. Apel, “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia”, op. cit. 403.

<sup>41</sup> K. O. Apel, “Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la Ética discursiva” en D. Blanco Fernández/ J. A. Pérez Tapias / L. Sáez Rueda (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K. O., Apel*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 22-23.

tradición comunitaria, se determina una orientación de deber, de obligación en el sentido de una trascendencia posible y necesaria en la formación universalista del consenso. Pero hay más razones para considerar la responsabilidad discursiva una responsabilidad ampliable a los que están por venir: porque, como se ha visto más arriba, a pesar de ser una ética procedimental es una ética de la responsabilidad que tiene en cuenta las consecuencias de las decisiones que se han tomado pero también las circunstancias en que se toman las decisiones.

La responsabilidad discursiva puede tomar en consideración las generaciones futuras y, por tanto, convertirse en responsabilidad ecológica porque se fundamenta en la competencia comunicativa de los humanos. Es decir, que el principio del discurso es lo que garantiza la obligatoriedad moral, un principio del discurso que toma en consideración a todos los interlocutores válidos, presentes y futuros. Es el mismo principio del discurso del que se han deducido, según Apel los dos principios regulativos fundamentales para la estrategia moral del obrar humano a largo plazo. En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad ideal de comunicación en la real. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento. Por eso la argumentación de Apel puede tomar en consideración el medio ambiente en general, precisamente porque será el entorno natural de las generaciones humanas que aún no han nacido. Volvamos a recuperar parte de sus palabras:

“Además, los miembros de la comunidad de comunicación (y esto significa todos los seres pensantes) están obligados, a mi juicio, a tener en cuenta *todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales*; es decir, todas las exigencias a los demás hombres. Las necesidades humanas en tanto que exigencias comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes, debemos reconocerlas en la medida en que puedan justificarse interpersonalmente mediante argumentos. Se exige, pues, una disponibilidad a justificar necesidades personales como exigencias interpersonales.”<sup>42</sup>

Si bien es cierto que puede ser que en el futuro muchas de las necesidades básicas de las generaciones presentes no lo sean para las futuras porque las necesidades por muy básicas que sean no están predeterminadas, son discutibles y su significado e

---

<sup>42</sup> K. O. Apel, “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia”, op. cit. 403.

importancia es modificable. Si eso es así habrá que variar el contenido del principio de responsabilidad ecológica, sin embargo, no la forma, porque siempre habrá necesidades que no podrán cambiar: la necesidad de aire en condiciones respirables, de agua en buen estado, de un mínimo de recursos naturales y energéticos, etc. Serán seres humanos como nosotros, más o menos evolucionados, pero humanos tan vulnerables como nosotros. Es cierto que no sabemos sus intereses particulares, pero aquí sólo se está hablando de sus intereses universalizables. Y esos sí que se pueden garantizar con una ética procedimental que no obliga a necesidades concretas, sino sólo aporta las condiciones bajo las cuales las necesidades serían legítimas<sup>43</sup>.

Es cierto que la ética del discurso no es ni la única ni la primera en incorporar la perspectiva de futuro y la consideración de las generaciones futuras, pero frente a otras propuestas que se han analizado, como por ejemplo el principio de responsabilidad de Jonas, se ajusta, a mi juicio, mejor al sentido de humanidad también futura porque permite ampliar el espectro de la responsabilidad humana que ya no puede ser exclusivamente individual —porque las consecuencias de las acciones humanas colectivas han generado gran parte de los problemas ambientales contemporáneos—; porque la toma de decisiones ya no puede reducirse a derechos nacionales, sino internacionales. Por eso la responsabilidad hacia las generaciones futuras que propone Jonas aunque interesante, porque también es una reformulación del principio formal kantiano y permite que nos pongamos en el lugar de las generaciones futuras para no hacer con ellos lo que no quisiéramos con nosotros, resulta insuficiente, porque, como se ha afirmado más arriba, se trata de una racionalidad que no puede ser ecológica por monológica, que no puede dar cuenta de los retos ambientales. El problema que señala Jonas sobre la dificultad de que las generaciones futuras pudiera estar representados porque no constituyen ningún lobby o grupo de presión, no vale para la ética discursiva que en su principio obliga, como condición de la moralidad, que se tenga todos en cuenta, incluidos los futuros intereses comunes, los universalizables y el medio ambiente lo es.

También el contractualismo toma en consideración las generaciones futuras, en la hipótesis de la posición original, pues uno de los supuestos es el desconocimiento de la generación a la que se pertenece. Así por ejemplo Rawls también señala la necesidad

---

<sup>43</sup> Cf. M. Kettner, “Ética del discurso y responsabilidad por las generaciones futuras”, op. cit., p. 85.



de considerar los intereses de los que vendrán y a tal efecto afirma que es “obvio que cada generación se beneficia cuando se mantiene una cantidad de ahorro razonable que capacita a los que vienen después a gozar de una vida saludable en una sociedad justa”<sup>44</sup>. El problema, es como se viene diciendo qué sea lo que se considere razonable, para eso es necesario un criterio normativo, y a mi juicio, se encuentra en la universalidad del principio del discurso que se ha traducido en la universalidad del principio de responsabilidad ecológica. Frente al contractualismo la razón discursiva sí sabe a qué generación pertenece y en función de ella, defiende sus intereses, porque ha incorporado el tiempo en el horizonte de la responsabilidad solidaria y pretende que las normas, los derechos, las exigencias que se deriven de la aplicación del principio de responsabilidad ecológica pueda ser comprendido y aceptado por cualquier ser humano.

### **3.2. El medio ambiente como condición trascendental**

Una vez mostrado que la responsabilidad ecológica sí puede hacerse responsable de las generaciones futuras, es el momento de realizar la justificación desde otro punto de vista. Si el anterior hacía referencia al polo humano, éste lo hará al polo ambiental. Pero como seguimos haciendo ética ecológica y no ciencia ecológica, abordar el medio ambiente no puede ser independiente de su consideración humana. Por eso, el siguiente aspecto de la fundamentación de la responsabilidad ecológica hace referencia a que un medio ambiente sano es una condición trascendental. Una vez más la tarea de fundamentación puede realizarse dentro del marco de la ética discursiva.

Decir que un entorno natural sano constituye una condición trascendental significa, en primer lugar, que constituye una condición de posibilidad del diálogo, es decir un requisito imprescindible de todo acuerdo correcto o justo. Se trata de una condición que no es posible consensuarla en un procedimiento discursivo porque, no constituyen el tema de un pacto al que podamos llegar o no, sino la condición de cualquier acuerdo legítimo.<sup>45</sup> Según Cortina, siguiendo a Apel, los elementos

---

<sup>44</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979, p. 329.

<sup>45</sup> Cf. A. Cortina, *Ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994. Lo cierto es que Adela Cortina hace esta afirmación al referirse a los derechos humanos y al ethos dialógico, pero, en mi opinión, podría valer también para nuestro caso.

trascendentales son los principios de la lógica formal, los principios de la pragmática universal y ciertas presuposiciones de existencia, como son la propia existencia, la del mundo, la de una comunidad real e ideal de argumentación y una norma moral fundamental. Y ahora se puede añadir un entorno natural sano. En definitiva, nos encontramos ante un elemento trascendental, y en tanto que trascendental, la exigencia de un medio ambiente en condiciones dignas de ser habitadas se convierte en un requisito innegociable<sup>46</sup>.

Una condición trascendental significa también que es un presupuesto de todo acuerdo que quiera denominarse racional, por eso constituye también una condición de racionalidad —siempre que ésta se entienda como racionalidad dialógica<sup>47</sup>. Porque si es a través de diálogos como hemos de dirimir nuestros conflictos, es requisito incuestionable que deben hacerse en un entorno que permita el diálogo. Un medio ambiente sano constituye un requisito sin el cual no es posible una vida verdaderamente humana o digna, porque el ser humano se hace, vive, en un medio, por tanto, una vida humana digna es una vida vivida en un entorno digno. Pero un entorno natural adecuado no se trata sólo de una condición de vida deseable —un criterio de vida buena o ideal de felicidad, que invitan pero que no se pueden exigir— sino que además puede convertirse en criterio de justicia.

Una condición de justicia porque es condición previa e indispensable para el ejercicio de otros derechos, como el derecho a la libertad, a la salud, al trabajo, etc., porque sin esta condición las personas serían incapaces de iniciar acciones y de asumir la responsabilidad de los mismos<sup>48</sup>. Por eso se ha analizado la tercera generación de derechos humanos como condiciones de posibilidad de las dos anteriores. En palabras de Habermas, es necesario asegurar unas determinadas condiciones ambientales: “condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles”<sup>49</sup>.

Y, finalmente, porque hablar del medio ambiente es hablar de un interés universalizable y, por tanto, de un tema en el que toda la humanidad, la presente y la

---

<sup>46</sup> Cf. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, op. cit., p. 154.

<sup>47</sup> Cf. D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 166.

<sup>48</sup> Cf. D. García-Marzá, *Teoría de la democracia*, Nau Llibres, Valencia, 1993, p. 111.

<sup>49</sup> J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit., p. 189.

futura, es o puede verse afectada por nuestras actuaciones presentes. Y como interés universalizable que es, no puede constituir el tema del diálogo.

Estas razones permiten, a mi juicio, plantear la posibilidad de una ética ecológica desde la razón discursiva o dicho de otro modo, justificar el principio de responsabilidad ecológica de matiz dialógico, porque el marco de la ética del discurso además exige que se den en la realidad acuerdos donde se consideren los intereses de *todos* los implicados y afectados en el diálogo. Porque ha diseñado no sólo el horizonte de responsabilidad moral contenido en la situación ideal de habla o comunidad ideal de comunicación de la que ahora forma parte un medio ambiente sano, sino que además obliga a que la comunidad real de comunicación, es decir, que las decisiones que se tomen, los resultados consensuados se revisen y se mejoren desde esa medio ambiente “ideal”, “perfecto”, “en óptimas condiciones”.

Según este principio no todas las exigencias ecológicas son legítimas, sólo aquellas que resulten de un diálogo en el que participen todos los implicados y afectados —o en su defecto sus representantes; que tenga en cuenta todos los intereses ambientales o no de las generaciones presentes y futuras; aquellas que se acerquen a ese horizonte de entorno natural ideal; y aquellas que se hayan logrado consensuar en un diálogo en el que se haya respetado las condiciones ideales del discurso es decir, tiene que estar libre de presiones, donde los participantes puedan estar en condiciones de igualdad, simetría, reflexividad e imparcialidad —idénticas posibilidades de participación, de oportunidades y de comunicación, etc. Así por ejemplo, no pueden ser legítimas todas las exigencias ambientales que se tomen en los países en vías de desarrollo porque también hay que considerar sus expectativas de desarrollo social y económico, junto a la garantía de respeto ambiental; o aquellas decisiones que por presión obligan al Tercer Mundo a aceptar residuos radioactivos a cambio de otras contraprestaciones, por muy legítimas que sean estas.

Precisamente por todas estas condiciones formales que impone, el principio de responsabilidad ecológica formulado arriba puede servir como criterio para enjuiciar los acuerdos convencionales y fácticos. Y en este sentido sirve para criticar aquellos acuerdos en los que o no se han tenido en cuenta *todos* los intereses o no se han considerado intereses generalizables, es decir, de *todos*. Donde el *todos* se ha ampliado para incluir intereses ambientales y los intereses de las generaciones futuras. Si no se

toman en consideración este doble sentido de *todos*, no se estarían contemplando intereses universalizables, intersubjetivos, comunes o generalizables y estaríamos ante un pacto estratégico, compromiso o negociación, un mero equilibrio de intereses particulares, pero nunca ante un auténtico consenso<sup>50</sup>.

Como criterio ideal, además de crítico puede ser eficaz porque como afirma Cortina el principio de universalización “en el intento de situarse en el lugar ajeno a la hora de defender intereses y tomar decisiones” puede constituir el “verdadero motor del progreso”<sup>51</sup>. Evidentemente se trata de un criterio contrafáctico, pero atrae hacia sí al mundo real. Es decir, el principio de responsabilidad ecológica obliga a revisar y mejorar todas las decisiones con repercusión en el medio ambiente, precisamente porque los consensos fácticos que se alcancen son cuestión de un proceso gradual —son más o menos ecológicamente responsables— y no de una razón absoluta —porque no se trata de acuerdos ambientalmente responsables o no. Así el resultado de un acuerdo será más o menos correcto de acuerdo a su proximidad o lejanía al principio de responsabilidad ecológica adoptado como ideal regulativo que es lo único incondicional.

En resumen, en este apartado se ha intentado definir y justificar el principio de responsabilidad ecológica desde el marco teórico de la ética discursiva. Lo que permite concluir que desde una ética procedimental al menos sí se puede diseñar un principio formal que dé cuenta de nuestra responsabilidad hacia el medio ambiente, a la vez que sea capaz de ofrecer razones de por qué y cómo respetar el medio ambiente. Porque fundamentar la responsabilidad ha consistido en dar una respuesta a porqué hay que respetar y proteger nuestro entorno. Y las razones que se han encontrado son: la universalidad o punto de vista moral contenido en su formulación, porque permite hacerse cargo de toda la humanidad, presente y futura, y por el descubrimiento de la potencia teórica de un medio ambiente sano como condición trascendental.

---

<sup>50</sup> La *negociación* es un procedimiento en el que se resuelven conflictos de interés mediante el compromiso. El *discurso* es un procedimiento en el que los conflictos de valores se resuelven consensualmente por medio de la argumentación racional. Cf. A. Heller, “La justicia social y sus principios” en A. Heller / F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1989, p. 206. Véase también J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit.

<sup>51</sup> A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 271

#### **4. La ampliación de la responsabilidad ecológica**

Es el momento de señalar las dificultades y las deficiencias del principio de responsabilidad ecológica. Este principio no deja de ser un principio formal que en tanto que tal se abstrae necesariamente del contexto de los mundos de la vida y de las circunstancias concretas de los casos particulares. Si bien plantear un medio ambiente sano como una condición trascendental o mínimo moral aporta la formalidad necesaria para permitir un criterio o principio regulador de nuestra conducta, sin embargo, no nos permite hablar del medio ambiente como un máximo necesario para alcanzar cualquier ideal de vida buena o de felicidad.

El problema es que al garantizar la universalidad del punto de vista moral, se ha conseguido un criterio abstracto y de tan abstracto que es puede dejar aspectos importantes fuera de su consideración, con lo cual de poco sirve este horizonte de actuación ambiental. Es verdad que la responsabilidad ecológica que se ha formulado en forma de principio es una respuesta fundamentada desde la ética y bien podría ser que aquí acabara la tarea de esta tesis doctoral. Pero, en mi opinión, la ética ecológica entendida como una ética aplicada debe seguir concretando en la respuesta y considerar otras cuestiones y otros valores como el cuidado o la compasión, que son claves para una responsabilidad ecológica amplia, aunque sea a riesgo de abandonar el momento formal y procedimental. Ir más allá del principio de responsabilidad ecológico planteado desde el marco de la ética del discurso, significa plantearse la pregunta por ir más allá de este marco, o por la posibilidad de resolver este problema desde la propia ética del discurso.

A mi juicio, para dar una respuesta más adecuada a la crisis ecológica no es necesario no ir más allá de la ética del discurso, pero sí más allá de la tarea fundadora de la ética. El problema de la ética discursiva tal y como la plantean Habermas y Apel es que se separan las cuestiones de fundamentación de las cuestiones de aplicación. Sin embargo, como se ha aclarado al principio de este trabajo, no es necesario ir más allá de este enfoque ético, porque la revisión discursiva de la Escuela de Valencia amplía lo que pueda entenderse por responsabilidad moral, desde sus propuestas y concepción de la ética aplicada.

Esta nueva ética del discurso, va a permitir en lo que sigue superar los estrechos límites de la ética discursiva. Si bien es cierto que ninguno de los componentes ha planteado una propuesta concreta de ética ecológica, sí que han aportado, a mi juicio, las notas claves para ampliar el concepto de responsabilidad ecológica formulado hasta ahora, sin ampliar la comunidad moral más que hacia generaciones futuras, actuales y futuras, reales y virtuales.

La limitación de la ética del discurso, así entendida, es que mantiene que la aplicación es un momento epistemológico posterior a la fundamentación de los principios éticos, pues son éstos los que han de aplicarse en los contextos concretos de acción. Sin embargo, la nueva ética del discurso, contempla la posibilidad también de diseñar marcos de aplicación, sin dar contenidos concretos, porque la ética no tiene por tarea la aplicación concreta. Sí trata de orientar en la toma de decisiones en los casos concretos, pero sólo orienta, porque las decisiones tiene que ser tomadas por los propios afectados<sup>52</sup>.

Esta idea va a guiar de ahora en adelante esta investigación, porque permitirá dotar de contenido al principio de responsabilidad ecológica sin salirse del marco de justicia exigido por la ética dialógica. Este paso se puede realizar de varias maneras, así por ejemplo en el caso de Adela Cortina, la complementación se realiza desde la parte B de Apel lo que le permite un acercamiento a todas las éticas aplicadas, entendidas como diseño del marco de aplicación en cada uno de los ámbitos. Un marco que se diseña después de detectar las exigencias ambientales y de buscar razones universalizables para convertir tales exigencias en exigencias morales. Sin embargo, como afirma la autora, una de las conclusiones que se puede extraer de esta tarea aplicada al problema ambiental es que quizás buscando buenas razones para garantizar el respeto al medio ambiente, lo que más nos encontremos sea que no existen buenas razones para hacer daño a los seres vivos<sup>53</sup>.

Con el fin de garantizar las buenas razones, es decir, de poder justificar una ética ecológica es necesario, a su juicio, incluir los siguientes tres aspectos:

---

<sup>52</sup> Cf. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993. A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003.

<sup>53</sup> Cf. A. Cortina, "Ecologismo y derechos de los pueblos", *Claves de Razón práctica*, 8, 1990, p. 33.

1. Tomar en consideración el *carácter individual*, la *formación de una conciencia ecológica* como punto último en el que se sustenta cualquier moral que no quiera reducirse a derecho.
2. Apostar por un concepto de racionalidad práctica, cuyas pretensiones de validez sobrepasan formalmente los límites de cualquier contexto o tradición.
3. Pero a la vez, que esté enraizado en las tradiciones, incorporando formas de vida individuales y colectivas, pero sin reducirse a ellas, como hace el comunitarismo<sup>54</sup>.

Y, precisamente, porque es necesaria esta triple consideración se impone, a mi juicio, continuar investigando en el concepto de responsabilidad. Porque como ya se ha dicho es excesivamente formal, y por ello ineficaz, para resolver conflictos ambientales concretos, porque el respeto al medio ambiente depende de muchas y pequeñas acciones diarias, en las que se requiere una serie de virtudes y la consideración de valores que no aparecen contenidas en el principio planteado.

Pero además, quisiera destacar otra idea suya que será el acicate para plantear el capítulo siguiente:

“las dos grandes intuiciones morales de nuestra época —la *compasión* por los individuos vulnerables y el *cuidado* de las redes sociales a las que deben su identidad y promoción— exigen dos actitudes a las que me he permitido denominar en alguna ocasión las “virtudes del socialismo pragmático: justicia y solidaridad.”<sup>55</sup>

A mi entender, la *compasión* y el *cuidado* deben ser dos claves para entender nuestra obligación hacia el medio ambiente en general y los animales no humanos en particular. Es el momento, por tanto, de iniciar la búsqueda de valores, virtudes, contenidos que puedan ampliar el concepto de responsabilidad ecológica.

Esta idea de ampliación surge también de la versión discursiva de Jesús Conill, pues es su idea de recuperar la razón experiencial la que ha permitido continuar en este trabajo más allá del principio de responsabilidad formulado hasta ahora. Una razón experiencial más real e histórica, una razón que como él mismo reconoce se encuentra ya en la ética discursiva cuando trata de “igualdad de derechos”, de “afectados”, de “corresponsabilidad solidaria”<sup>56</sup>. Su propuesta de ética discursiva-experiencial permite

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, pp. 30-33.

<sup>55</sup> A. Cortina, *Ética sin moral*, op. cit., p. 196.

<sup>56</sup> Cf. J. Conill, “Tras la hermenéutica trascendental” en *K. O., Apel, Una Ética del discurso o dialógica*, *Anthropos*, naturaleza. 183, marzo-abril 1999, p. 53.

la incorporación de los sentimientos y los valores. Se trata de una razón más sensible a las situaciones concretas, vitales, que, a mi entender, sí es necesaria para respetar y responsabilizarse del medio ambiente y de las criaturas que habitan en él.

A juicio de Conill, la ética discursiva “es excesivamente formalista” y por eso propone adentrarse en las virtualidades de una noción de razón más amplia, que permita reconstruir la razón práctica desde la perspectiva hermenéutica, a fin de comprender más adecuadamente en cada ámbito, cada actividad humana, su peculiar racionalidad y sus principales facticidades<sup>57</sup>.

Con sus palabras: “si queremos rebasar los límites de la razón reflexivo-formal, no habrá más remedio que afrontar los nuevos riesgos de una razón real que vive de la experiencia de la realidad.”<sup>58</sup> A esta razón la denomina *razón experiencial*. Se trata de una experiencia que experimenta realidad y es ella misma real porque “tener experiencia es un encuentro metódico con lo real, producido por la razón sintiente, que se ve impelida a sentir lo real como momento del mundo.”<sup>59</sup>

Se trata de una razón que permite una mejor comprensión de la lógica real de cada actividad humana, en nuestro caso de las actividades humanas con repercusión en el medio ambiente, porque se trata de una razón anclada en el mundo de la vida y por eso permitirá un vehículo para abrirse a “los otros” de las diferentes culturas, comunidades y personas.<sup>60</sup>

Sin embargo, dejar el ámbito de la formalidad e introducirse en el experiencial no implica abandonarlo definitivamente, porque formalidad y realidad no se oponen, sino que la formalidad “constituye un elemento genético-estructuralmente imprescindible en la experiencia”.<sup>61</sup> Por eso, desde la aceptación de la ampliación de la razón, no se va abandonar en lo que sigue el marco formal de la ética del discurso, ni oponerse al principio de responsabilidad ecológica planteado hasta el momento.

Desde la reflexión sobre sus propuestas surge la necesidad de abrir la responsabilidad ecológica hacia la razón experiencial. Esta necesidad de ampliar el estricto formalismo del principio de responsabilidad ecológica lleva en este trabajo a

---

<sup>57</sup> Cf. J. Conill, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas” en A. Cortina / D. García-Marzá (ed.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 124.

<sup>58</sup> J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 175.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 188. Véase especialmente todo el capítulo 4.

<sup>60</sup> Cf. J. Conill, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas”, *op. cit.*, p. 125.

<sup>61</sup> J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, *op. cit.*, p. 177.



rastrear en el camino abierto por las propuestas ecofeministas. Por supuesto, que la razón experiencial abre a muchas otras vías, pero nuestro interés será en una en concreto: el camino abierto por las teorías que reclaman la exigencia de atender la experiencia de las mujeres ante el medio ambiente, y teorías que denuncian que el poder de dominación de la naturaleza es del mismo tipo que el poder de sometimiento de la mujer.

En resumen, si el anterior capítulo descubrió la dificultad de superar el antropocentrismo para garantizar nuestra responsabilidad hacia el medio ambiente, en este capítulo se ha intentado mostrar que desde una consideración antropocéntrica y dentro del marco de la ética del discurso es posible plantear un concepto de responsabilidad ecológica. Tienen razón las posturas que critican el antropocentrismo en ética ecológica, cuando afirman que el origen de la crisis ecológica está en las actuaciones humanas, pero el problema no está en la humanidad, si acaso en una determinada concepción del ser humano. Porque el problema no es tanto el *antropocentrismo* en sí, sino el cómo se haya entendido ese *antropos*. Si el ser humano se entiende de un modo limitado, egoísta y además como varón, blanco y occidental, es lógico que la ética ecológica resultante sea limitada e insuficiente para dar cuenta del mundo no humano, porque realmente se fundamenta en un *androcentrismo* y *etnocentrismo* y en una racionalidad humana que ya sólo es instrumental. Por tanto, será necesario replantear el problema del ser humano para poder hablar correctamente de nuestra responsabilidad hacia el medio ambiente. Esa tarea será la clave del siguiente bloque de la investigación.

Esta búsqueda nos permitirá reflexionar desde una posición diferente sobre los fines que han de guiar los saberes humanos, sobre nuevos criterios para el uso y el reparto de los recursos, sobre cómo fomentar los intereses y el bienestar de *todo* el mundo —incluidas las mujeres—, la necesidad de hacer que sea compatible las exigencias de un medio ambiente sano con el respeto de las otras culturas y, en definitiva, una apertura hacia una razón discursiva experiencial. Es posible que este nuevo camino nos lleve a un lugar donde necesitemos además de la universalidad de una ética de la justicia, las propuestas ecofeministas de una ética del cuidado.

El encuentro con las teorías ecofeministas permitirá ahondar en otra de las conclusiones de este capítulo: la necesidad de tener experiencia de lo concreto, los

valores, las virtudes, los sentimientos y determinados contenidos (aunque no todos serán igual de válidos) como la mejor manera de dar respuesta, a los problemas ecológicos — naturales y sociales. Porque la aplicación, es ahora un momento de la comprensión, lo que convierte a la ética aplicada como ética comprensiva de la realidad humana y extrahumana.

Es necesario, por tanto, continuar investigando porque a estas alturas se siguen escuchando voces que cuestionan que sea suficiente con la respuesta aportada hasta el momento. En cualquier caso la necesidad de continuar no elimina la tesis lograda hasta ahora: que la responsabilidad ecológica está inextricablemente unida a la responsabilidad moral, y hoy no cabe hablar de responsabilidad moral si no se toma en consideración a los seres no humanos, lo que no implica ampliar el universo de los seres morales.



## **BLOQUE III**

### ***La ética ecológica desde la perspectiva de género***



## Capítulo 7

### **LA CATEGORÍA DE GÉNERO EN LA REFLEXIÓN AMBIENTAL: LOS ECOFEMINISMOS**

Este trabajo, con la intención de mostrar la posibilidad y la necesidad de una ética aplicada ecológica con pretensión universalista que pueda constituir por sí mismo un pensamiento crítico fuerte para dar cuenta de la crisis ecológica, continúa ahondando en el concepto de responsabilidad ecológica. Hasta ahora hemos ido diseñado los rasgos básicos de un concepto de responsabilidad ecológica discursiva lo suficientemente amplio como para poder ofrecer desde la ética una respuesta al problema ambiental. Pero su universalismo abstracto tiene fallos a la hora de la aplicación, porque no toma en cuenta todo tipo de experiencias.

La denuncia proviene de las teorías ecofeministas, estas mostrarán que en el tema ambiental existen *puntos de vista que han sido silenciados* y que sólo una crítica feminista pone al descubierto. Dentro de esta idea general el capítulo tiene por objetivo buscar, en los diferentes ecofeminismos, propuestas más experienciales que procedimentales, con el fin de enriquecer con contenido experiencial el concepto de responsabilidad ecológica.

La idea consiste en realizar este objetivo en dos pasos: comenzar con un acercamiento al significado e importancia de los ecofeminismos, no sólo como movimiento social, sino especialmente como una propuesta de ética ecológica; para a continuación, y después de explicar por qué la ética ecológica no puede transitar el camino de las teorías esencialistas, analizar con detenimiento algunas de las aportaciones más interesantes del ecofeminismo constructivistas.

La pretensión es mostrar que nuestro concepto de responsabilidad ecológica no es completo porque no incluye la mirada femenina ni la de otras culturas no occidentales. Por eso será necesario a partir de ahora incorporar en la ética ecológica la razón experiencial de estas propuestas teóricas que además aportan herramientas conceptuales para interrogar la realidad ambiental, sin la necesidad de salir del

paradigma dialógico. Lo que nos llevará a continuación a revisar las coordenadas explicitadas anteriormente, con el fin de lograr una ética ecológica no alejada a la realidad. Pero esa será la tarea del siguiente capítulo.

## **1. Aproximación a los ecofeminismos**

### **1.1. Una exigencia feminista y ecologista**

Generalmente se entiende por ecofeminismo un enfoque que relaciona los temas que interesan a la ecología con la perspectiva feminista a fin de buscar un marco más amplio que incluya a temas y a personas que permanecen invisibles en otros planteamientos ambientales. No se trata de una unión entre ecologismo y feminismo como podría pensarse por su denominación, sino más bien de una rama del feminismo que aporta su metodología y presupuestos al tema ambiental que con ello se ve reformulada de raíz<sup>1</sup>. Con la incorporación de la cuestión del género nos encontramos, a mi parecer, no con una simple reformulación, sino con una transformación del contenido de la ética ecológica y de ahí la importancia de dedicarle un capítulo en este trabajo.

Las ecofeministas fueron las primeras en denunciar que las mujeres son siempre las primeras víctimas del desarrollo científico-tecnológico moderno y, entre ellas, las que más sufren sus consecuencias son las del Tercer Mundo. El colonialismo, primero, y el neocolonialismo, después, han dejado al Tercer Mundo en una pobreza absoluta; han originado la actual escasez de agua, alimentos, forraje y combustibles, materiales con los que trabajan sus mujeres en una economía de supervivencia. Sus autoras muestran también como la pobreza afecta más siempre a las mujeres, no sólo porque son las más pobres entre las pobres, sino porque, junto a la tierra, son los pilares básicos que sustentan la sociedad.

---

<sup>1</sup> De hecho no todas las posturas que englobamos bajo este nombre utilizan la denominación de ecofeminismo. También es muy frecuente el de feminismo ecológico, porque se entiende que son las preocupaciones feministas las que se vinculan a las preocupaciones por el mundo natural, “que ha sido sujeto al mismo abuso y comportamientos ambivalentes que las mujeres han vivido”. Cf. J. Cheney, “Ecofeminism and deep ecology” en *Environmental Ethics*, 9, n. 2, 1987, p. 115.

Propiamente no puede hablarse de *una* teoría ecofeminista en tanto que cuerpo de contenidos homogéneos, pues difieren en sus posiciones teóricas y en el tipo de proyectos que proponen. Como veremos a continuación, existen diversas posiciones, aunque todas ellas coinciden en denunciar que la explotación y la dominación de las mujeres corre paralela a la pobreza del Tercer Mundo y a la destrucción de la naturaleza.

Sus tesis principales, con las que critican a todas las demás propuestas de ética ecológica, insisten, por un lado, en señalar la ignorancia sistemática del sometimiento que la civilización occidental ha ejercido sobre la mujer y la naturaleza y, por el otro, en denunciar que si este tema no se resuelve desde planteamientos feministas, es decir, desde una reflexión de género, a duras penas se podrá resolver la crisis ecológica o el problema de la mujer. Veremos en lo que sigue que sí existe coincidencia en la primera tesis, pero no en las claves para resolver la segunda, lo que marcará las semejanzas entre sus propuestas, pero también sus divergencias.

El origen del término “ecofeminismo” se sitúa cuando en 1974 la francesa Françoise d’Eaubonne utiliza el nuevo concepto para referirse al potencial de la mujer para crear una revolución ecológica. La primera conferencia ecofeminista *Women and life on Earth: Ecofeminism in the 1980s* organizada por Women’s Pentagon Actions se celebró en noviembre de 1980 en Amherst, Massachusetts. En ella se examinaron las conexiones entre el feminismo, la militarización, el arte de sanar y la ecología<sup>2</sup>.

En su origen el ecofeminismo no tuvo un foco único sino que se dio simultáneamente en varios países, y por citar sólo alguno de los nombres más destacados y su país de origen: Vandana Shiva (India), Ariel Salleh (Australia), María Mies (Alemania), Susan Griffin (EE.UU.). Desde entonces, y especialmente en la década de los ochenta, se pueden contar innumerables eventos y publicaciones de tipo político o teórico que se han etiquetado bajo la expresión de *ecofeminismos*, y hoy nos encontramos ante una teoría y un movimiento social-político en crecimiento.

El ecofeminismo es, como el feminismo y el ecologismo, un movimiento social y una propuesta política, además de una ética ecológica. Se originó en un principio

---

<sup>2</sup> Cf. F. D’Eaubonne, *Le Feminisme ou La Mort*, Pierre Horay, Paris, 1974; F. D’Eaubonne, “Feminism or Death” en E. Marks / I. D’Courtivron (comps.), *New French, an Anthology*, Amherst University Press, Amherst, 1980. Para los contenidos de la primera conferencia, véase S. Lahar, “Ecofeminist Theory and Grassroots Politics” en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGraw-Hill, 1993, p. 445.



como movimiento social, pues la acción popular —especialmente en el Tercer Mundo— precedió a la posterior reflexión política y ética, además de haberla impulsado. Como enfoque político se enmarca dentro de los enfoques feministas y ecologistas con acciones y propuestas concretas. Sin embargo, este trabajo se centrará en el ecofeminismo como una propuesta de ética ecológica, pero será inevitable hacer referencia a los otros dos enfoques para referirnos a algunas cuestiones puntuales<sup>3</sup>.

El ecofeminismo nace como rama del movimiento feminista, y más especialmente del feminismo radical, de mediados de los setenta<sup>4</sup>. Más tarde formarán también parte de las ramas más radicales del movimiento ecologista. En las siguientes décadas la teoría feminista irá ampliando progresivamente los horizontes de sus preocupaciones hasta incorporar el objetivo ecológico entre sus premisas de base. Y hoy junto a las tesis propiamente feministas —una crítica de la dominación patriarcal— se habla también de tecnologías suaves y respetuosas con el medio ambiente, denuncias y estudios de problemas medioambientales, de economías de subsistencia, las duras críticas de la ciencia y la modernidad, los estudios sobre el desarrollo, colonialismo y Tercer Mundo, de activismo, etc.

No se trata de una síntesis entre feminismo y ecologismo, pues ambos movimientos tienen pocas coincidencias<sup>5</sup>. En su evolución histórica, coinciden en que en la década de los setenta se hacen más fuertes como movimientos sociales y a partir de ahí comienzan a tomar cuerpo una teoría política y una teoría ética que con el tiempo irán separándose cada vez más. Hemos de esperar a finales de los setenta para encontrar una teoría ecofeminista más o menos consolidada. Hoy en día sigue siendo muy

---

<sup>3</sup> El ecofeminismo, como se verá más detenidamente, tiene su origen en la década de los ochenta, sin embargo en las décadas anteriores en todo el mundo se habían levantado movimiento de mujeres en lucha contra el modelo de desarrollo económico del Primer Mundo. Movimientos en defensa de los bosques, en protesta por el desvío de las aguas, en contra de los cultivos intensivos que rompen el equilibrio de los ecosistemas, fueron encabezados por mujeres que vieron peligrar su propia vida y la de sus hijos. Uno de los más conocidos y más citados en los textos ecofeministas es el movimiento Chipko que se originó en los bosques del Himalaya donde las mujeres de Garhwal protegieron sus árboles de una explotación comercial abrazándose a los troncos y poniendo en peligro sus propias vidas. Para más información véase M. J. Guerra Palmero, *Breve introducción a la ética ecológica*, A. Machado libros, Madrid, 2001, pp. 146 y ss.

<sup>4</sup> No es el caso de Françoise d'Eaubonne, pero sí de aquellas que como Mary Daly toman la idea de la francesa para llevarla a todos los ámbitos. A este respecto menciona la polución física, mental y espiritual, además de la natural. M. Daly, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston, 1978, p. 9.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 446.

criticada tanto por las feministas como por los ecologistas, por razones que se expondrán detenidamente más adelante.

Barbara Holland-Kunz afirma que los ecofeminismos constituyen una minoría intrafeminista sin voz, pues si bajo una calificación ya clásica de las feministas —minorías sin voz—, las ecofeministas serían, a su vez, el grupo de feministas menos considerado<sup>6</sup>. Y a pesar de que se originó como una rama del feminismo, forma realmente una teoría independiente de ésta, al ir más allá y suponer que existe una conexión entre la dominación de la mujer y la dominación de la naturaleza.

Sin embargo, detrás de la diversidad de posturas ecofeministas encontramos las premisas de los diferentes feminismos que existen —generalmente clasificados en feminismos de la diferencia y de la igualdad—, en ese sentido podemos afirmar que los ecofeminismos constituyen un potencial de diversidad.

Tanto el ecofeminismo como el feminismo son discursos subversivos que se caracterizan por su gran potencia crítica que aplicada a cuestiones conceptuales y sociales hará que nos encontremos ante una ética ecológica realmente diferente a todas las que se han examinado hasta ahora. Claro que en este tema todas las ecofeministas no estarían de acuerdo.

Así por ejemplo, por una parte, hay quien piensa que el ecofeminismo no añade nada nuevo a la ética ecológica, que no es más que otra forma de *Deep Ecology*. Ya que sus postulados no varían en esencia con respecto a esas propuestas que aquí se han denominado anti-anthropocentristas, un amplio abanico de posturas que tienen en común la propuesta de ampliar la comunidad moral hasta incluir a parte o a la totalidad de los seres vivos y/o naturales<sup>7</sup>.

Y, por otra parte, encontramos la postura contraria, la necesidad de que el feminismo integre al ecofeminismo como única forma de acabar con la dominación de la mujer, porque la dominación de la mujer está vinculada a la dominación de la naturaleza. Ésta es la opinión de Karen Warren. Para ella, una ética ecológica responsable debe incluir al ecofeminismo, por tres razones: primero, porque conocer el proceso histórico de la feminización de la naturaleza y de la naturalización de la mujer

---

<sup>6</sup> Cf. B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 29. Con la expresión “minorías sin voz” se refiere a la ya clásica expresión de Evelyn Fox Keller de las feministas. Cf. E. Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1989.

<sup>7</sup> Véase W. Fox, “The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and its Parallels” en *Environmental Ethics*, vol. 11, 1989, p. 14.

es una parte de la explicación de la posición del ser humano ante la naturaleza; segundo, porque no aceptar la conexión conceptual entre la dominación de la mujer y de la naturaleza es dejar incompleta cualquier propuesta de ética ecológica; y, por último, porque las feministas han mostrado como la dominación de la naturaleza esta conceptualmente unida al patriarcado y como la liberación de la naturaleza está conceptualmente unida a la solución para terminar con el patriarcado<sup>8</sup>.

Respecto a las relaciones que se establecen entre el ecofeminismo y el ecologismo pueden encontrarse tanto semejanzas como diferencias. Entre las primeras cabe destacar una dura crítica a la racionalidad instrumental y, más especialmente a la tecnología y a las ciencias modernas, que se consideran las causantes últimas de la explotación y del dominio de la mujer y de la naturaleza. Ambas posiciones teóricas, en tanto que movimientos sociales que son, no quieren quedarse en la simple denuncia, sino que pretenden ser, además, estrategias de acción directa no institucionalizada. Sin embargo, son muchas más las diferencias a destacar, las cuales surgen de intereses básicos diferentes: al ecologismo —al menos para la mayoría— le interesa más la naturaleza, y al ecofeminismo los seres humanos y, por tanto, más los problemas internacionales, multiculturales.

En cualquier caso y como conclusión de la relación entre estos tres movimientos sociales y propuestas teóricas podemos afirmar, con Karen Warren, que los ecofeminismos se piensan como “feminismos y ecologismos distintivos” en tanto que aportan, a su juicio, el marco dentro del cual éstos pueden realmente lograr sus objetivos. Porque de lo que se trata es que la teoría y la práctica feminista se apoyen en una perspectiva ecologista y que el ecologismo se apoye en una perspectiva feminista<sup>9</sup>.

### **1.2. La denuncia de la identidad mujer-naturaleza**

La premisa básica de la teoría ecofeminista es una tesis que da unidad y cohesión a la variedad de corrientes que hay dentro de ella. Como ya se ha afirmado se

---

<sup>8</sup> Cf. K. J. Warren, “The Power and Promise of Ecological Feminism” en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGraw-Hill, 1993, pp. 443-444. Por patriarcado se entiende un sistema social de dominación que consagra la dominación de los individuos del sexo masculino sobre los del sexo femenino. Cf. M. J. Guerra, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Editorial Complutense, Madrid, 2001, p. 34.

trata del supuesto de que existe una conexión entre la dominación de la mujer y la dominación de la naturaleza.

Una referencia obligada en el tema del origen de tal conexión es Carolyn Merchant que sitúa el incremento y el punto clave de la muerte de la naturaleza y el dominio de la mujer en la época moderna. En su obra *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* demuestra como las ciencias naturales modernas —especialmente la mecánica y la física— están fundamentadas en la subordinación, primero, y destrucción, después, de la naturaleza<sup>10</sup>.

Según esta autora, después de la transformación baconiana de la naturaleza, ésta deja de considerarse como un organismo vivo —“madre nutricia” — y pasa a entenderse como “un sistema de partículas inertes, muertas, animadas por fuerzas externas en lugar de inherentes”<sup>11</sup>. El paso siguiente consistió en concebirla como una máquina dominada por el “gran ingeniero blanco”, para que tal dominación quedara legitimada tanto de forma científica como económica-capitalista. La construcción simbólica de la mujer corrió paralela a esta nueva imagen de la naturaleza, y la muerte de ésta significó también la muerte de la primera, porque desde el principio se identificaron el *ser* de la mujer y el *ser* de la naturaleza. Una identificación que no es esencial, ni biológica sino, como muestra Merchant, cultural, histórica y fruto de una construcción ideológica patriarcal, con el objetivo de mantener la jerarquía de género.

Tras un detallado análisis histórico, la autora muestra que la ciencia y la tecnología patriarcal sólo pudieron desarrollarse plenamente después del asesinato de las brujas o mujeres sabias con conocimientos “no científicos” acerca de la naturaleza. Por eso, propone la recuperación de esa sabiduría femenina premoderna y de nuevos valores y nuevas estructuras sociales basados no en la dominación de la mujer y la naturaleza como recursos, sino en la expresión plena tanto del talento masculino como del femenino y en la preservación de la integridad del medio ambiente.

Su aportación más interesante, a mi juicio, es su insistencia en la necesidad de recurrir a la historia en todo análisis de género y en todo planteamiento ecologista. De ahí su tesis de que el ecofeminismo constituye el marco teórico más apropiado para la

---

<sup>9</sup> Cf. K. J. Warren, “Feminism and Ecology: Making Connexions” en *Environmental Ethics*, 9, 1987, p. 5.

<sup>10</sup> Especialmente su obra clave: C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper and Row, San Francisco, 1980.

<sup>11</sup> Cf. C. Merchant, “Gender and Environment History” en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, op. cit., p. 193.

cuestión ambiental, pues provee un panorama completo de las interacciones pasadas entre los seres humanos y la naturaleza que no pueden obviarse, a su juicio, sin el peligro de caer en el esencialismo<sup>12</sup>. Y precisamente esta idea es el hilo conductor de todo este capítulo, que es un paso más en un trabajo que tiene como fin último encontrar un marco de responsabilidad ecológica que pueda fundamentar una propuesta discursiva de ética ecológica, alejada totalmente de propuestas esencialista, como también de biocentrismo, ecocentrismos y otros reduccionismos alejados del universalismo que se persigue como marco, pero que al mismo tiempo contemple una racionalidad práctica experiencial.

Si bien las propuestas ecofeministas coinciden especialmente en esta denuncia de la conexión entre mujer y naturaleza, se pueden además encontrar otras semejanzas en el modo de entender esa relación; mientras que las divergencias, que se verán a continuación, residen en el modo de resolver esa identificación.

La convergencia más fuerte la constituye la tesis de que la opresión de las mujeres tiene el mismo origen que la explotación y la situación actual de la naturaleza: una racionalidad patriarcal, instrumental, colonialista, androcéntrica y antiecológica. Esta razón unilateralizada desde la modernidad “naturaliza” a las mujeres, es decir, éstas son englobadas en un grupo junto a la idea que convierte a la naturaleza en sexuada, de sexo femenino. El análisis y la reevaluación de esta dialéctica entre los discursos de la naturaleza y los del saber dominantes, señoriales y marginados y críticos entienden debe ser el punto de partida de una nueva y realmente universal propuesta de ética ecológica<sup>13</sup>.

Se coincide en señalar la necesidad de revisar tanto la antropología como la filosofía de la naturaleza que ha creado esa razón. Están de acuerdo, por tanto, en modificar sustancialmente la relación actual del ser humano respecto de la naturaleza para lograr una “comunicación socio-teórica entre la relación hacia la naturaleza y la relación entre los sexos”<sup>14</sup>.

Se considera que desde la modernidad y simbólicamente hablando, la mujer y la naturaleza son definidas y tratadas como “las segundas”, “las otras”, “el objeto”, frente a los hombres que representan el punto de referencia y la auténtica subjetividad. Esta

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 196.

<sup>13</sup> Cf. B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, op. cit., p. 18.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 30.

simbología es aplicada además de a la ciencia, la antropología y la filosofía de la naturaleza, al modo de producción y, por tanto, actual sistema económico; desde esta idea ha de entenderse su propuesta de tomar en consideración, en el ámbito de la economía, además de la producción, la reproducción<sup>15</sup>.

Y se insiste en la necesidad de superar el pensamiento dicotómico: naturaleza y cultura, mente y cuerpo, mujer y varón, razón y sentimientos, teoría y práctica. El ecofeminismo, en todas sus vertientes, entiende que una de sus tareas básicas es integrar lo que la dominación patriarcal ha separado. Y desde esta idea, se exige relacionar teóricamente todas las formas de represión (sexismo, racismo, dominio de clase, explotación de la naturaleza, explotación del Tercer Mundo), idea que muestra una vez más la necesidad de complementar, de integrar y de unir lo históricamente escindido<sup>16</sup>.

Sin embargo, esta relación entre mujer y naturaleza también es el origen de divergencias. Una explicación a esta diversidad la podemos hallar de la mano de Bárbara Holland-Cunz que explica el amplio abanico de corrientes en el ecofeminismo porque:

“Implícitas dentro de la pregunta de la relación del ser humano hacia la naturaleza se encuentran de forma central aquellas configuraciones biológica femenina y masculina (sexualidad), la materialidad de la naturaleza humana y no humana (referida tanto a la vida individual como a la vida de las especies) y, finalmente, la finitud espacial del ámbito de vida tierra.”<sup>17</sup>

Nos encontramos ante diferentes formas de entender el ser humano (femenino y masculino), el medio ambiente y la relación entre ambos que puede entenderse desde diversas perspectivas. Y el tema se complica porque todo ello obliga a reflexionar filosóficamente sobre todas relaciones de los seres humanos entre sí y, en definitiva, cuestionarse todo nuestro modo de vida.

Estas divergencias pueden verse desde dos perspectivas diferentes. Desde una visión amplia se pueden entender los ecofeminismos como todas las teorías feministas que han incorporado entre sus ideas una conciencia ecologista y que piensan que el enfoque ecológico es el mejor modo de resolver el problema de género en las sociedades actuales. Desde esta mirada amplia se pueden establecer dos grupos más o

---

<sup>15</sup> Cf. V. Kuletz, “Entrevista a Holland-Cunz, Barbara”, *Ecología política*, n. 4, 1992, pp. 10-11.

<sup>16</sup> Cf. S. Armstrong / R. Botzler, “The Challenge of Ecofeminism” en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, op. cit., p. 432.

<sup>17</sup> B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, op. cit., p. 65.

menos homogéneos entre las ecofeministas, a saber, las ecofeministas esencialistas y las constructivistas<sup>18</sup>. Mientras que una visión estricta entiende que el ecofeminismo es sólo una rama radical del feminismo que no puede aceptar postulados que se consideran conservadores: como la aceptación de las tesis de la Ilustración, el objetivo de la emancipación de la mujer, la igualdad de géneros, etc.<sup>19</sup>

En este trabajo se va utilizar el primer enfoque, pues el segundo es demasiado restrictivo, al entender que el ecofeminismo sólo puede entenderse desde un punto de vista determinado. La diferenciación entre el ecofeminismo esencialista y el ecofeminismo constructivista corre paralela a la división entre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad<sup>20</sup>. Mientras que el primer entiende que la identificación mujer – naturaleza es una identificación de tipo biológico o esencialista, el segundo defiende que es el producto de procesos históricos, sociales o culturales.

Por eso, la utilización o no de imágenes femeninas de la tierra divide generalmente las esencialistas de las no esencialistas. Entre las esencialistas es frecuente el uso de una simbología femenina para hablar de los procesos y los seres naturales. Por el contrario, las no-esencialistas piensan que la personificación de la tierra como una mujer o madre tiende a solidificar los estereotipos de género opresivos. Vandana Shiva sería una excepción a la regla; ésta autora sí considera adecuada la utilización de la metáfora —como se verá más adelante—, a pesar de estar en contra de una versión biológica de los roles femeninos.

### **1.3. Ecofeminismos esencialistas: un camino que cierra las puertas de la ética ecológica**

A este grupo de teóricas suele identificarse generalmente con el ecofeminismo por excelencia porque, a su juicio, suponen una auténtica revolución en el modo de

---

<sup>18</sup> Esta es la clasificación que se utiliza en el libro de B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, op. cit.

<sup>19</sup> Para un análisis de esta visión: C. Merchant, *Radical Ecology*, Routledge, New York, 1992.

<sup>20</sup> La división entre feminismos de la igualdad y de la diferencia hace referencia a un debate, cuya traducción moral tiene que ver con el dilema entre ética “femenina” o ética “feminista”. No es el momento de profundizar en este debate, sino de profundizar en el debate interno del ecofeminismo que hunde sus raíces en el anterior. Véase al respecto: M. J. Guerra, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, op. cit., p. 101 y ss.

entender la relación entre ser humano y naturaleza<sup>21</sup>. Son varias las características que lo definen: esencialismo, biologicismo, romanticismo y holismo. Pero hay una que destaca sobre las demás y que constituye el motivo principal de por qué sus propuestas no serán analizadas detenidamente en este trabajo: todas mantienen una postura marcadamente espiritualista.

Los ecofeminismos esencialistas en general realizan una fuerte crítica a los presupuestos de la Ilustración, a los que consideran culpables tanto de la situación de explotación de la mujer como de la explotación y destrucción de la naturaleza. Piensan que las premisas modernas de progreso, conocimiento científico y su aplicación tecnológica han llevado, en última instancia, a la dominación de la mujer y la naturaleza<sup>22</sup>.

Su objetivo no es principalmente la liberación y emancipación de la mujer, es decir, la lucha por los derechos de las mujeres, pues entienden que ni los derechos humanos de las dos primeras generaciones evitarán la desigualdad de las mujeres, ni los de la tercera generación ayudarán a luchar contra la explotación del Tercer Mundo, ni a parar el proceso aniquilador de la naturaleza. Los derechos humanos son considerados, desde estos enfoques, como herramientas modernas al servicio de la justificación de la actual dominio mujer/naturaleza.

A mi juicio, los problemas más graves se derivan de la identificación ontológica entre mujer y naturaleza, que en muchas ocasiones termina por ser más espiritualista y mágica que realmente antropológica. Esta identificación hace que su análisis se reduzca al contexto de determinaciones de la naturaleza obviando la realidad de las determinaciones sociales. De ahí su constante referencias a tradiciones anteriores, “alternativas”, y su enorme éxito en el mundo no académico.

Es por todo ello, como intentaremos mostrar, que el esencialismo destruye toda posibilidad de teoría ética, al aceptar un fondo místico, espiritual y nunca racional y

---

<sup>21</sup> Cf. B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, op. cit., p. 257.

<sup>22</sup> Entre las representantes más conocidas se puede destacar a Mary Daly y a Susan Griffin. Otras ecofeministas esencialistas son: Julia Scofield Russell, Paula Gunn Allen, Charlene Spretnak. M. Daly, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, op. cit.; S. Griffin, *Women and Nature: the roaring inside her*, San Francisco, Harper & Row, 1980; J. S. Russell, “The Evolution of an Ecofeminist” en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, op. cit.; G. Allen, “The woman I love is a planet, the planet I love is a tree” en I. Diamond / G. Fernan (eds.) *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, pp. 52-54; C. Spretnak, “States of Grace” en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGraw-Hill, 1993, pp. 466-472; C. Spretnak / F. Capra, *Green Politics*, Paladin, Londres, 1985.



fundamentado para justificar el tratamiento de la crisis ecológica. El punto de partida de su posición teórica consiste en defender que existe un estrecho lazo entre las mujeres y la naturaleza.

Por un lado, se parte de una concepción de la mujer en términos biologicista y esencialista. Entienden que la esencia femenina consiste en ser más eróticas, pasionales, emocionales, intuitivas, etc., y esto es considerado como el potencial propio de la corporeidad *femenina* hecho que les hace estar más cercanas de la naturaleza que los varones. Esta caracterización de las mujeres, a su juicio, es el mejor homenaje que se puede hacer en contra del patriarcado actual. Sin embargo, a mi entender, sus caracterizaciones de lo femenino además de cuestionables son, en ocasiones, contradictorias e imprecisas y, en la mayoría de las ocasiones, demasiado simplificadas. Un ejemplo a modo de muestra: la visión de la naturaleza como *sujeto* hermana”<sup>23</sup>.

Por otro lado, se define la naturaleza en términos orgánicos y antimecanicistas. Las palabras claves que se utilizan para describirla son las de vitalidad, actividad, creatividad, interdependencia, multiplicidad, complejidad, etc. rasgos que se destacan siempre más en la naturaleza que en los seres humanos. El problema más grave, a mi juicio, es que asumen que el único modo de criticar la actual visión economicista-mecanicista de la naturaleza es cayendo en el extremo opuesto, en el naturalismo que entienden como la lógica propia de la naturaleza. Se trata de una vuelta al romanticismo abrazando una concepción muy ingenua de la naturaleza. Es verdad que esta visión de la naturaleza también se ha encontrado en otras éticas ecológicas; sin embargo, lo propio de los ecofeminismos es subjetivar la naturaleza a modo de mujer y la mujer a modo de naturaleza. Esta feminización de la naturaleza se encuentra en teóricas como, Paula Gunn Allen que utiliza expresiones como “el planeta, nuestra madre, la Tierra – abuela (grandmother)” y a ella se refiere como “her” “she” o “dadora de vida”<sup>24</sup>.

Barbara Holland-Cunz, por ejemplo, a pesar de no incluirse dentro de las ecofeministas esencialistas piensa que éstas pueden aportar mucho a los planteamientos teóricos actuales. Considera que aparatos conceptuales no dominantes de “naturaleza” y de relación social respecto a la naturaleza pueden ampliar nuestra visión estrecha de la relación entre mujer y naturaleza ya que aportan “tradiciones eróticas, libertarias, no

---

<sup>23</sup> Cf. V. Kuletz, “Entrevista a Holland-Cunz, Barbara”, op. cit., p. 14.

<sup>24</sup> Cf. P. G. Allen, “The woman I love is a planet, the planet I love is a tree” en op. cit., pp. 52-54.

hegemónicas, orgánicas y antimecanicistas de oposición a la vertiente dominante de señorío sobre la naturaleza y el hombre”<sup>25</sup>.

Estas corrientes las denomina “no dominantes”, por cuanto a lo largo de la historia no lograron imponerse dentro del proceso de desarrollo social, y porque hoy siguen formando parte de las minorías sin voz. E intenta demostrar a lo largo del capítulo segundo de su libro que forman parte de la conciencia histórica, aunque siempre sus posturas se hayan movido al margen de la corriente principal. Hasta aquí se podría estar más o menos de acuerdo con las afirmaciones de la autora, pero no con su tesis última del libro:

“Las determinaciones éticas a partir de la naturaleza (mutualidad, sociedad y espiritualidad) conforman así (...) una imagen social alternativa de liberación y una ética basada en lo natural que se podría activar y hacer valer”<sup>26</sup>.

En mi opinión, el único modo de salvar la naturaleza y de liberar a la mujer no es a través de la consideración holista y organicista de la naturaleza o a través de la esencialización de lo femenino. No es ahora el momento de proceder a una crítica de la visión orgánica de la naturaleza, pero sí de las consecuencias y peligros que se derivan de la identificación de las mujeres con esta imagen orgánica-holística del mundo natural. La tendencia a sacralizar la relación mujer-naturaleza proviene de una visión espiritualista tanto de la mujer como de la naturaleza. En esa relación la naturaleza se subjetiviza y la mujer se naturaliza<sup>27</sup>.

El presupuesto básico de las ecofeministas esencialistas es suponer que la vida es sagrada, por eso entienden que el único modo de entender una relación no dominante hacia la mujer y la naturaleza es resacralizando a las dos. Es precisamente este carácter sagrado de la vida el que confiere una dimensión espiritual a sus propuestas que anula la posibilidad de una ética ecológica tal y como se propone en este trabajo: universalizable. Y aunque es verdad, que no tomar en consideración a la mitad de la población no es auténtica universalidad, es un proceder erróneo el incluirla a base de sacralizar la naturaleza y la mujer. El espiritualismo no permite una fundamentación teórica de principios éticos, o como mucho permite principios del tipo: “La Tierra-

---

<sup>25</sup> B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, op. cit., p. 19.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 255.

<sup>27</sup> Una imagen en la que se utilizan expresiones del tipo: *democracia radical* o *solidaridad entre las especies* que no se explican ni se fundamenta. Según Holland-Cunz, el teórico en el que se basa es Kropotkin y su concepto de mutualidad.

Madre en nuestra vida diaria es un imperativo”<sup>28</sup>, pero con ello no salimos de una ética personal que además de insuficiente en todos los ámbitos es absolutamente ineficaz en la ética ecológica.

A continuación se explican dos muestras de cómo este tipo de planteamientos impiden una ética ecológica como la que en este trabajo se busca.

Julia Scofield Russell sería una representante entre otras muchas ecofeministas que reducen al ámbito privado toda actuación para solucionar la crisis ecológica. En sus escritos y en el proyecto Eco-Home que dirige desde los años 80, intenta mostrar “la experiencia de poder de la tierra con los seres vivos” y explica como este sentido puede integrarse en la vida cotidiana. El punto de partida es la consideración de “la humanidad como el hijo de la madre tierra, todavía acunados en su útero con nuestros hermanos y hermanas del reino de las plantas y los animales.”; y el punto de llegada la transformación del mundo a través de nuestra transformación<sup>29</sup>.

Otro ejemplo, la ecofeminista Charlene Spretnak en el artículo titulado “Estados de Gracia” afirma que la experiencia de gracia es la experiencia de nosotros mismos como “una expresión particular del cuerpo cósmico”, que existe un “compromiso espiritual” entre los seres humanos y el cosmos que entiende como Gaia y que define como una metáfora de la divinidad: “Goddess” o “the sacred whole of the Earthbody”. Esta apuesta por la religiosidad se hace desde lo que denomina “espiritualidad de la Diosa”, con lo que critica a todas las demás religiones que considera patriarcales<sup>30</sup>.

A ésta y a otras ecofeministas no se incluyen, en este trabajo, como propuestas éticas porque la dimensión espiritual implícita en sus planteamientos y su marcada ingenuidad, no permiten entrar en tal diálogo. Otro problema del énfasis sacralizante de los ecofeminismos esencialistas es que estas concepciones centradas en el naturismo se vuelven problemáticas porque olvidan fácilmente la dimensión social. No está mal su marcada insistencia en reconocer la finitud de la naturaleza, pero no a base del olvido de lo social y, por tanto, de lo humano. La antropomorfización, o mejor dicho, la

---

<sup>28</sup> J. S. Russell, “The Evolution of an Ecofeminist”, en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, op. cit., p. 458.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 458. En 1980 fundó el Eco-Home “una casa demo” en los Ángeles para una vida ecológica en la ciudad. El objetivo es reducir la toxicidad de nuestros hábitos para “saltar” nosotros y nuestro entorno hacia una concienciación sensible ecológicamente todos los días de nuestras vidas.

<sup>30</sup> C. Spretnak, “States of Grace” en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, op. cit., pp. 466-472.

feminización de la naturaleza, y la naturalización de la mujer disminuye, en lugar de explicar, nuestra concienciación en el terreno de la crisis ecológica<sup>31</sup>.

A mi parecer, más que un olvido de lo social se trata de un reduccionismo, porque se analiza la realidad social de la mujer a partir de su realidad biológica, que es analizada como una esencia ahistórica y, por lo tanto, apolítica de las mujeres. Esta esencia que hay que descubrir —y no que inventar— no cabe ser reedificada, reconstruida, por cuanto se trata de una esencia inmutable. Al equiparar parte natural y social de la mujer está cerrando todos los caminos para modificar la actual situación de presión y explotación de la mujer y si aceptamos su premisa básica, también el dominio y explotación de la naturaleza, pues lo contrario no se logra con tal identificación, sino que legitima el dominio patriarcal.

Explicar la situación de la mujer recurriendo a determinadas leyes de la naturaleza implica, por un lado, invisibilizar las complicadas, históricas y culturales determinaciones de las relaciones sociales; además de no poder, por otro lado, servir para una transformación real de la situación de la mujer y la naturaleza que debe entenderse también desde los actuales “mecanismos del sistema capitalista mundial y su capacidad de transformar la vida en mercancías comercializables y en dinero”<sup>32</sup>. En este sentido se puede objetar que la identificación esencialista desemboca, en la mayoría de ocasiones, en el mismo modelo patriarcal que se pretende criticar, pues establecer la relación mujer/naturaleza de un modo biológico acaba legitimando la actual situación de poder y explotación mujer-naturaleza.

## **2. Ecofeminismos constructivistas: hacia una reconstrucción de la identidad mujer/naturaleza**

Lo que diferencia a las constructivistas de las ecofeministas anteriores es que las primeras no parten de una realidad estructurada, esencias preexistentes o capacidades

---

<sup>31</sup> No siempre lo religioso lleva a posturas esencialistas, tal es el caso de Ivonne Gebara. Una ecofeminista latinoamericana que intenta integrar la perspectiva ecuménica, feministas y ecologista. Uno de los objetivos de su obra es desentrañar el papel de la religión como legitimadora de la subordinación de las mujeres y la naturaleza. Ella sí que aboga por una justicia social. Véase al respecto: I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid, 2000.

<sup>32</sup> M. Mies / V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona, 1997, p. 24.

naturales inmutables, sino que analizan la explotación de la mujer y la naturaleza desde realidades históricas y mutables. Por eso no se conforman con analizar críticamente la conexión mujer-naturaleza, sino que prefieren además *reconstruirla* desde propuestas sociales y políticas concretas.

Lo que tienen en común todas las constructivistas es la idea de que la tesis de base —la identificación mujer/naturaleza— ha de interpretarse de un modo cultural, social y/o histórico, por ello están más cerca de aquellos enfoque feministas denominados teorías de la liberación<sup>33</sup>. Nos encontramos ahora ante un pensamiento racional y no espiritualista, y aunque se parte de la identificación entre dominio de la naturaleza y dominio de la mujer, el acento se pone más en la mujer que en el entorno natural, por eso suelen estar más cercanas al antropocentrismo que al biocentrismo. Los ecofeminismos constructivistas frente a los anteriores sí explicitan sus supuestos y no son totalmente contrarios a los ideales y metas de la Ilustración, si bien es cierto que desde algunos de ellos se piensa que se trata de una etapa que aunque eficaz en su momento, hoy hay que darla por superada.

Las diferencias entre las constructivistas son muchas, puesto que depende desde dónde cada enfoque “construya”, de los presupuestos que se utilicen y de la cercanía a una u otra teoría. Así existen ecofeministas cercanas al socialismo utópico, al marxismo, al anarquismo clásico, a la teoría crítica, al feminismo radical, etc.

Cabe distinguir un ecofeminismo socialista o marxista que desde el punto de vista del materialismo histórico se convierte en una teoría política orientada a la liberación. Su principal representante es Barbara Holland-Cunz. Cercanas a esta posición teórica, y dentro del Instituto de Frankfurt de Ecología Social, Elvira Scheich y Irmgard Schultz tomando como punto de partida la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, se centran en la crítica de la racionalidad instrumental como arma fundamental para luchar contra el dominio de la naturaleza y de la mujer<sup>34</sup>.

Cercanas ideológicamente al grupo de ecofeministas anteriores, pero dentro de la teoría crítica se encuentran dos feministas de la “social ecology”: Ynestra King y Janet

---

<sup>33</sup> Cf. C. Merchant, “Ecofeminism and Feminism Theory” en I. Diamond / G. Fernan (eds.) *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, op. cit., p. 103.

<sup>34</sup> Cf. B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, op. cit., p. 14; E. Scheich, *Naturbeherrschung und Weiblichkeit: Denkformen und Phantasmen der modernen Naturwissenschaften*, Pfaffenweiler: Centaurus, 1993; E. Scheich, *Vermittelte Weiblichkeit: Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg, HIS,

Biehl. Dos colaboradoras del Institute for Social Ecology de Vermont que explicitan sus tesis también en el contexto de determinaciones sociales, pero sin aceptar los presupuestos marxistas<sup>35</sup>.

Desde el ámbito de la epistemología dos teóricas encaran la crisis ecológica desde la crítica de la ciencia moderna y la racionalidad instrumental que además de patriarcal se revela anti-natural: Evelyn Fox Keller y Carolyn Merchant<sup>36</sup>.

Otra perspectiva desde donde puede analizarse la explotación de la mujer y del medio ambiente es desde un enfoque económico o de desarrollo. Desde esta postura se parte de la crítica a la sociedad occidental tanto por su dominio de la mujer y la naturaleza como por la posesión y explotación del Tercer Mundo. Entre las representantes de esta denuncia anticolonialista llamadas *propuestas de subsistencia* se puede destacar a Vandana Shiva, Maria Mies y Brinda Rao<sup>37</sup>.

Del ala más extrema del feminismo se desgaja una postura ecofeminista radical, a veces también llamada anarquista. Pretenden ser las más innovadoras y eficaces, pues plantean estrategias de acción directa, además de un análisis deconstructivo de todas las dicotomías y las jerarquías del pensamiento occidental.

Sin embargo, y así como sí puede encontrarse un feminismo liberal, no existe por incoherente un ecofeminismo liberal, pues la teoría liberal no toma en consideración el medio ambiente más que como una externalidad que hay que incorporar en el proceso de gestión, pero sin ningún otro valor de relieve.

A continuación, se analizarán las ideas más interesantes de las ecofeministas constructivistas como aportaciones que puedan servir para el objetivo de este trabajo, es

---

1996. Irmgard Schultz tiene una intensa colaboración en la revista *Gender & Environment* que puede consultarse en la página <http://www.isoe.de/personal/ispers.htm>

<sup>35</sup> Cf. Y. King, "Toward an Ecological Feminism and Feminist Ecology" en J. Rothschild, *Machina Ex Dea*, Pergamon Press, New York, 1983, pp. 118-29; Y. King, "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism" en I. Diamond / G. Fernan (eds.) *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, op. cit., pp. 106-121. Ambas han publicado artículos en la obra editada por J. Plant, *Healing the Wounds: The promise of ecofeminism*, Philadelphia, New Society, 1989.

<sup>36</sup> Cf. E. Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia*, op. cit.; C. Merchant, *Radical Ecology*, Routledge, New York, 1992; C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, op. cit.; C. Merchant, "Ecofeminism and Feminist Theory" en I. Diamond / G. Fernan (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, op. cit., pp. 100-105.

<sup>37</sup> Cf. V. Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Ed. horas y Horas, Madrid, 1988; V. Shiva, "Women in Nature" en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, op. cit., pp. 458-466; M. Mies / V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, op. cit.; M. Mies / V. Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, Icaria, Barcelona, 1998; B. Rao, *Dry Wells and Deserted Women: Gender, Ecology and Agency in Rural India*, Indian Social Institute, New Delhi, 1996.

decir, para señalar las coordenadas claves de una propuesta de ética ecológica discursiva que sea capaz de dar una respuesta realmente universalizable a la crisis ecológica ambiental.

### **2.1. La conexión con el pensamiento político**

El ecofeminismo de Barbara Holland-Cunz incorpora una tesis constructivista interesante que difícilmente se encuentra en los ecofeminismos esencialista, o en las éticas ecológicas analizadas en este trabajo<sup>38</sup>. Insiste en la necesidad de conectar las claves ecofeministas con el pensamiento político. Se trata de aprovechar los presupuestos del ecofeminismo para la teoría y una práctica de la liberación, sin tomar la relación con la naturaleza y la relación entre los sexos como conexiones de lógica señorial y de identidad.

En primer lugar, para liberar a las mujeres y con ello la naturaleza, a juicio de esta autora es necesario escuchar dentro de estas tradiciones a las que ella denomina *minorías de las minorías sin voz*, es decir, “concederles voz frente al silencio actual por parte de las ciencias sociales en su vertiente de normal *science*”<sup>39</sup>. A su juicio, es preciso buscar y rastrear entre todos los ecofeminismos, también entre las esencialistas, “lugares” que permitan tematizar de forma central los conceptos de liberación social y de libertad de un modo alternativo.

La segunda idea a rescatar es la necesidad de investigar el “problema de la naturaleza” desde la perspectiva social, con el objetivo último de lograr una revisión de la teoría política<sup>40</sup>. Con sus palabras: “El interés de la investigación estriba en encontrar conceptualizaciones de relaciones sociales hacia la naturaleza e, incluidas dentro de

---

<sup>38</sup> Es doctora en filología y actualmente es profesora de ciencias políticas del Departamento de Ciencias Políticas de la Freie Universität de Berlín. Sus campos de trabajo son la teoría política y la historia de las ideas, las investigaciones en torno a la mujer desde una perspectiva sociológica y la filosofía de la naturaleza. Esta autora se sitúa en una posición bastante indefinida. Por una parte, no critica abiertamente la postura esencialista, pero por otra sus presupuestos son antiesencialista. Ella misma califica su postura de anti-antiesencialista, es decir, está en contra de aquellas posturas que niegan “una semántica de lo sacro” o una sacralización de la naturaleza, pues la espiritualidad de las esencialistas puede, a su juicio, aportar soluciones a los problemas ecológicos. Piensa que al no aceptar esta dimensión de la realidad, la teoría pierde mucho de su valor heurístico.

<sup>39</sup> B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, op. cit., p. 19. Si las feministas son las minorías sin voz, las ecofeministas esencialistas serían, para ella, las minorías de las minorías sin voz.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 21.

éstas, de relaciones entre los sexos no dominantes y hasta ahora ocultas”. La autora asume el presupuesto moderno de la identificación racionalidad/sociedad, pero a este binomio, como ecofeminista, añade la naturaleza: “No se debe romper la tríada de pensamiento / naturaleza / sociedad”<sup>41</sup>. Su propuesta es una nueva teoría política con fundamento en una “relación ser humano-naturaleza radicalmente democrática, una subjetivación teórico-política de naturaleza no-humana, un cuadro de su complejo estado *social* interior, un concepto político de la naturaleza”<sup>42</sup>. Si bien da claves de por dónde tendría que ir esta reinterpretación —materialidad, productividad e historicidad de la naturaleza—, el problema es que no llega a dibujar ningún trazo de cómo sería esa democracia en la relación ser humano y naturaleza<sup>43</sup>.

También destacar su idea de apropiarse de un nuevo marco conceptual político-teórico que sirva para una determinación socio-teórica adecuada de naturaleza y para fijar de forma más exacta la relación naturaleza-sociedad<sup>44</sup>. El primer concepto que aporta a la reflexión ecofeminista es el concepto de *lo simultáneo*, con el que pretende unir los dos polos aparentemente opuestos: “la simultaneidad de la identificación y la no identificación de la mujer con la naturaleza”<sup>45</sup>. Con este concepto intenta evitar tanto un esencialismo ingenuo como un materialismo vulgar. El concepto de identidad y no identidad simultáneas permite, por un lado, reconocer la premisa básica de los ecofeminismos de igualdad e identificación de la mujer y la naturaleza —polo “identidad” — y reconocer que la naturaleza humana está social e históricamente construida —polo “no-identidad”. En definitiva, una visión del ser humano como naturaleza y no naturaleza a la vez, sólo una perspectiva así, permite a juicio de la autora una auténtica liberación de la mujer y una salida de la crisis ecológica.

Junto a este concepto propone lo que denomina realizar un *autoconocimiento*. La idea que subyace bajo esta propuesta es que la humanidad es naturaleza consciente de sí misma, una forma de conocimiento. Esta idea de humanidad como autoconocimiento ayuda a expresar la “simultaneidad” entre los dos polos opuestos que la teórica trata de evitar, pues entiende que el autoconocimiento es una “capacidad latente en la misma

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 135.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 26.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 15.



naturaleza”<sup>46</sup>. El término intenta expresar una relación dialéctica entre la intuición y la racionalidad, se trata, en su opinión, de *sensualizar la razón y el conocimiento*. Con ello se ampliaría el esencialismo hasta incluir la racionalidad humana, pero no nos alejaríamos tanto de él, pues Holland-Cunz entiende que esa capacidad es más específica de las mujeres.

Con esos dos nuevos conceptos se propone realizar una *re-visión* de la sociedad con la naturaleza; donde re-visión tiene un triple significado. Primero, revisión implica un trabajo de análisis crítico contra la destrucción patriarcal y capitalista de la naturaleza. Con el prefijo “re” quiere significar que no se trata de una misión completamente nueva, sino que se encuentran propuestas parecidas al menos en las tradiciones de filosofía no dominantes. Y, por último, se trata de una “visión” más imaginativa, más utópica de las relaciones que se establecen entre la sociedad y la naturaleza<sup>47</sup>.

Para nuestra propuesta, la aportación más importante consiste en la necesidad de conectar la teoría con el pensamiento político, lo que obliga a revisar los conceptos utilizados. Pues no basta quedarse en la denuncia, sino que hay que iniciar líneas de acción teóricas y prácticas concretas. Es en esas propuestas de acción concreta donde cabe introducir otra aportación de esta autora: la necesidad de escuchar a las minorías sin voz, y a las minorías de las minorías sin voz. Porque sus ideas quizás no puedan servir para dotar de contenido el principio de responsabilidad ecológica, que como se ha visto necesita de contenidos universalizables; sin embargo, sí es necesario escuchar sus voces en otro nivel, a la hora de aplicar el contenido del principio a los casos concretos, lo que más adelante se denominará nivel de resolución. Y, finalmente, el concepto de simultáneo servirá para la ética ecológica que ha incorporado la tesis principal de la teoría ecofeminista en no caer en otro reduccionismo, es decir, denunciar que existe una relación entre la dominación de la mujer y la naturaleza no significa decir que hay que liberar a ambas, sin eliminar la identificación. Digamos que se trata de una llamada de atención a la ética ecológica, de no confundir que el objeto de estudio es el ser humano como naturaleza, pero que no es naturaleza a la vez. El toque de advertencia también sirve para que a la hora de sensualizar la razón y el conocimiento, introduciendo en el

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, pp. 18 y ss.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, pp. 17-18.

marco de la ética ecológica, valores, virtudes, sentimientos, etc, no se tenga la tentación de reducir el ser humano a estos contenidos.

## **2.2. La perspectiva de la subsistencia**

Con Vandana Shiva nos encontramos ante una visión no occidentalizada del ecofeminismo. Su premisa básica es que una cosmovisión de una antigua civilización como la india, puede contribuir a crear sociedades ecológicamente sostenibles y a fundamentar un ética ecológica. Piensa que en el actual modo de relacionarse productivamente las mujeres del Tercer Mundo con la naturaleza está el modelo a imitar para salir de la crisis ecológica<sup>48</sup>.

Como Barbara Holland-Cunz insiste en que la liberación de la mujer y la naturaleza corren paralelas, pero la propuesta es diferente. Su tesis consiste en afirmar que es un error concebir a las mujeres del Tercer Mundo como simples víctimas de la degradación ambiental, pues éstas se encuentran en una posición privilegiada para recuperar sus sociedades ecológicamente. La premisa que permite esta afirmación es que las voces de la India, a su juicio, “son voces de liberación y transformación que aportan nuevas categorías de pensamiento y nuevas direcciones para explorar”<sup>49</sup>. Esta idea le lleva a plantear lo que denomina perspectiva de la subsistencia. Veamos más detenidamente los pasos de su argumentación.

---

<sup>48</sup> Si hay una autora que más caracteriza o representa al ecofeminismo, aunque sólo sea por las veces que se le suele citar o por la cantidad de obra producida y reeditada, es la teórica india Vandana Shiva. Es física teórica además de reconocida ecologista y recibió en 1993 el Premio Nobel Alternativo. El Nóbel Alternativo o el Right Livelihood Award, es un premio instituido para “la visión y la tarea que contribuyen a hacer la vida más integra, recobrando la salud de nuestro planeta y mejorando la humanidad”. Desde que se instaurara este premio alternativo en 1980, los galardonados han sido denominados como profetas de un mundo más justo. Han recibido este premio Petra Nelly por fundar el partido ecologista alemán, Herman Daly por su propuesta de economía ecológica, Wangari Maathai que finalmente ha recibido un Nobel “verdadero”, entre otros. Vandana Shiva además es la activista más destacada del movimiento Chipko, en el cual las mujeres con actos no violentos han protegido los bosques de su destrucción. V. Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, op. cit.; V. Shiva, *Tomorrow's biodiversity*, Thames & Hudson, London, 2000; V. Shiva, *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Paidós, Barcelona, 2003; V. Shiva, “Women in Nature” en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, op. cit., pp. 458-466; M. Mies / V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, op. cit.; M. Mies / V. Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, op. cit.

<sup>49</sup> V. Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Ed. horas y Horas, Madrid, 1988, p. 89. La autora califica su estudio de postvictimológico frente a la mayor parte de los trabajos sobre la mujer y el

El punto de partida lo constituye la denuncia del conocimiento científico moderno y el desarrollo económico como causantes reales de la actual crisis ecológica y de la situación actual de la mujer y del Tercer Mundo. El origen lo sitúa en la revolución científica que con el mito de la neutralidad y universalidad de la ciencia moderna ha acabado subyugando a la naturaleza y excluyendo a la mujer de los ámbitos del conocimiento y de la técnica. Este desarrollo unilateral de la racionalidad moderna se ha producido por el doble reduccionismo implícito en la ciencia moderna: por un lado, se reduce la capacidad humana de conocer la naturaleza al excluir a otras personas — especialmente las mujeres— y otras vías de conocimiento —no matematizables y experimentables— y, por el otro, porque se reduce “la capacidad de la naturaleza para regenerarse y renovarse creativamente manipulándola como materia inerte y fragmentada.”<sup>50</sup>

Su tesis es que la tradición epistemológica moderna constituye un modelo patriarcal porque la estructura y metodología reduccionistas de la ciencia moderna, del mismo modo que ha reducido la capacidad de los humanos para conocer la naturaleza “entera” —y no sólo las propiedades cuantificables— ha eliminado por considerarlos no neutrales el modo específico femenino y otros modos no occidentalizados de conocimiento<sup>51</sup>.

Este modelo patriarcal, es en su opinión, necesariamente violento en cuestiones ambientales y de género, porque bajo la ciencia y la tecnología occidental subyace un concepto de racionalidad masculino, que en su opinión, es equivalente a violencia, deseo y dominación. Violencia contra las mujeres “en la medida en que las subyuga y las despoja de su plena productividad, capacidad y potencial”. Las mujeres, como no

---

medio ambiente en el Tercer Mundo que se han centrado en la mujer como víctima especial del deterioro del medio ambiente

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 54. Reduccionismos de tres tipos: ontológico (porque sólo se admiten como “reales” ciertas propiedades de los objetos y seres, y las demás no son tenidas en cuenta); epistemológico (porque se rechazan otras formas de percibir y conocer no “propriadamente” científicas) y sociológica (porque la ciencia se torna una cuestión de expertos y los no especialistas están excluidos tanto del proceso de conocimiento como de sus resultados). La autora se refiere en esta última reducción a la caza y quema de las brujas, mujeres que poseían conocimientos, por tanto poder, pero quedaban fuera de los canales de la ciencia y por ello suponían un peligro. Esta última tesis también se defiende C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, op. cit., En este libro afirma que la ciencia y la tecnología patriarcal sólo se desarrollaron después del asesinato de estas mujeres (las brujas) y de la consiguiente destrucción de sus conocimientos, su sabiduría y su estrecha relación con la naturaleza.

<sup>51</sup> Cf. M. Mies / V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, op. cit., p. 41-3; V. Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, op. cit., p. 51

expertas, con un pensamiento que toma en cuenta el contexto, con una tendencia a la diversidad y no a la uniformidad, están excluidas del proceso legítimo del saber<sup>52</sup>.

La tesis es interesante porque insiste en que la destrucción de los sistemas ecológicos y de conocimiento da como resultado lo que ella denomina *violencia contra la mujer*. Pero no sólo de las mujeres sino también de los pueblos tribales y los campesinos que como sujetos poseedores del conocimiento son violentados socialmente por la división experto/no experto que los convierte en personas sin conocimiento incluso en aquellos ámbitos en los que son los verdaderos expertos y en los que las responsabilidades de la práctica reside en ellos (la silvicultura, la alimentación y los sistemas de abastecimiento de agua). Una violencia que también se ejerce en contra de los *beneficiarios del conocimientos*, que en teoría debiera ser la humanidad en general pero, contrariamente a eso, se convierte es la peor víctima, pues los pobres y las mujeres al verse privados del potencial productivo acaban quedándose sin sustento y sin los sistemas que sostienen la vida.

La segunda aportación del pensamiento de Shiva hace referencia a la necesidad de hacer visible una “política mundial invisible que afecta a las mujeres de todo el mundo en su vida cotidiana”. Porque cuesta menos ver procesos destructivos y opresivos en el ámbito de lo público que de lo privado. La propuesta, a su juicio, es necesaria para eliminar las desigualdades que legitiman el dominio del Norte sobre el Sur, de los hombres sobre las mujeres, y la actual explotación y destrucción de la naturaleza. Para ello es necesario introducir nuevos conceptos que permitan visibilizar lo que ella llama la *materialidad de la espiritualidad* que se puede ver en “la sensualidad de las mujeres, con su energía sexual, su fuerza vital, que las vincula entre sí, con las demás formas de vida y con los elementos”<sup>53</sup>.

Sin embargo, la novedad frente a otras éticas ecológicas —y, por tanto, la principal aportación de esta autora— es el descubrimiento del principio femenino como instrumento principal contra la opresión mujer-naturaleza. No se trata de una propuesta de emancipación de la mujer característico de otros feminismos, pues a su juicio

---

<sup>52</sup> M. Mies / V. Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, op. cit., p. 15. Shiva está en contra de los enfoques que entienden que las fuentes de violencia no están en el conocimiento científico en sí, sino en la aplicación de la ciencia y la tecnología, porque con ello se ahonda en la creencia falsa que el conocimiento científico “habita en el mundo de los hechos” y la aplicación en el mundo de los valores.

<sup>53</sup> M. Mies / V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, op. cit., p. 8-32.

adolecen de la misma lógica —la ilustrada—, que supuestamente busca la liberación de toda la humanidad y realmente ayuda a que “las mujeres, la naturaleza y los demás pueblos (los pueblos colonizados y “naturalizados”) queden “abiertos” a la libre explotación y la subordinación, transformados en los “otros” en los “objetos”, como parte del proceso de emancipación del “reino de la necesidad” del “sujeto” (masculino) europeo”<sup>54</sup>.

Aunque reconoce que no es una afirmación revolucionaria ni innovadora la de identificar mujer y naturaleza —pues fue precisamente esta idea la que permitió el dominio de ambas— insiste en que lo nuevo es afirmar que “mujer y naturaleza están asociadas no en la pasividad sino en la creatividad y el mantenimiento de la vida”. Y eso es lo que quiere significar con la expresión *principio femenino*. Ahora bien, en su pensamiento *femenino* no ha de entenderse como un concepto biológico, pues este principio no está únicamente encarnado en las mujeres, sino que es principio de actividad y creatividad de la naturaleza y de los seres humanos, tanto de mujeres como de varones<sup>55</sup>.

Con el principio femenino no quiere significar, como han hecho otras feministas, lo pasivo y no-violento frente a lo masculino entendido como creativo y violento, porque seguiríamos dentro de los esquemas de la visión patriarcal; por el contrario presenta un tercer concepto transgénico (*trans-gender*) de liberación, en el cual el principio femenino es creativo y se presenta tanto en la naturaleza como en la mujer y en el varón. Este concepto está basado en el reconocimiento de que los anteriores conceptos son ideológicos.

A juicio de Shiva, la recuperación del principio femenino que se caracteriza por la creatividad, la actividad y la productividad; la diversidad en forma y aspecto; la conexión e interrelación de todos los seres incluso los humanos; la continuidad entre lo humano y lo natural; y la santidad en la vida en la naturaleza, permite a las mujeres, en particular, y al Tercer Mundo, en general, que se conviertan en actores.

---

<sup>54</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 17.

<sup>55</sup> *Masculino y femenino* son, frente a lo que opinaban las esencialistas, conceptos definidos ideológicamente. El error de éstas consiste, para Shiva, en que al aceptar lo femenino como género se cae en un nuevo biologicismo que excluye la posibilidad de descubrir otra dimensión en la naturaleza y en los seres humanos. Frente a ellas afirma que lo femenino y lo masculino han sido construidos social y culturalmente y se ha determinado a lo largo de la historia como *lo otro*, lo que *no es masculino*, lo que *debe ser sometido*. V. Shiva, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, op. cit., p. 88.

Las dos claves anteriores le llevan a su propuesta de la *subsistencia*. Según Shiva el actual sistema de desarrollo es un proyecto de ideología de género, porque los postulados económicos sobre los que se asienta son presupuestos patriarcales que interpretan a la naturaleza y a la mujer como meros recursos, como lo “otro”, lo pasivo, cuando, en su opinión, debieran ser considerados como creadoras y sustentadoras de vida. Esta visión fue imponiéndose progresivamente desde la revolución científica en el mundo moderno hasta invadir hoy toda la doctrina económica vigente<sup>56</sup>.

Las economías del Tercer Mundo basadas en ideas de sustento se fueron sustituyendo, primero, con el colonialismo y después el neocolonialismo, por una economía cuyo único objetivo es el lucro. El resultado final, es decir, el diagnóstico actual es doble: crisis de pobreza y crisis ecológica. La pobreza del Sur tiene su origen en la “escasez de agua, alimentos, forraje y combustibles, que va aparejada con el creciente mal desarrollo” y que está permitiendo hoy la destrucción y sobreexplotación ecológica en el Tercer Mundo. Las consecuencias para las mujeres del Tercer Mundo se intensifican porque a ellas la pobreza les afecta mucho más, “primero porque son las más pobres entre las pobres, y segundo, porque, junto con la naturaleza, son las principales sustentadoras de la sociedad”<sup>57</sup>.

Y las mujeres rurales del Tercer Mundo, que dependían de la agricultura como su fuente de subsistencia más importante, ya no controlan ni la producción y transformación de alimentos —pues esas empresas transnacionales son hoy las principales suministradoras de alimentos—, ni tan siquiera custodian las semillas como ha sido tradicional<sup>58</sup> —pues se han convertido en un “recurso genético manufacturado, patentado y detentado en propiedad como fuente de beneficios empresariales”, se han convertido en pura mercancía de propiedad privada de esas sociedades transnacionales.

---

<sup>56</sup> No sólo son presupuestos ideológicos los que han llevado a la actual situación, sino también acuerdos concretos que la legitiman. Vandana se refiere especialmente a las condiciones de libre comercio que establece el GATT. Los supuestos iniciales, por ejemplo, en el ámbito de la agricultura, eran comerciar sin ningún tipo de restricciones, pero los supuestos reales son que las sociedades transnacionales producen sin ningún tipo de responsabilidad. Y las repercusiones actuales son que la agricultura está en manos de unas pocas empresas cuyo interés principal no consiste precisamente en producir según el criterio de las necesidades ambientales, económicas y culturales locales, además de producirse un desplazamiento de la producción de subsistencia en el ámbito doméstico y local a una producción a escala mundial. V. Shiva, “El GATT, la agricultura y las mujeres del Tercer Mundo,” en M. Mies / V. Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, op. cit., p. 107.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>58</sup> V. Shiva, “El GATT, la agricultura y las mujeres del Tercer Mundo,” op. cit., p. 119. Allí también dice que Los derechos de propiedad intelectual son otro instrumento del Acuerdo del GATT que despojará a las mujeres rurales de su poder, su control y sus conocimientos.

Esta problemática es denunciada en su obra *Cosecha robada*. Y es que las semillas para el campesino no son sólo la fuente de futuras plantas y alimentos, son el lugar donde se almacenan la cultura y la historia. Las semillas son el primer eslabón en la cadena alimentaria y por eso el símbolo de la seguridad alimentaria. Una seguridad que está siendo robada mediante la ingeniería genética y las patentes sobre las formas de vida<sup>59</sup>.

Dos mitos que subyacen al actual sistema capitalista le lleva a plantear su propuesta: El primero consiste en suponer que el crecimiento es siempre crecimiento de capital, y que la pobreza es la causa de la actual destrucción ambiental en el Tercer Mundo. Lo que se ignora así, según Shiva, es que la pobreza no es más que la consecuencia del mito del crecimiento, por tanto, no tiene sentido proponer a éste como remedio a la crisis de pobreza y a la crisis ecológica. El segundo mito consiste en la confusión entre crecimiento y consumismo, es decir, en la suposición de que, “si produces lo que consumes, no produces”. Supone olvidar que el crecimiento de la opulencia es la causa del crecimiento de la pobreza, y se propone una vez más la enfermedad como remedio: el crecimiento de la economía de mercado en los países que se consideran “subdesarrollados”. Hecho que hace aumentar la amenaza de destrucción ecológica y de la supervivencia humana, pero ni una ni otra aparecen reflejadas en las contabilidades nacionales que miden el crecimiento económico que siguen considerándose “costes externos ocultos” del proceso de desarrollo<sup>60</sup>.

El actual crecimiento económico es un “mal desarrollo” en un doble sentido; primero, el mal desarrollo ha violado la armonía del hombre con la naturaleza, y segundo se ha producido la violación de la armonía entre el hombre y la mujer. Esta última sería la parte más específica de la perspectiva ecofeminista, es decir, la de

---

<sup>59</sup> V. Shiva, *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, op. cit., p. 11. La semilla transformada en mercancía es ecológicamente inoperativa porque las empresas multinacionales producen semillas que no se reproducen, la consecuencia última es que las agricultoras dejan de ser “las guardianas de las semillas” para convertirse en meras consumidoras de semillas, pues como las semillas híbridas están protegidas por una patente biológica se ven obligadas a comprarlas cada año. Para evitar la creación de monopolios sobre la vida y los recursos vivos Shiva funda NAVDANYA, un movimiento para la reserva de semillas de la propia cosecha, la protección de la biodiversidad y el mantenimiento de las semillas y la agricultura fuera del control de los monopolios. El movimiento ya ha fundado 16 bancos comunitarios de semillas en 6 estados de la India. Sus miembros conservan la biodiversidad, practican la agricultura libre de productos químicos y se comprometen a guardar y compartir las semillas y la biodiversidad. Se trata de concebir las semillas en su valor como continuadoras de la vida y biodiversidad.

<sup>60</sup> Cf. M. Mies / V. Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, op. cit., p. 161-163.

subrayar que este mal desarrollo se ha convertido en una nueva fuente de desigualdad hombre-mujer. Al contrario, en las economías de subsistencia, existe una interdependencia y complementación del trabajo masculino y femenino basado en la diversidad, no en la desigualdad.

Cuando el principio femenino se convierte en la fuerza descentralizada de la reestructuración política y económica lo que obtenemos, según su criterio, es la *perspectiva de la subsistencia*. Llamada así porque “el empeño de “trascender” la naturaleza ya no es justificable, sino que, por el contrario, debemos alimentar y conservar el potencial de subsistencia de la naturaleza en todas sus dimensiones y manifestaciones”. Se trata de una perspectiva que parte de las “necesidades fundamentales de la vida”<sup>61</sup>; y es el resultado de haber recuperado el principio femenino, porque se trata de una perspectiva más femenina, en el sentido de que las mujeres están más cerca de esta perspectiva que los hombres; y las personas del Sur más cercanas que las del Norte<sup>62</sup>.

Pero para entender completamente el significado de su propuesta de la subsistencia es necesario superar, a juicio de la autora, otro mito. Se trata de distinguir entre pobreza como subsistencia y miseria como desposeimiento y privación. Mientras la privación es experiencia material de la pobreza, la subsistencia es una concepción cultural, un modo de vivir; la pobreza así percibida no implica necesariamente pobreza material, estar privadas de algo, pues las economías de subsistencia satisfacen las necesidades básicas mediante mecanismos de autoabastecimiento. El error del sistema categorial capitalista-patriarcal consiste en declarar que las economías de autoabastecimiento son economías subdesarrolladas o pobres, simplemente porque no participan en la economía de mercado y no consumen mercancías producidas por el mercado y distribuidas a través del mismo.

---

<sup>61</sup> M. Mies / V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, op. cit., p. 34.

<sup>62</sup> Esta teoría llamada *perspectiva de la subsistencia o de la supervivencia* se ha elaborado junto a María Mies. Entre las dos pueden señalarse al menos las siguientes diferencias, esta autora es científica social (socióloga), mientras que la Shiva es científica natural (física); Mies procede del movimiento feminista, cuando los intereses de Shiva se mueven más dentro del movimiento ecologista; y una tercera diferencia que se percibe en sus escritos es que Mies es occidental (alemana) y Shiva es india, hecho que como hemos podido comprobar ha sido clave en su propuesta ecofeminista. Se señalan las diferencias, porque también pueden observarse a la hora de enfocar la propuesta. Ahora bien, en lo fundamental, esta autora compartiría con la anterior tanto, por un lado, la crítica a la ciencia occidental, al concepto de desarrollo, como, por otro, las propuestas del principio femenino y la perspectiva de la subsistencia. M. Mies / V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, op. cit.; M. Mies / V. Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, op. cit.



La economía de subsistencia es aquella que tiene sus necesidades básicas cubiertas. Por necesidades fundamentales entiende todas aquellas que “son comunes a todas las personas, independientemente de su cultura, ideología, raza, sistema política y económico, y clase”<sup>63</sup>; a saber: necesidades de alimento, de cobijo, de abrigo; de afecto, de cuidados y de amor; de dignidad e identidad, de saber y libertad, de diversión y alegría. Y es sobre este sistema de necesidades básicas sobre los que la autora entiende el universalismo.

Si bien Shiva está en contra del universalismo de los derechos humanos por considerarlos, primero, abstractos y segundo, falsamente universales, pues representan al “universalismo eurocéntrico que se desarrolló con la Ilustración y el ascenso del patriarcado capitalista”, y se trata de una universalidad “eurocéntrica, egocéntrica, androcéntrica y materialista” y origen conceptual de los actuales “procesos de homogeneización generados por el mercado mundial y los procesos de producción capitalista”<sup>64</sup>. Su postura no aboca en el relativismo cultural. Al contrario, evita constantemente tal postura dogmática pues: “obliga a aceptar incluso la violencia e instituciones y costumbres patriarcales y explotadoras como la dote, la mutilación genital, el sistema de castas de la India, etc. en tanto que expresiones y creaciones culturales de un pueblo concreto”<sup>65</sup> y porque además el relativismo en última instancia, concuerda con los intereses de las empresas multinacionales. Su postura es, como se ha afirmado más arriba, el universalismo de las necesidades básicas.

Tres serán las aportaciones de la propuesta de Vandana Shiva que permitirán dotar de contenido experiencial el principio de responsabilidad ecológica formulado en esta investigación. La primera insiste en la necesidad de no excluir a otras personas ni a otras vías de conocimiento. Las mujeres y la visión no occidental de la naturaleza no son considerados como expertos, pero deben ser tomados en consideración. La propuesta plantea un pensamiento ecológico que tome en cuenta el contexto y una responsabilidad con tendencia a la diversidad.

La segunda aportación se puede encontrar en su principio femenino, y es una idea interesante porque permite analizar la relación mujer y naturaleza desde otra

---

<sup>63</sup> Hay una negación explícita a entrar en la división entre necesidades básicas, como el alimento, el cobijo, o el abrigo y las denominadas superiores, como alimento, cobijo, abrigo, etc. A su juicio, todas ellas son básicas. M. Mies / V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, op. cit., p. 25.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, pp. 22-24.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 23.

perspectiva. El principio femenino no hace referencia a una perspectiva no biológica, sino a un principio de actividad y creatividad que está tanto en las mujeres como en los varones. El problema, como veremos en el siguiente capítulo, es pensar en estrategias y medidas que permitan potenciar la actividad de las mujeres, una actividad que no renuncie con sus palabras a “la conexión e interrelación de todos los seres incluso los humanos; continuidad entre lo humano y lo natural”. Si el principio de responsabilidad plantea que todos somos responsables y que todos tenemos que tomar decisiones ambientalmente responsables, es necesario primero lograr que las mujeres, en particular, y al Tercer Mundo, en general, se conviertan en actores.

Y, finalmente, la perspectiva de la subsistencia introduce ideas importantes para un principio de responsabilidad ecológica que necesita ser aplicado a la realidad. Si bien en este trabajo no se podrá recorrer el ámbito de las propuestas en el terreno económico, si son necesarias, a mi juicio, tomar como aportaciones la idea de la subsistencia como concepción cultural, un modo de vivir —pues esta idea puede llevarnos a defender virtudes como la moderación, la prudencia, como virtudes universalizables para dar una respuesta a la crisis ecológica. También necesaria es la diferencia que establece entre pobreza y subsistencia, lo que hará que “miremos” nuestras relaciones con el Tercer Mundo de otro modo. Y finalmente, su idea de contemplar las necesidades básicas como fundamento del universalismo necesario para superar la actual visión “eurocéntrica, egocéntrica, androcéntrica y materialista” de la ciencia y de la economía globalizada.

#### **2.4. Eliminar marcos conceptuales opresivos**

Se ha visto como la identificación de la explotación mujer-naturaleza es un presupuesto básico de todas las ecofeministas. Sin embargo, autoras como Karen Warren ofrecen un análisis más detallado del proceso conceptual que permite y legitima este dominio. A su juicio, a la base de la conexión que da pie a la subordinación de las mujeres bajo los varones, se encuentra una dicotomía conceptual que permite que el primer grupo no sólo se sienta diferente, sino que se sienta inferior al otro. Esta opresión

sexista es del mismo tipo que la explotación de la naturaleza que pasa a ser considerada como “un asunto feminista”<sup>66</sup>.

Esta ecofeminista afirma que la actual relación que se establece entre dominación de mujer y naturaleza es de tipo conceptual. Ahora bien, éste no es realmente el problema, puesto que todas las relaciones se entrevén desde algún marco conceptual que actúa a modo de lente que nos permite percibirnos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea. El auténtico problema está en que algunos marcos conceptuales son opresivos, según ella son aquellos que explican, justifican y mantienen relaciones de dominación y subordinación.

Un marco opresivo está caracterizada por tres aspectos: valores jerárquicos, pensamiento dualista y lógica de la dominación. A juicio de la autora, sólo la tercera característica es la problemática, puesto que las otras dos no son negativas por sí mismas<sup>67</sup>. Las premisas claves para la dominación de la mujer y la naturaleza contienen las tres características de los marcos conceptuales opresivos:

- a) Reflejo del pensamiento dualista es la identificación que se establece entre las mujeres con la naturaleza y el reino de lo físico, y el varón con lo humano y el ámbito de lo mental.
- b) Reflejo del pensamiento jerárquico es considerar que todo lo que se identifica con la naturaleza y el reino de lo físico es inferior a aquello que se identifica con lo humano y lo mental.
- c) Mientras que la lógica de la dominación permite pasar a la conclusión de “Para un X y Y, si X es superior a Y, entonces está justificado la subordinación de Y”, por tanto, está justificado la subordinación mujer-hombre<sup>68</sup>.

Estas son las premisas que hoy justifican según Warren la dominación y subordinación de la mujer y la naturaleza bajo el dominio patriarcal. El argumento pretende ser lo más amplio posible, y no todas las ecofeministas estarán de acuerdo con las premisas, por ejemplo, mientras que sólo algunas feministas estarían dispuesta a

---

<sup>66</sup> Según terminología de Karen Warren una “feminist issue” es una cuestión que contribuye de algún modo a entender la opresión de la mujer. La degradación y explotación ambiental se considera una cuestión feministas porque su entendimiento contribuye el entendimiento de la opresión de la mujer. Véase: K. J. Warren, “The Power and Promise of Ecological Feminism” en op. cit., p. 435.

<sup>67</sup> La razón que aduce es que los valores jerárquicos y ciertos dualismos son necesarios en ámbitos del conocimiento y la acción humana, porque por sí mismas no permiten la dominación de la naturaleza y la mujer. *Ibíd.*, p. 436.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 436.

mantener la premisa primera, otras muchas ecofeministas prefieren pensar que la premisa causante de tradición filosófica e intelectual dominante es la segunda.

Desde esta explicación de la identificación mujer/naturaleza la autora define el ecofeminismo como una postura fundamentada sobre las siguientes reivindicaciones: (i) hay importantes puntos en común entre la dominación de la naturaleza y la dominación de la mujer; (ii) es necesario entender el carácter de esta relación para toda comprensión cabal de la dominación de la naturaleza y la dominación de la mujer; (iii) la teoría y la práctica feminista tiene que incluir una perspectiva ecológica; y (iv) las soluciones a los problemas ecológicos deben incluir una perspectiva feminista<sup>69</sup>.

Su propuesta es un “feminismo integrador y transformador” que nos permita superar las insuficiencias de otras versiones del feminismo y aceptar sus aportaciones más valiosas. Este ecofeminismo tendría las siguientes objetivos: desvelar los nexos existentes entre todas las formas de represión, destacar la pluralidad de experiencias de las mujeres, apostar por una política de diferencia, rechazar a toda lógica de dominio, concebir una nueva forma de lo humano y su relación hacia la naturaleza, una nueva ética, la crítica de la tecnología y la ciencia patriarcal<sup>70</sup>.

De su propuesta se puede destacar que una reflexión del medio ambiente desde una perspectiva de género debe ser anti-naturalista, anti-sexista, anti-racista y anti-clasista, pluralista, inclusivista, no individualista y no objetiva. Y debe aportar una ética contextualista que considere por encima de las leyes, las reglas y los principios, los casos específicos y las relaciones, que incorpore valores que presupongan nuestra relación con los otros: cuidado, amor, amistad y verdad<sup>71</sup>. Y su insistencia en que no existe “una voz de la mujer”, sino que cada mujer es una mujer de una raza, clase, edad, status marital, con un *background* regional y nacional, etc. Y precisamente porque no hay una “experiencia monolítica” el ecofeminismo debiera ser un “movimiento solidario”, basado en creencias e intereses compartidos más que una unidad en “sameness” (monotonía)<sup>72</sup>.

En mi opinión, ésta visión es especialmente interesante para una reconstrucción de una propuesta de ética ecológica aplicada con pretensión universalista de forma que

---

<sup>69</sup> Cf. K. J. Warren, “Feminism and Ecology: Making Connections” en op. cit., p. 4.

<sup>70</sup> Se refiere al feminismo liberal, al marxista tradicional y al socialista. *Ibíd.*, pp. 18 y ss.

<sup>71</sup> Cf. K. J. Warren, “The Power and Promise of Ecological Feminism”, op. cit., p. 441-443.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 438.

el marco conceptual que adopte ésta permita "percibirnos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea" en su totalidad, sin excluir experiencias.

Si bien en el terreno de la fundamentación sí hay una prioridad establecida por el principio de responsabilidad ecológica —en tanto que criterio orientador de las conductas ambientalmente correctas—, en el ámbito de la aplicación y siguiendo a Warren son peligrosos, los valores jerárquicos como el pensamiento dualista.

Otra aportación relevante se encuentra en su idea de que una reflexión sobre el medio ambiente desde una perspectiva de género debe ser anti-naturalista, anti-sexista, anti-racista y anti-clasista, pluralista, inclusivista, no individualista y no objetiva. Esta aportación hace referencia a la necesidad de unirse a otras causas, porque cuando se considera el medio ambiente en un sentido amplio, las exigencias del ecologismo, feminismo, pacifismo, etc. no pueden contemplarse por separado.

Y, finalmente, su propuesta de una ética contextualista que considere por encima de las leyes, las reglas y los principios, los casos específicos y las relaciones, que incorpore valores que presupongan nuestra relación con los otros: cuidado, amor, amistad y verdad. Esta es la idea que nos ha llevado a buscar entre los ecofeminismos las claves para abrir el principio de responsabilidad a la razón experiencial.

## **2.5. Una teoría emancipatoria**

Con Stephanie Lahar nos encontramos ante un ecofeminismo diferente a los analizados hasta ahora. Comparte con las demás la búsqueda de unas "relaciones sociales equitativas y pacíficas y sistemas económicos y estilo de vida sostenible y de no explotación", relaciones que han de ser a su juicio no-jerárquicas, igualitaristas y no-violentas. Pero lo hace desde premisas totalmente diferentes. Esta teórica aboga por una transformación más que un puro reformismo. En su opinión las instituciones sociales y políticas deben ser radicalmente reestructurados, pues un cambio conceptual no sirve, como única vía para eliminar dualismos perniciosos<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Cf. S. Lahar, "Ecofeminist Theory and Grassroots Politics" en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, op. cit., pp. 444-453; S. Lahar, "Teoría ecofeminista y activismo político" en K. Warren (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 35-59.

Como todas las ecofeministas parte de la identificación entre opresión de la mujer y de la naturaleza desde el paradigma patriarcal, pero frente a la mayoría defiende que esta relación debe ser expresada siguiendo una simbología neutral, pues lo contrario, es decir, identificar la naturaleza como madre, como femenina “tenderá a solidificar los estereotipos de género opresivos”<sup>74</sup>.

Desarrolla una visión utópica de una sociedad humana integrada con el medio ambiente. Propone un ecofeminismo que no niega la utopía, muy al contrario, piensa que una visión utópica es necesaria porque sirve para actuar como parámetros o puntos de referencia que sirvan como referencia para la auténtica transformación. Lo interesante, a mi juicio, es que no considera que estos parámetros pueden ser continuamente redefinidos, pero que, mientras tanto, proveen directrices reconocibles y contextos útiles para el desarrollo de un proyecto social y análisis ecofeminista.

Es característico de su postura la defensa e insistencia de una praxis política. Lo contrario, entiende, es caer en la inacción perjudicial para la actual situación de la mujer y la naturaleza. Frente a la “política mental” característica de la postmodernidad y del postestructuralismo aboga por las acciones directas, personales y colectivas. Por ello el ecofeminismo debe proveer no sólo una orientación y cosmovisión sino también la base para una acción responsable. Es necesario establecer parámetros a los que puedan ser referidos ideas y acciones, y mantener uniones críticas y vitales entre la teoría y la praxis. Para cumplir estos objetivos diseña un ecofeminismo como teoría ética que tendría las siguientes características:

La teoría moral tendría dos tareas, una primera en la que se tratará de deconstruir, “desensamblar funciones que soportan políticas de resistencia”, para a continuación en una segunda fase más creativa “reconstruir funciones en la sociedad”. No basta, en su opinión, aunque es necesario deconstruir los dualismos culturales que soportan la asociación y la consiguiente devaluación entre mundo, naturaleza no humana y seres humanos, pero si posteriormente no se reconstruyen formas políticas y sociales más viables, de poco habrá servido la primera fase.

Para esta teoría sería necesario trabajar en una filosofía de la humanidad y de la naturaleza no humana, una filosofía social, una crítica social y una visión utópica, tal y como se ha caracterizado más arriba. Y combinar la teoría con una política activa y

---

<sup>74</sup> S. Lahar, “Ecofeminist Theory and Grassroots Politics” en S. Armstrong / R. Botzler, *Environmental*

participativa, de resistencia y con proyectos creativos. Su insistencia en la praxis, la hace situarse en una posición crítica con respecto a la mayor parte de las ecofeministas que se limitan, a su juicio, a analizar la opresión en el pasado o a describir como está ocurriendo actualmente, pero sin propuestas concretas para salir de esta situación.

El resultado de esta propuesta ética no sería una moral con contenidos, pues la teoría “no debe dictar exactamente lo que debe hacer la gente, sino que ha de ser idealmente informativa y generativa”. No se trata de describir con todo detalle cada elección y acción, sino de ofrecer orientaciones. El punto de partida de tal propuesta sería según la teórica un análisis de necesidades concretas y no un conjunto de valores abstractos.

Como viene siendo usual entre las ecofeministas analizadas, piensa que el ecofeminismo debe permitir afirmaciones que provengan tanto del materialismo como del idealismo, en oposición a lo puramente subjetivo, físico o espiritual. Como las demás, intenta ir más allá de las dicotomías conceptuales. “Nuestro paradigma y experiencias de nosotros mismos y el mundo deben ser “monista” sin dejar de reflejar su base real en la vida de la tierra, tomando en consideración una integración de las realidades y funciones de los individuos y colectividades.” Pero no un monismo holista que sacrifica las individualidades por el ecosistema<sup>75</sup>.

Con la propuesta de Lahar nos encontramos ante un ecofeminismo entendido como teoría emancipatoria que trata más en transformar las instituciones sociales y políticas que en modificar o ampliar marcos conceptuales. Su insistencia de acompañar la teoría con la praxis política, y la necesidad de que la teoría aporte una base para la acción responsable, serán claves para encauzar la experiencia que hemos encontrado en los ecofeminismos para la construcción de formas políticas y sociales más viables.

Sin embargo, la necesidad de diseñar políticas activas y participativas no puede hacernos olvidar la importancia de diseñar un horizonte de utopía respecto a la realidad natural que contenga un horizonte emancipador de la mujer; para ello y para que pueda servir como una utopía para todos y todas, será necesario tener cuidado con la identificación entre mujer – naturaleza que puede llevar a mantener mas que eliminar los estereotipos patriarcales.

---

*Ethics. Divergence and convergence*, op. cit., p. 451.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 452.

En resumen, al introducir la variable género como nueva categoría de análisis, no sólo desde el feminismo que aportó en su día las herramientas para una crítica y autocrítica de la razón instrumental-patriarcal, sino también desde los diferentes ecofeminismos que las han aplicado al terreno de la reflexión ambiental, se ha explorado y entresacado de sus propuestas la mirada analítica feminista.

Ahora bien, y como se ha visto, no pueden valer todos los ecofeminismos, pues no todos sus discursos son universalizables. En el borde del camino hemos dejado aquellas propuestas que apostaban por un esencialismo o un feminismo de la diferencias, pues como dice Amelia Valcárcel, si dejamos que nos diferencie una esencia, convertiremos el invisible techo de cristal, en un techo de diamante<sup>76</sup>.

Y aunque es cierto que en las propuestas constructivistas también se pueden encontrar puntos débiles, no por ello se puede negar el potencial teórico y práctico que contienen. Si bien las principales aportaciones de las ecofeministas han sido explicitadas en cada apartado, y podrían condensarse en las siguientes.

El resultado más evidente es que han logrado tomar en consideración aspectos de la realidad natural que no habían sido descubiertos antes de que se desvelase la perspectiva genérica del medio ambiente. Su denuncia de la identificación entre mujer y naturaleza nos ha hecho ver que las teorías actuales hacen abstracción de ámbitos de experiencia que son necesarias para solucionar la crisis ecológica, pues la dominación del ser humano de la naturaleza es semejante a la del varón sobre la mujer. Sus ideas permiten entender mejor las estructuras internas de los problemas sociales y ecológicos y, por tanto, lograr una ética aplicada ambiental no alejada de la realidad, porque nos han acercado a una experiencia, a un modo de ver el medio ambiente que había permanecido invisible hasta ahora. Y ésa era una de las intenciones que este capítulo tenía, buscar en un ámbito de experiencias el lugar para dotar de contenido el principio forma de responsabilidad formulado.

También han puesto de manifiesto la necesidad de una revisión crítica de las éticas ecológicas que se han analizado en este trabajo, ante la denuncia de que no son discursos universalizables. Sus análisis muestran que las éticas ecológicas siguen

---

<sup>76</sup> En referencia al “techo de cristal” una expresión de las feministas de los 80 y hoy utilizada en la reflexión sociológica. Se refiere a las dificultades reales, pero invisibles de las mujeres para acceder a los puestos más elevados en las organizaciones, en los puestos de más poder. Cf. A. Valcárcel, *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 81.



legitimando el poder patriarcal, pues no se han deshecho de la mirada patriarcal, ni hacen hablar a las “sin voz”. La única diferencia consiste en que se ha ampliado el campo de visión hacia la naturaleza y seres no humanos, pero con las mismas categorías fundamentales, la metodología y la racionalidad instrumental y patriarcal. Por eso, si la ética ecológica quiere ser realmente universalista tendrá que ampliar el marco para incluir realmente todas las perspectivas, todas las voces, todos los intereses, también el de las mujeres habitualmente silenciadas por invisibles. Esta idea responde a la duda planteada al inicio del capítulo, sobre si la propuesta alcanzada en el trabajo era realmente universalizable. Se ha logrado, por tanto, la segunda intención de este capítulo.

Una tercera aportación consiste en que se ha podido mostrar con el ecofeminismo que la apuesta de fundamentar el principio de responsabilidad desde un antropocentrismo, no es una apuesta fallida, porque el problema no está en el *antropos* en sí; sino que se entienda como *androcentrismo* o *etnocentrismo*. Desde las primeras páginas se ha insistido en que la ética ecológica tiene como preocupación fundamental no sólo al medio ambiente sino especialmente al ser humano, y cómo se considere este ser humano es un tema fundamental. Por eso una aportación importante del ecofeminismo a la ética ecológica es que obliga a un análisis de la relación ser humano-naturaleza desde un planteamiento amplio de la existencia del ser humano, de sus necesidades básicas y condiciones de vida digna y justa, y definiciones específicas de diferencias de género. A la vez que permite y no impide, como hacen otros enfoques, la emancipación de las mujeres y el “desarrollo” del Tercer Mundo, junto a la mejora y conservación del medio ambiente.

Además cabe reconocer que con sus propuestas han abierto un espacio teórico nuevo que permitirá en el siguiente capítulo iniciar una reconstrucción de una ética ecológica discursiva desde esta nueva lectura. Una redefinición de las categorías ambientales al uso permitirá transformar los significados constituidos, reinterpretar las situaciones dadas y dotarlas de un nuevo sentido. Se trata de unas propuestas que quieren superar dicotomías, porque se entiende que la realidad, en general, y la ambiental, en particular, no entiende de polos opuestos. Al contrario conviene, como se ha venido diciendo, utilizar esquemas que permitan entender el medio ambiente como

un todo complejo interrelacionado. Esa idea permite comprender que la pobreza, la inseguridad y las guerras son también problemas ambientales.

No se trata a estas alturas del trabajo de sustituir una ética ecológica discursiva por una propuesta ecofeminista, pero sí de que estas propuestas puedan servir de filtro a propuestas presuntamente universalizables que no incluyen ni a las mujeres, ni a otras culturas no occidentales. Por eso en la búsqueda de una ética ecológica que quiera dar una respuesta justa y ecológicamente responsable, podemos concluir que no es posible una sociedad que respete el medio ambiente y que no sea justa social y humanamente, pues como hemos visto a lo largo del trabajo y más especialmente a través de este capítulo se trata de dos ámbitos no separados, sino profundamente enlazados. Y ser social y humanamente justo también implica tomar en consideración los valores, los puntos de vista y los diferentes modos modo de proceder más cercanos a las mujeres.

Las posibilidades abiertas nos van a permitir seguir trabajando en la propuesta de ética ecológica discursiva con pretensión universalista, pero que ahora tiene que incorporar la mirada de género. El trabajo continua pues si bien se ha buscado en estas teorías una forma de razón experiencial es hora de señalar cómo lleva a la realidad el principio de responsabilidad que se ha ampliado desde una perspectiva ecofeminista.

Y, finalmente, han creado una expectativa: la esperanza de que este enfoque pueda aportar definitivamente una ética ecológica que evite las trampas y peligros de las restantes, y que permita una nueva forma de interrogar la realidad, sin salirnos del paradigma dialógico en el que nos hemos asentado desde el principio de este trabajo.



## **Capítulo 8**

# **LA APLICACIÓN DEL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD ECOLÓGICA**

Con la intención de justificar una ética ecológica que fuera capaz de ofrecer una respuesta a los problemas actuales ambientales globales, se formuló un principio de responsabilidad ecológica con pretensión de servir de regulador de nuestra conducta con repercusión en el medio ambiente. Una respuesta necesaria para un problema global que afecta a toda la humanidad, porque el principio contenía el ingrediente de universalidad del punto de vista moral. Sin embargo, como respuesta en las cuestiones de aplicación concretas el principio se revelaba insuficiente.

La necesidad de que el principio pudiera servir como criterio en los contextos de los mundos de la vida y de las circunstancias de los casos particulares nos llevó a indagar en las propuestas de ética aplicada de la nueva ética del discurso, lo que permitió sentar las bases para concretar el principio permitiendo que el medio ambiente además de cómo condición trascendental del diálogo pudiera entenderse como un máximo necesario para alcanzar cualquier ideal de vida buena o de felicidad.

Para lograr una mayor concreción de la respuesta es necesario dotar de contenido el principio de responsabilidad ecológica con el fin de que pueda aplicarse a los diferentes ámbitos en los que las actuaciones y decisiones humanas tienen repercusión en el medio ambiente. No se trata sólo de incorporar una serie de virtudes, valores, sentimientos y otros contenidos de buena vida en el principio formal, sino de que éste se abra a la realidad, se abra a otras miradas, culturas, personas. Para ello la razón ecológica se convertía en razón experiencial, una razón de mirada amplia, una razón más sensible a las situaciones concretas y vitales.

Recuperar una razón experiencial más real ha llevado a buscar, de entre la multitud de ámbitos donde se encuentra encarnada, en un ámbito que podía servir para

las pretensiones de este trabajo. A tal efecto, se han analizado las teorías ecofeministas que denuncian la invisibilidad de una relación experiencial: la experiencia que las mujeres tienen con el medio ambiente, la concepción de naturaleza que subyace a las diferentes actividades que realizan las mujeres y otras culturas con repercusión en el medio ambiente.

En mi opinión, era importante escuchar a esas “voces invisibles”, porque en un marco de ética ecológica que fundamenta sus presupuestos en la capacidad dialógica de los seres humanos, la cuestión se convertía en una cuestión esencial. Aunque las mujeres tienen una experiencia diferente respecto a su entorno, no pueden compartirla y acceder en condiciones de igualdad en un diálogo en los que se tome una decisión que afecte a nuestro entorno natural. El resultado de la investigación de la mirada femenina, de la experiencia de las mujeres con la naturaleza, ha llevado de mano de las ecofeministas a una mejor comprensión de la lógica real de las actividades humanas que afectan al medio ambiente.

El objetivo de este capítulo es presentar las líneas básicas de un marco de ética ecológica aplicada que integre lo más positivo de las propuestas ecológicas analizadas hasta ahora, pero evite los peligros e las insuficiencias que desde una ética discursiva universalista se han denunciado. Esta tarea será posible gracias a la consideración de las aportaciones de los ecofeminismos con pretensión universalista, introducidos en el capítulo anterior.

Se trata de ir más allá del nivel estrictamente normativo con una razón que se ha abierto a la experiencia al introducir la perspectiva de género en la problemática ambiental. Con ello la ética ecológica intenta ofrecer claves más concretas de cómo aplicar la formalidad del principio a la realidad. Esta aplicación se realiza en tres pasos o niveles que son los que se pueden distinguir entre la teoría y la praxis: nivel de justificación, de adecuación y de resolución<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Véase para esta propuesta de D. García-Marzá expuesta brevemente en el capítulo primero de este trabajo: D. García-Marzá, *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 128 y ss.

### **1. De la teoría a la praxis: la teoría de los tres niveles**

El marco de aplicación que se intenta proponer tiene su fundamento normativo en la ética del discurso, porque sólo éste justifica una respuesta universalista e intersubjetiva para la argumentación racional —también para la argumentación en los conflictos ambientales. Sin embargo, a pesar de las potencialidades de esta teoría ética para lograr una ética ecológica universalizable, constituye un marco demasiado limitado porque, primero, la sola utilización de reglas procedimentales es insuficiente para poder dar una respuesta al problema ambiental y, segundo, porque no bastan por ellas solas para asegurar lo que consideramos un interés común: un medio ambiente sano para toda la humanidad que incluye ahora también la perspectiva de género.

De ahí la necesidad de replantear el marco de ética del discurso desde las propuestas de la nueva ética del discurso como ya se ha expuesto en este trabajo. Esta versión discursiva ha permitido, en primer lugar, entender la ética ecológica como una ética aplicada, una ética con unas tareas definidas y un estatuto determinado. En segundo lugar, superar los límites de la razón discursiva en cuestiones de aplicación al proponer una razón abierta a la experiencia, al mundo de lo concreto. Y, finalmente, con la teoría de los tres niveles sugerir el modo en que el principio formal de responsabilidad ecológica puede ser aplicado a la realidad social concreta.

El punto de partida es la idea de que los criterios normativos abstractos no mueven a la acción, pero tampoco se trata de plantear propuestas concretas de acción y decisión, porque lo concreto queda en manos de los afectados. Para realizar este camino es necesario utilizar tres niveles, tres pasos metodológicamente diferentes, pero que deben darse conjuntamente si es que se quiere solucionar los conflictos ambientales con corrección<sup>2</sup>.

De este modo la ética ecológica aplicada tiene también por tarea, una vez formulado y justificado racionalmente un concepto amplio de responsabilidad ecológica, plantear cómo adecuar la distancia aparentemente insalvable entre la

---

<sup>2</sup> Cf. D. García-Marzá, “La ética discursiva como ética aplicada” en A. Cortina / D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 184.

formalidad del principio y la realidad concreta; entre la teoría ética ecológica y la praxis concreta. Plantear la cuestión del cómo aplicar el horizonte de responsabilidad ecológico requiere distinguir los siguientes tres niveles:

El primer nivel o nivel de justificación es el más específicamente filosófico. Es la tarea realizada hasta ahora en este trabajo y que no es el momento de repetir, sólo de repasar las claves fundamentales que han de tenerse en cuenta, si es que queremos que las decisiones que se tomen con repercusión en el medio ambiente sean realmente correctas y responsables.

El segundo nivel o nivel de adecuación ha comenzado a plantearse en este trabajo, cuando la formalidad del principio de responsabilidad ecológica exigía más concreción para poder ser aplicado a contextos concretos. Con este fin se ha interpretado la razón experiencial, desde un punto de vista de género, una perspectiva de la cuestión ecológica que se ha revelado constitutiva y esencial para una ética ecológica que tiene una pretensión universalista.

El tercer nivel o nivel de resolución, apenas se ha tratado en este trabajo, pues constituye el momento de las decisiones concretas con repercusión en el medio ambiente. No se ha planteado y apenas podrá plantearse en un trabajo, como éste, de ética aplicada, porque se ocupa del ámbito de las respuestas concretas que deben provenir sólo de los propios implicados y afectados en los conflictos ambientales. Como ética ecológica aplicada, aquí sólo se ofrecerán algunas claves necesarias para que la realidad pueda avanzar en orden a hacer realidad el principio de responsabilidad formulado en el primer nivel.

Finalmente, cabe subrayar que en los tres niveles la ética ecológica intenta aportar unos supuestos teóricos reconstruidos desde la perspectiva de género propuesta por las teorías feministas y ecofeminista.

## **2. Nivel de justificación**

Este nivel constituye el nivel más teórico y, por tanto, más propiamente filosófico. En este nivel se ha movido el bloque II de este trabajo con la propuesta y la justificación de un concepto de responsabilidad ecológica entendido como un horizonte

ideal de actuación. Se trata de un primer nivel que está presente, como veremos a continuación, también en los otros dos niveles, o debe de estarlo, si se quiere que las decisiones o las actuaciones ambientales sean correctas sin abandonar el marco de justicia.

El principio de responsabilidad ecológica se ha formulado en los siguientes términos: *Podemos considerar moralmente responsable toda actuación respecto al medio ambiente con cuya consecución y efectos secundarios podrían estar de acuerdo todos los interesados presentes y futuros en un discurso en igualdad de condiciones de participación.*

El principio contiene un concepto de medio ambiente que se ha convertido en una categoría ética con las siguientes características: normativo, formal e ideal. En primer lugar, es un concepto normativo que supera una definición física-biológica, que por reduccionista no permite analizar los problemas de la degradación natural y la social como dos manifestaciones de un mismo problema; la incorporación de la perspectiva de género ha permitido así descubrir experiencias diversas, además de puramente técnicas, que también son ambientales, pero que permanecían invisibles. En segundo, lugar, es un concepto formal sin una definición completa, pues constituye un entramado de conceptos propiamente ambientales y otros aparentemente no ambientales que no puede constituir un objeto cerrado de ninguna ciencia porque es una tarea necesaria ponerla en práctica, de un modo intersubjetivo, en cada momento histórico y en cada cultura concreta; de un modo intersubjetivo que contemple otras miradas y otros modos de concebir el medio ambiente. Y, en último lugar, se trata de un concepto ideal o contrafáctico, que no significa que estemos ante un hecho racionalmente previsible, sino ante una idea racionalmente deseable; no se trata de idea de algo, sino de una idea para algo; una idea para reflexionar sobre qué sea lo ecológicamente responsable dentro del horizonte de lo socialmente y políticamente justo, un horizonte que tiene que dar una respuesta no sólo ante la experiencia de supervivencia, sino también de emancipación de toda la humanidad.

Desde este concepto amplio de medio ambiente, se formula un principio que define un horizonte ideal de actuación y en ese sentido puede orientar las decisiones y actuaciones que tengamos en nuestro entorno natural. Pero también un principio que obliga porque encuentra en el argumento de las generaciones futuras y en el hecho de



que el medio ambiente es una condición trascendental para el diálogo, las razones de nuestras obligaciones hacia el medio ambiente y, por tanto, nuestro deber de respetarlo y hacer activamente que nuestro entorno natural mejore.

Es un paso más allá de los derechos humanos, un lenguaje que se queda en la idea de que todos tenemos derecho a un entorno natural en condiciones dignas de ser vividas —también las generaciones futuras—, pero que en tanto derechos no obligan a iniciar actuaciones en concreto. Es verdad que este derecho humano y los restantes derechos humanos de tercera generación concretan las exigencias ambientales universalizables presentes en la sociedad civil, pero no aportan un criterio para discernir cuando una exigencia ambiental es legítima o no.

Si bien el principio de responsabilidad concreta más que el derecho humano, seguimos dentro de un nivel formal, porque se trata de un criterio normativo para todos los seres humanos, los presentes y los futuros. Sin embargo, la perspectiva ecofeminista introducida nos permite una interpretación del sentido de la responsabilidad ecológica desde una serie de supuestos que conforman el marco de aplicación del principio de responsabilidad ecológica.

Los supuestos constituyen también las coordenadas de la propuesta de ética ecológica con pretensión universalista que ha incorporado la perspectiva de género. Desde esta perspectiva posibilitada por el acceso a una razón experiencial, se descubren los siguientes supuestos contenidos en el nivel de justificación del principio: la referencia a la concepción de seres humanos, la razón práctica y la estrategia de emancipación. Se trata de tres supuestos que dan sentido al principio de responsabilidad ecológica.

### **2.1. Una concepción completa del ser humano**

El primer supuesto teórico gira en torno al concepto de ser humano. Pues aunque se está haciendo ética ecológica, la perspectiva del ser humano no nos ha abandonado nunca, porque en definitiva se está haciendo ética. Por eso, se insiste en que para que una decisión ambiental pueda ser correcta debe contener además de un concepto abierto de medio ambiente, como se acaba de mostrar, también una concepción amplia del ser

humano. El marco de esta concepción sigue siendo el de la ética del discurso, pero que se ha complementado con la perspectiva de género.

Así una perspectiva de género, en primer lugar, nos obliga a explicitar todos los prejuicios patriarcales que intervienen en la definición de ser humano. Porque como ha denunciado el ecofeminismo el problema ecológico es un problema *antropológico*, o dicho más exactamente, un problema de todos, pero de origen *andrológico*. Por eso, se exige partir de una concepción de ser humano que represente la totalidad de los humanos, también la de las mujeres, con sus preocupaciones, sus valores y sus intereses.

La vocación universalista de la propuesta de ética ecológica lleva a asumir las críticas de la ética feminista. Sus análisis ponen al descubierto una razón práctica patriarcal y en algunas éticas universalistas, una ficción de universalidad. Por eso a una ética que ha incorporado la perspectiva de género le corresponde la elaboración de un nuevo concepto de universalidad, porque el feminismo exige no sólo el protagonismo ético en los diferentes ámbitos de la actuación humana, sino también reconocerse en la universalidad de las normas morales y en los sistemas de valores, como único medio de lograr un auténtico universalismo<sup>3</sup>. Así, aplicar el concepto formal de responsabilidad ecológica exige tomar en consideración a toda la humanidad; y para ello es necesario, en contextos de aplicación, cerciorarse si realmente están incluidas todos los intereses, todas las exigencias de todos los seres humanos, de todas las culturas y sociedades y de todas las generaciones.

Sin embargo, la ética discursiva a pesar de las críticas que ha recibido no ha dejado de ser, desde mi punto de vista, un marco correcto para abordar dentro de la ética ecológica una concepción amplia de ser humano, porque su punto de vista moral, la universalización, permite también incluir los intereses comunes de las mujeres, que lo son de toda la humanidad. Desde la ética discursiva se entiende a todos los seres humanos como interlocutores válidos, también las mujeres, lo que nos permite alejarnos de las denuncias de “presunta universalidad” que realiza el feminismo. Se trata de un ser dotado de competencia comunicativa que entre sus intereses tiene la defensa de un entorno natural sano, pero también el de la denuncia de la discriminación de las mujeres o la preocupación por la pobreza del Tercer Mundo.

---

<sup>3</sup> Cf. C. Amorós, *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal*, Anthropos, Madrid, 1985, p. 169.

Cuando se aborda el universalismo desde una perspectiva de género dentro de la ética del discurso es obligada la referencia a las propuestas de Seyla Benhabib, en concreto a lo que ella llama “universalismo interactivo”. Se trata de un universalismo que incorpora la pluralidad y las diferencias sin abandonar el punto de vista moral o universalista. Una universalidad que precisamente porque toma en consideración las diferencias es algo más que un ideal regulativo, es el punto de partida para la acción, para el cambio, para alentar transformaciones políticas<sup>4</sup>.

Nos encontramos ante un universalismo que incluye cuestiones de vida buena que puedan ser universalizables, pero que a la vez aporta una orientación normativa que niega validez y legitimación a todas las teorías y prácticas patriarcales amparadas en determinadas concepciones de vida buena. Un “universalismo interactivo” que se distingue de lo que ella llama “universalismo sustitutorio”, de las teorías morales de la justicia porque en estas se abstraen las características de los sujetos que les diferencian de los demás, mientras que en el primero se abstraen precisamente lo contrario, por lo que nos asemeja a los demás. No se trata, al estilo del velo de ignorancia de Rawls de ponerse en el lugar del otro, de adoptar el punto de vista del otro, porque se trata del “otro generalizado”, sino tomar en consideración lo no pensado, lo no visto y lo no oído<sup>5</sup>.

La propuesta del “otro concreto” no es un concepto que tenga que sustituir al “otro generalizado”, porque Benhabib no tiene la intención de prescribir una teoría moral y política, sino que se trata de un concepto crítico que designa los límites ideológicos del discurso universalista. Y a este respecto, de acuerdo con Benhabib, las teorías de la justicia son hoy insuperables, porque son las que pueden realmente

---

<sup>4</sup> También Seyla Benhabib admite la posibilidad de plantear la cuestión de género dentro del marco de la ética del discurso. Así cercana al pensamiento de Habermas, aunque crítica con sus planteamientos, pretende encontrar en su pensamiento las bases para una ética feminista y elabora desde el feminismo una crítica a la presunta universalidad del lenguaje de la justicia y de los derechos. Entiende que separación entre las cuestiones de vida buena y de justicia en las actuales teorías de la justicia como una limitación para los objetivos feministas y, por tanto, para una ética que quiera ser realmente universalizable. S. Benhabib, “El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista” en S. Benhabib / D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, p. 127. Véase también al respecto: S. Benhabib, *Diversitat cultural, igualtat democràtica. La participació política en l'era de la globalització*, Tàndem, Valencia, 2000; S. Benhabib, “Una revisió del debate sobre las mujeres” en *Isegoría*, Revista de Filosofía moral y política, Madrid, CSIC, n. 6, 1992, pp. 37-63.

<sup>5</sup> Cf. S. Benhabib, “El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista” en op. cit. p. 144.

emancipar a las mujeres, aunque sea necesario incorporar otras perspectivas poder tomarlas en cuenta a la hora de universalizar exigencias morales<sup>6</sup>.

Por eso, para que realmente el *todos* contenido en el principio de responsabilidad pueda realmente hacer referencia a todas y todos en los diferentes ámbitos de aplicación, es necesario ir más allá del ámbito de formalidad, porque esta abstracción puede dejar asuntos importantes fuera de su consideración y muy probablemente muchos asuntos considerados tradicionalmente femeninos, pero con repercusión también en el medio ambiente. Y eso obliga en la construcción de la ética ecológica a utilizar junto a la razón moral, la sensibilidad moral, incluso en este primer nivel de justificación. Porque como se insiste desde el ecofeminismo, no se puede olvidar que somos seres naturales, y que recuperar nuestra conexión con el medio ambiente nos completa.

La ética del discurso desde el marco de justicia nos obligaba a cuestionarnos como seres dominantes en el centro del planeta y replantearnos las ideas de “progreso” y de felicidad identificadas con la máxima posesión de bienes. Y la reflexión de ética aplicada ecológica dentro de ese marco permite concluir que el ser humano es un ser natural que depende del estado de su entorno para sobrevivir, y de un estado saludable para vivir con dignidad; que no es por esencia un *idiota espabilado*, sino que puede ser también un *listo equivocado*. Un listo porque sí es capaz de cambiar el orden existente, hacia un modelo más justo, más igualitario y equitativo. Y equivocado porque ha sido capaz de deshumanizarse, algo de lo que sólo es capaz el ser humano.

Dentro de este nivel formal no es posible definir más nítidamente un concepto de ser humano, más allá de las características esenciales que hacen referencia a su racionalidad, autonomía y dignidad y que han sido los ejes desde los que se ha planteado la reflexión de ética ecológica desde un enfoque teórico que se apoya en la ética del discurso. Ir más allá no es una tarea de este nivel, sino del último, como por ejemplo: el uso que hace de los recursos naturales; el análisis de sus diferentes modos de vida —no todas las culturas se acercan de la misma manera a su entorno— y las diferentes maneras de entender el desarrollo humano.

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 144.

## 2.2. Razón práctica no patriarcal

El principio de responsabilidad hace referencia a una razón práctica que asume su responsabilidad en cuestiones ambientales y que es capaz de alcanzar decisiones y actuaciones ambientalmente correctas. La incorporación de la perspectiva de género, lleva también a cuestionar determinada concepción de razón, en cuyo nombre lo femenino, lo emocional, lo corporal y el mundo natural se les ha concebido en una posición inferior e instrumental<sup>7</sup>.

Es cierto que la razón discursiva también ha sido criticada por tener conceptos éticos de inspiración racionalista y por eso etnocéntricos. Pero como se ha visto a lo largo del trabajo, no todo tipo de racionalidad humana tiene que incluir una tendencia al etnocentrismo, sólo una razón unilateralmente considerada. No se trata de renunciar en ningún momento a la razón porque si desprestigiamos la razón por su etnocentrismo, por la violencia, la destrucción, etc., es decir, si caracterizamos la razón sólo como la potencia de cálculo medios-fines, no tendremos base alguna para oponernos a las consecuencias perversas del racionalismo. La razón humana es una razón que crea junto a los monstruos, también utopías. Dicho de otro modo, la razón que se critica en este trabajo no es la razón masculina, sino la razón instrumental y patriarcal<sup>8</sup>.

Si nos centramos en la razón práctica, la filosofía feminista también encuentra problemas de sexismo. Porque si la filosofía se construye en un medio fuertemente estructurado por las representaciones ideológicas de la sociedad, lo mismo le ocurre a la ética que en cada época histórica se nutre de las ideologías socialmente vigentes y reorganiza éstas en función de sus propias orientaciones y exigencias<sup>9</sup>.

Si el discurso filosófico tradicionalmente ha sido un discurso patriarcal porque se ha elaborado desde la perspectiva privilegiada del varón, occidental y blanco, lo mismo puede ocurrir en la reflexión ética. En este ámbito, la mujer —es decir, la mitad del universo moral— no ha sido tematizada unas veces por omisión —porque no aparecen valores como el cuidado o la compasión tradicionalmente más ligados a las mujeres que a los varones; y otras veces por una categorización deformada —como

---

<sup>7</sup> Cf. V. Plumwood, “La naturaleza, el ser y el género: feminismo, filosofía medioambiental y crítica al racionalismo” en K. J. Warren (ed.) *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003, p. 256.

<sup>8</sup> Cf. A. Valcárcel, *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 86-7.

<sup>9</sup> Cf. C. Amorós, *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal*, Anthropos, Madrid, 1985, p. 10.

hemos visto con el ecofeminismo al vincular mujer y naturaleza, se ejemplifica otra forma de explotación y opresión de la mujer.

Por eso, otro supuesto, en la aplicación del principio de responsabilidad ecológica, exige que se considere desde la razón práctica estas omisiones o deformaciones lo cual no implica tratar de sustituir los valores “femeninos” por los valores masculinos dominantes. Porque no se trata de criticar los valores masculinos, sino el dominio, predominio de lo masculino sobre lo femenino.

Este supuesto que hace referencia a la razón práctica obliga a, si se quiere ser realmente responsable, eliminar prejuicios sexistas. Unos prejuicios en los que el varón no se autoconcibe como sexo, sino que lo masculino se considera lo propio de la especie y lo femenino se convierte en característico. El peligro para la razón práctica es que lo propio de la especie se masculinice y lo femenino se construya por inversión o por exclusión<sup>10</sup>.

Y este defecto —no consustancial, sino construido— de la razón humana, no sólo ocurre a nivel la concepción de hombre-mujer, sino que también puede ocurrir dentro del pensamiento feminista. Por eso las mujeres del Tercer Mundo han cuestionado precisamente el supuesto de que exista una experiencia de ser mujer generalizable, identificable y colectivamente compartida. La conclusión es que no existe una experiencia única de ser *ser humano*, ni de *ser mujer*<sup>11</sup>.

La reconstrucción de una razón práctica no patriarcal es posible dentro del marco conceptual de la ética del discurso, precisamente porque presenta un marco que en tanto formal permite en los diferentes ámbitos de aplicación tematizar todas las cuestiones universalizables que ha sido posible detectar porque la razón práctica se ha enriquecido de razón experiencial.

### **2.3. La estrategia de la emancipación**

La ética ecológica ha encontrado en la ética del discurso las claves para explicitar un derecho humano a un medio ambiente sano y fundamentarlo en lo que

---

<sup>10</sup> Cf. A. Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 11.

<sup>11</sup> Ésta es la denuncia que hace Seyla Benhabib, y este error lleva a muchos feminismos hacia un discurso esencialista sobre el género. Cf. S. Benhabib / D. Cornell (eds.), “Más allá de la política de género” en *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 9-28.

tenemos en común todos los seres humanos y, por tanto, lo que deberían tener en común los diferentes humanos, sus culturas y sociedades. Y ha descubierto que este derecho junto a otros derechos de tercera generación constituyen las condiciones de posibilidad de las dos primeras generaciones porque son condiciones que posibilitan realizar y actualizar las anteriores generaciones de la libertad y la igualdad.

Desde una perspectiva de género se critica a los derechos humanos porque, con Victoria Camps, no incluye a las mujeres, porque se trata de un universalismo abstracto. Como también lo es su individualismo, es decir, la supuesta defensa de todos los individuos, porque el individuo al que se hace referencia corresponde a la individualidad masculina: un varón que acepta la división entre lo privado y lo público que es el origen de todas las desigualdades que oprime a las mujeres<sup>12</sup>.

Las ecofeministas nos han descubierto relaciones de opresión presentes, en cualquier parte del mundo, y ocultas tras la actual explotación y dominación de la naturaleza. Su propuesta de acabar con la subordinación y la desigualdad de las mujeres es una respuesta, que va más allá del lenguaje de los derechos, a cómo acabar con la actual crisis ambiental. Esta idea ha permitido subrayar una tesis que ya apuntaba Apel, la supervivencia de la comunidad real de comunicación —por ejemplo, la de la humanidad ante la crisis ecológica— como condición necesaria de la realización de la comunidad ideal de comunicación<sup>13</sup>.

Las herramientas conceptuales de la ética del discurso han permitido bosquejar un concepto de responsabilidad ecológica dentro de un marco de justicia que intenta ofrecer un horizonte normativo no sólo de lo que exigimos de nuestro entorno natural, sino de lo que queremos de nuestras sociedades, porque la ética ecológica ha revelado la conexión inextricable entre justicia ambiental y moral.

Así el concepto de responsabilidad ecológica ha devenido en un concepto crítico, ideal y normativo que no permite plantear una respuesta, una decisión o una acción desligado de otros problemas globales como son las guerras, el hambre, la miseria y la falta de emancipación de muchas personas, especialmente de las mujeres. Ser responsables del medio ambiente, por tanto, significa responder al problema de la estrategia de supervivencia, pero también de la estrategia de emancipación. Una

---

<sup>12</sup> Cf. V. Camps, *El siglo de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 27.

<sup>13</sup> Cf. K. O. Apel, “¿Límites de la Ética discursiva?” en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 262.

estrategia que tiene que ser para toda la humanidad, porque una sociedad es aquella en la que no tienen cabida las discriminaciones por razón de sexo y género<sup>14</sup>.

Los ecofeminismos advierten a la propuesta de responsabilidad ecológica que cuando éste se aplique, tendrá que tomarse en consideración también la estrategia de la emancipación humana y a través de ella el interés de un medio ambiente sano, pues no puede obviar el objetivo último de toda ética o de todo principio de responsabilidad: la autonomía de toda la humanidad. Porque cuando se olvida que la ética se fundamenta sobre la autonomía de los seres humanos, los que más salen perjudicados son los pobres del mundo y las más pobres entre los pobres: las mujeres.

En la propuesta de ética ecológica se ha incorporado la perspectiva de género, pero no de cualquier perspectiva de género, porque se ha decantado por las propuestas constructivistas en lugar de las esencialistas; o dicho de otro modo se apuesta por el feminismo de la igualdad y no de la diferencia, porque sólo los primeros son propuestas universalizables, que permiten no olvidarse del ideal de emancipación y justicia<sup>15</sup>.

En definitiva, este tercer supuesto teórico exige plantear, cuando nos preguntemos, si la decisión que se está tomando con repercusión ambiental es justa o no, si también lo es para todas y todos. Porque además de ser correcta para una estrategia de la supervivencia humana lo tiene que ser para la emancipación y la igualdad de las mujeres. Por eso dar una respuesta responsable a la crisis ecológica, no es posible “sin la plena humanización por parte de la especie humana de su propia naturaleza biológica, que constituye la meta última del feminismo.”<sup>16</sup>

Aunque para eso, en mi opinión, hay que ampliar el campo de la ética ecológica hacia otros valores que sean capaces de aportar una respuesta eficaz al problema ambiental. Valores que se definirán en el segundo nivel o nivel de adecuación.

---

<sup>14</sup> Cf. M. J. Guerra, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Editorial Complutense, Madrid, 2001, p. 221.

<sup>15</sup> La apuesta de la razón práctica por la universalidad, es la apuesta por la igualdad, con la conciencia de que la igualdad no es siempre buena en sí misma. Pues como afirma Amelia Valcárcel es posible que la igualdad no nos haga mejores a todos, pero “debe resaltarse, kantianamente, que es mejor ella misma por la universalidad que comporta”. Esta apuesta por la universalización es una apuesta que no es reciente, sino que se origina en la Ilustración, y precisamente basándose en su ideal universalizable las éticas feministas tienen una raigambre ilustrada. Esta raíz se nutre especialmente de la idea ilustrada de igualdad y emancipación que han sido el motor de lucha feminista desde sus comienzos. A. Valcárcel, *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 180.

<sup>16</sup> C. Amorós, *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal*, op. cit. p. 130.



### **3. Nivel de adecuación**

Se trata del nivel intermedio entre la teoría y la praxis. Un nivel que es posible porque ni el anterior, nivel de justificación, es totalmente puro y alejado de la realidad, ni el siguiente, nivel de resolución, está tan alejado del primero, como muestran las exigencias ambientales correctas y legítimas que existen en las sociedades actuales.

Sin embargo, aún así es necesario este nivel de adecuación porque el principio de responsabilidad ecológica propuesto no dice cómo actuar en situaciones concretas, al no contener un contenido específico que delimite cómo aplicar el principio. Si el anterior nivel se trataba la cuestión de qué significa ser responsable con respecto al medio ambiente y por qué, el presente nivel trata de establecer cómo hacerlo. Es un nivel no sólo de reflexión filosófica, sino que además es un lugar para la interdisciplinariedad. Es el momento de hacer experiencial la razón práctica formal utilizada para plantear el principio de responsabilidad ecológica y dotarla de contenido.

También la tarea de este nivel ha sido posible gracias al enfoque que en este trabajo se ha utilizado como referencia. A pesar de haber mostrado las insuficiencias y las dificultades de llevar al terreno de la aplicación los principios generados dentro del marco de la ética discursiva, sin embargo también se ha mostrado que gran parte ellas se pueden superar desde las propuestas de ética aplicada planteadas de lo que se ha denominado una nueva ética del discurso. Con el fin de iniciar la adecuación a la realidad, la ética ecológica recurre a dos momentos.

El primero, ya especificado en el capítulo sexto, hace referencia al momento consecuencialista que no es un añadido, sino que surge precisamente del momento de lo incondicionado, de la dignidad del ser humano que es, en definitiva, lo que da sentido a la pregunta por las consecuencias ambientales de las decisiones y actuaciones de los seres humanos. Constituye el momento de mediar entre una ética de la intención y una ética de la responsabilidad. Porque si sólo nos quedamos con una ética ecológica de la intención, el resultado podría ser beneficioso para el medio ambiente, pero las consecuencias podrían ser desastrosas para muchas partes del mundo, pues darían lugar a más problemas de desarrollo y a más pobreza. Ahora bien, si sólo estamos atentos a las consecuencias y a los condicionantes tendríamos el riesgo de caer en el pragmatismo, en un mundo donde las políticas y derechos que se refieren al medio

ambiente necesariamente tiene que ver con alianzas, eficacias, estrategias y cálculos que sin un momento incondicionado —la comunidad ideal de comunicación o la situación ideal de la ética discursiva— que marque el límite de lo correcto y de lo justo se convertiría en tan peligroso como el primero en el tema ambiental.

El segundo momento que es necesario plantear para adecuar el principio ideal a las situaciones reales consiste en señalar un marco de aplicación que contenga, además del momento consecuencialista, contenidos como virtudes, valores, sentimientos y determinados contenidos de vida buena; contenidos que se han podido plantear desde una razón práctica ecológica que es una razón normativa, pero no quiere quedarse en una imparcialidad trascendente que de poco sirve.

La ética ecológica, como ética aplicada, trata no sólo de justificar porqué hay que actuar o no de una determinada manera, sino también de fomentar virtudes de respeto al entorno natural, de control y moderación en la utilización en los recursos naturales, de prudencia en las decisiones ambientales, etc.; y esto significa entrar en el terreno de los contenidos. Se requiere, además, poder hablar de valores ambientales que puedan servir para diseñar un ethos responsable y solidario no alejado de la praxis real. Y desarrollar sentimientos que permitan modular el principio de responsabilidad de diferentes maneras a la hora de relacionarnos con nuestro entorno natural. Y, finalmente, la ética ecológica necesita llenar de contenido el principio formal de responsabilidad, porque es necesario hablar de bienes, además de fines; de vida buena, además de vida justa.

Es cierto que este paso de adecuación ha sido posible gracias a las ideas que han apuntado los componentes de la ética del discurso. Así por ejemplo, la necesidad de complementar la justicia con la solidaridad. Y más en concreto la vulnerabilidad introducida por Habermas o la actitud de cura que hemos visto en el caso de Apel. Solidaridad, vulnerabilidad y cura son contenidos que ya tienen un lugar dentro de la ética del discurso. Pero con Adela Cortina se ha abierto aún más el estricto marco formalista del principio del discurso, al intuir y proponer dos ingredientes como son la compasión y el cuidado: “las dos grandes intuiciones morales de nuestra época —la compasión por los individuos vulnerables y el cuidado de las redes sociales a las que deben su identidad y promoción— exigen dos actitudes a las que me he permitido denominar en alguna ocasión las “virtudes del socialismo pragmático: justicia y

solidaridad”<sup>17</sup>. Junto a la posibilidad de poder hablar en ética de actitudes universales. Unas actitudes, a mi juicio, necesarias para poder enfrentarse a problemas globales como la crisis ambiental<sup>18</sup>.

La ética aplicada ecológica intentará en lo que sigue mostrar en los supuestos que siguen que las virtudes del cuidado y la compasión también son susceptibles de ser contrastadas discursivamente, pues consisten en capacidades que permiten elegir bienes, son disposiciones y condiciones del ser humano que promueven normas y actuaciones medioambientalmente justas y correctas. Determinados valores, virtudes y contenidos de vida buena que se han llamado ambientales —pero al fin y al cabo humanos— no son contrarios a las reglas de la argumentación, no se oponen a la situación ideal de habla, sino que las complementan.

Aún así no son los únicos contenidos necesarios, todos ellos necesitan, a su vez, ser complementados con determinados sentimientos ante el medio ambiente y las criaturas que habitan en él. Los sentimientos son importantes, porque aunque existan buenas razones para ser respetuoso con el entorno, los sentimientos que tengamos pueden ayudarnos o perjudicarnos para convertir esas razones en acciones. Los sentimientos pueden ser también virtuosos<sup>19</sup>. Es la dimensión cognitiva que tienen determinados sentimientos, los que permiten distinguir entre los que pueden ser virtuosos o no, en nuestro campo, sostenibles o no. No basta con saber que es necesario respetar el entorno natural, o que la exigencia ecologista de reducir, reutilizar y reciclar, sino se tienen sentimientos claros de que eso es deseable, además de exigible, o que es interesante, además de moralmente válido.

Es cierto que los valores, las virtudes y los sentimientos son personales, pero eso no significa que no puedan ser intersubjetivos. Como se afirma desde la nueva ética del discurso se trata de contenidos sobre los que también puede haber una contrastación racional, porque son cuestiones de todos que pueden ser comunicables. O como afirma la ética feminista, lo privado también puede ser moral.

---

<sup>17</sup> A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 196. J. Habermas, “El desafío de la ética ecológica para una concepción antropocéntrica” en J. Habermas, *Aclaraciones a la Ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 224-231. K. O. Apel, “La Ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en K. O. Apel / E. Dussel / R. Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, p. 32. pp. 164-165

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 212.

<sup>19</sup> D. García-Marzá, “¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral” en *Diálogo filosófico*, n. 62, 2005, p. 256.

Ahora bien, no se trata que a partir de ahora en este nivel de adecuación, los contenidos sobre lo bueno y valioso tomen el protagonismo y arrinconen al formalismo y al procedimentalismo, sino que lo universalizable, lo formal y lo procedimental tienen que estar presentes *junto a* y *en* los valores, las actitudes, los contenidos de vida buena.

Este nivel segundo o paso intermedio en el camino que va de la teoría a la praxis ha sido posible gracias al enriquecimiento de la propuesta discursiva de la nueva ética del discurso. Como se ha mostrado, no se trata de una renovación teórica de la ética del discurso, sino de una ampliación del horizonte de las coordenadas de la ética aplicada. Esta ampliación fue posible al aplicar el método hermenéutico propuesto por Jesús Conill porque la “perspectiva experiencial de la razón” ha permitido recuperar algunos ingredientes olvidados de la razón y algunas partes de la realidad que se habían mostrado invisibles.

Son muchos los ingredientes olvidados en una razón no experiencial, y todos ellos no son practicables en un trabajo como éste. Aquí se ha aprovechado la ampliación de la razón práctica universalizable hacia la razón experiencial para caminar, ya de modo particular, buscando en otras experiencias, otras culturas, otras miradas.

Los ecofeminismos apuntaron la necesidad de introducir la compasión, el respeto y el cuidado como virtudes y valores indispensables de la responsabilidad humana hacia el medio ambiente. Sin embargo, estos contenidos han sido reflexionados más en profundidad desde las éticas feministas. Es éste el enfoque que guiará este apartado, con el fin de enriquecer las intuiciones morales planteadas desde la ética del discurso y las ideas apuntadas por las ecofeministas.

### **3.1. La compasión, una virtud ambiental necesaria**

El primer supuesto de este nivel insiste en que para poder dar cuenta de un modo completo de nuestra responsabilidad hacia el medio ambiente en general y hacia los animales no humanos en particular, en definitiva, para poder ofrecer una respuesta a la crisis ecológica global, es necesario incorporar determinadas virtudes como la compasión para garantizar el respeto hacia los seres no humanos o para modificar nuestros hábitos de consumo. El problema es que en la mayor parte de las propuestas de

ética ecológica, que se han analizado para defender la incorporación de virtudes ambientales, se rechaza el antropocentrismo, que aquí se ha establecido como consustancial a la ética<sup>20</sup>.

Los enfoque ecofeministas, como hemos visto en el capítulo anterior, nos recuerdan la necesidad de incorporar contenidos necesarios para ser responsables con respecto al medio ambiente, unos contenidos que se han deducido de las experiencias ambientales de las mujeres, y del Tercer mundo. Si bien, puede que no exista acuerdo en el carácter de los contenidos, sí lo hay en la necesidad de que valores que clásicamente han pertenecido al mundo de las emociones y no de las razones se tengan en cuenta para lograr una ética realmente universalizables<sup>21</sup>.

Se trata más que de un supuesto ecofeminista, de un supuesto feminista, porque como afirma Celia Amorós, la exigencia formal de universalidad expresada en el imperativo categórico, “obra de manera que la máxima que regula tu acción pueda convertirse en ley universal”, se dirige así a la autonomía de una voluntad que no toma en consideración ni el sexo, ni otras determinaciones como la clase social o el país al que se pertenece<sup>22</sup>.

Por eso una ética, abstracta, formal o procedimental en el momento de la aplicación no puede ser totalmente universalizable, porque ha eliminado los contenidos, los valores y determinados virtudes por no considerarlos de antemano universalizables. Los feminismos abogan por incorporar algunos contenidos en el discurso universalista, especialmente aquellos que puedan definirse intersubjetivamente porque pueden ser justificados y criticados racionalmente.

---

<sup>20</sup> No es el caso de P. Cafaro, aunque el presente trabajo no comparte su argumento que entiende que una ética ecológica está incompleta sin una ética de las virtudes ambientales porque no habría modo de plantear cuestiones como cuál es la mejor vida para los humanos y qué es y cómo conseguir una sociedad buena. En mi opinión, para la cuestión de los fines no es imprescindible la ética de las virtudes. En cualquier caso, su artículo es interesante porque parte de tres autores Thoreau, Leopold y Rachael Carson para articular una ética ambiental de virtudes. Una propuesta ambiental que trata de preservar la naturaleza con el fin de preservar posibilidades humanas y ayudarnos a ser mejores personas. Cf. P. Cafaro, “Thoreau, Leopold and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethics” en *Environmental Ethics*, vol. 23, n. 1, 2001, p. 4-16.

<sup>21</sup> Así, por ejemplo, afirma que la “compasión” es una virtud importante para cultivarla, independientemente desde donde se halle fundamentada. Cf. L. V. Wensveen, “Ecosystem Sustainability as a Criterion for Genuine Virtue” en *Environmental Ethics*, vol. 23, n. 3, 2001, p. 229. Aunque el sostiene que sí existe la normatividad en el principio que propone “Una virtud genuina incluye el objetivo de asegurar la sostenibilidad del ecosistema”. Cf. *Ibíd.*, p. 235. El problema, a mi juicio, sigue siendo el mismo el problema de la normatividad, del criterio de la actuación que desde el principio ha orientado este trabajo.

<sup>22</sup> Cf. C. Amorós, *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal*, op. cit., p. 114.

En mi opinión, una ética ecológica que quiera ser para todos y todas tiene que incorporar, al menos la compasión, como condición necesaria para garantizar el respeto al medio ambiente, a la vez que como virtud que no menoscabe la autonomía y la reflexividad de los sujetos. Y especialmente para poder tomar en consideración el universo de los seres no humanos sin que estos formen parte de la comunidad moral. Es posible que el Estado y las leyes no puedan exigir a sus ciudadanos compasión, pero sí una ética ecológica<sup>23</sup>.

Respecto a este tema conviene caminar con cautela, por lo que, en primer lugar, se llevará a cabo una breve discusión respecto al tema de las virtudes para, después, justificar la compasión como una de las claves para dar cuenta de nuestro entorno y de los animales.

La inclusión o no de las virtudes en el ámbito de lo moral constituye una de las discusiones de la ética discursiva con los neoristolismos contemporáneos. Sin embargo, dentro del primer enfoque también se pueden encontrar propuestas que tratan de considerar la idea de virtud o de determinados valores en el marco de la ética discursiva<sup>24</sup>.

Es el caso de Adela Cortina que ha incorporado algunos elementos teleológicos en el marco de la tradición kantiana. A su juicio, sí es posible explicitar una doctrina de la virtud, pero superando las limitaciones del *ethos* de una época y sociedad determinada. De este modo propone cuatro virtudes, la autorrenuncia, el reconocimiento, el compromiso moral y la esperanza, que son rasgos de un *ethos* extensible a cualquier ser humano. La autorrenuncia que podría ser la virtud más

---

<sup>23</sup> Respecto a las obligaciones y responsabilidades que se pueden exigir de los ciudadanos, Mark Smith propone un concepto de ciudadanía ecológica; que consistiría en un cuarto estadio en la evolución de la ciudadanía desde la modernidad. Los otros: la civil, la política y la social. Se trata de una propuesta interesante, pero necesita justificar su idea en valores ecocéntricos. Véase al respecto: M. J. Smith, *Ecologism towards ecological citizenship*, Minneapolis, MN University of Minnesota Press, 1998. Entre nosotros Carmen Velayos también está investigando en esta línea: C. Velayos Castelo, “¿Es posible una ciudadanía ecológica?” en J. M. García Gómez-Heras / C. Velayos (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 145-164. Sin embargo, desde el ecofeminismo de Karen Warren y Deane Curtin si se entreve la posibilidad e fundamentar una ciudadanía ecológica sin basarse en un ecocentrismo. Sus propuestas son parten desde la eliminación de la violencia y la introducción del cuidado como notas esenciales de tal ciudadanía. Cf. K. Warren, “Deane Curtin: Chinnagounder’s Challenge. The question of Ecological Citizenship” en *Environmental Ethics*, vol. 24, n. 2, 2002, p. 100.

<sup>24</sup> A modo de ejemplo: Carlos Thiebaut y Seyla Benhabib. Ésta última logra, a mi juicio, de una reconstrucción de la ética habermasiana desde el feminismo. C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992; C. Thiebaut, “Sujeto moral y virtud en la ética discursiva” en O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, CSIC, 1996, pp. 23-50; S. Benhabib / D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, op. cit.

cuestionable desde el feminismo, por lo que podría conllevar a más sacrificios para las mujeres, no lo es en el caso de Cortina, pues advierte que ésta en el ámbito práctico puede suponer una renuncia a los propios intereses, sino sólo a aquellos que no son generalizables. Pues se trata de renuncia al egoísmo, no a favor del altruismo, sino de la solidaridad<sup>25</sup>.

Al otro lado, y desde un planteamiento neoaristotélico Martha Nussbaum intenta un proceso inverso: del análisis de las capacidades básicas que se requieren para una vida humana deseable llega a unas condiciones mínimas atribuibles a todos los humanos, no por el contenido que le dan a las normas o las finalidades que le dan a sus acciones, sino por su capacidad de realizar acciones. Con ello se acerca a unos requisitos mínimos, que podrían identificarse con los derechos humanos<sup>26</sup>.

No se trata de afirmar que Cortina y Nussbaum lleguen a las mismas conclusiones desde distintas tradiciones, pero sí que en el marco de una ética aplicada y en el nivel de adecuación cabrían planteamientos teóricos diferentes que ya no estarían tan alejados entre sí. Puede ser que a nivel teórico no exista un acuerdo sobre si los animales no humanos son entes morales, pero sí en el hecho de que no hay que hacerlos sufrir innecesariamente. O, por ejemplo, no estar de acuerdo con el vegetarianismo como opción de vida, pero sí con respecto al uso de las pieles para el consumo de la moda de temporada. Nos encontramos en el nivel de adecuación, por tanto el recurso a otras tradiciones es necesario para resolver conflictos ambientales<sup>27</sup>.

Una advertencia antes de continuar, ni todas las virtudes, ni todos los valores, ni todos los planteamientos de vida buena pueden permitirse en ética ecológica, porque no todas las propuestas de comportamiento del ser humano ante el medio natural tienen un valor equivalente. Admitir esta posición equivaldría a sustituir el actual universalismo ideológico y ético eurocéntrico, androcéntrico y dogmático por el relativismo cultural. El relativismo cultural, que equivale a la suspensión de todo juicio de valor, no puede

---

<sup>25</sup> A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, ver especialmente capítulo 7: "El ethos democrático: telos, valor, virtud", p. 237-8 y nota a pie de página n. 18.

<sup>26</sup> M. Nussbaum, "Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico" en M. Nussbaum / A. Sen (comps.), *La calidad de vida*, FCE, México, 1996; M. Nussbaum, "Aristotelian Social-Democracy" en R. G. Douglass / H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York-London, 1990, pp. 203-252.

<sup>27</sup> Para un análisis comparado entre una tradición neoaristotélica como la de Marta Nussbaum y otra tradición la neokantiana de la ética del discurso de Adela Cortina véase: E. González Esteban, "Pensar y promover valores globales en la Europa actual" en *Valores básicos de la identidad europea*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, pp. 87-115.

ser una solución ni una alternativa frente al universalismo antidogmático<sup>28</sup>. Porque, por ejemplo, en la India, junto a un respeto más loable a la naturaleza encontramos también la violencia e instituciones y costumbres patriarcales y explotadoras como la dote, la mutilación genital, el sistema de castas de la India, etc. en tanto que expresiones y creaciones culturales de un pueblo concreto.

En mi opinión, lo importante es encontrar un lugar desde donde poner en cuestión todas las prácticas, y esto puede producirse dentro del marco de lo que en este trabajo se ha denominado una nueva ética discursiva porque ésta sí permite también hablar de cuestiones de vida buena. Se trata de apelar a la universalidad, sin eliminar todas las diferencias, sólo aquellas que sean injustas o vayan en contra de los derechos humanos. En ese marco sí cabe añadir aspectos de la vida de personas invisibles hasta ahora porque eran asuntos que quedaban relegados al ámbito de lo privado, por considerarse temas de mujeres. La compasión, y como se verá a continuación el cuidado o el respeto, contenidos generalmente asociados a las mujeres, tienen que complementar al ineludible de la justicia<sup>29</sup>.

Una de las principales críticas que se le ha hecho a la ética discursiva desde el feminismo, es que como ética procedimental admite la oposición entre razón y afectividad-deseo. Sin embargo, en una ética aplicada como la que nos ocupa en este trabajo el horizonte se amplía y sí caben los contenidos. Por eso a mi parecer, y de acuerdo con Iris Marion Young, la ética discursiva proporciona el punto de partida más prometedor para una concepción alternativa de la razón normativa<sup>30</sup>.

Ahora bien, de nuevo hay que avisar que no es una ética feminista aquella que rescata virtudes supuestamente femeninas, como la compasión, y los sustituye por otros patriarcales, pues como se ha intentado mostrar con el ecofeminismo esencialista, éstos no pueden constituir una ética coherente, ya que les falta el ingrediente “esencial” del *punto de vista moral*. La ética debe tratar intereses comunes, universalizables, generalizables, y el problema de las mujeres es un interés común, no es un interés de un

---

<sup>28</sup> Cf. M. Mies / V. Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona, 1997, p. 23.

<sup>29</sup> Cf. V. Shiva, *Tomorrow's biodiversity*, Thames & Hudson, London, 2000, p. 137; I. Marion Young “Imparcialidad y lo cívico político. Algunas implicaciones de las críticas feminismo a la teoría moral y política” en S. Benhabib / D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, op. cit.

<sup>30</sup> Cf. I. Marion Young, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal” en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 99-105.



sector de la población femenina, ni siquiera un interés común de todas las mujeres, sino de todos los seres humanos y, por tanto, responsabilidad de toda la humanidad.<sup>31</sup>

### **3.2. El respeto hacia el medio ambiente**

El siguiente supuesto teórico que complementa al anterior surge también del análisis del concepto responsabilidad desde una perspectiva feminista. En esta línea se encuentran una serie de éticas que se autodenominan éticas del respeto. Este supuesto teórico insiste en que el respeto, como se entiende desde la perspectiva feminista, sea también una clave para entender nuestras responsabilidades hacia el medio ambiente y hacia las generaciones presentes y futuras. Pero como otros conceptos que aquí se han utilizado, es necesario reconstruir su significado. Porque de lo contrario, y hay posturas que no lo hacen, sólo añadimos ambigüedad a la ética ecológica. Y lo que es más peligroso puede dar lugar a posturas conservadoras y reaccionarias —en el sentido social y ambiental<sup>32</sup>.

Para evitar este giro reaccionario se propone desde el feminismo una ética del respeto politizada. Una propuesta que consiste en incluir *la preocupación y la ocupación* por los otros dentro del concepto de respeto. Como no siempre puede una persona sentirse parte de una relación —encontrar un vínculo— para sentir respeto que incite a *ocuparse* del otro-a, existe la posibilidad de *pre-ocuparse*, frente a ocuparse. Preocuparse consistiría en una forma generalizada de respetar, que tiene destinatarios específicos, pero que se da en contextos en los que no existe una relación directa con los otros. Así, por ejemplo, es posible que mueva a la acción la lástima que produce que se

---

<sup>31</sup> Es la crítica que Tugendhat hace a la ética de la compasión de Schopenhauer y a Ursula Wolf que es un enfoque contemporáneo de la teoría de Schopenhauer al proponer lo que denomina “la compasión generalizada”. Comparto con Tugendhat la idea de que el principio de la compasión no puede servir para una ética política que trata de los intereses de muchos. Sin embargo, el hecho de que la compasión no pueda servir como punto de vista moral, no implica que pueda servir como virtud central en una ética aplicada como es la ética ecológica que aquí se propone. Véase al respecto: E. Tugendhat, “La ética de la compasión: animales, niños, vida no nacida” en E. Tugendhat, *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 171-189; U. Wolf, *Das Tier in der Moral*, Klostermann, Frankfurt, 1990.

<sup>32</sup> Por ejemplo algunas posturas ecofeministas encuadradas dentro de las éticas del respeto, que frente a las éticas del cuidado aceptaban como ingrediente esencial la necesidad de respetar el medio ambiente, pero no se dice ni cómo, ni porqué, a quién, etc. Véase al respecto el capítulo 7 de este trabajo.

talen árboles en el Amazonas porque daría lástima que desaparecieran los árboles de mi jardín.<sup>33</sup>

La idea es rescatable para una ética ecológica, pero no hasta sus últimas consecuencias. En mi opinión, el ocuparse o preocuparse del medio ambiente puede implicar, sin intencionalidad posiblemente, situaciones injustas; precisamente porque como se ha mostrado en este trabajo los ámbitos sociales, naturales, culturales se encuentran interconectados entre sí. Por eso, *ocuparse* de la defensa de ciertos animales, puede llevar a no *preocuparse* de ciertas culturas que viven directa o indirectamente de tales criaturas. Tampoco son rescatables ciertas propuestas que entienden que el respeto al medio ambiente implica defender el vegetarianismo moral.<sup>34</sup> Porque si el respeto nos lleva a ser vegetarianos, la pregunta se traslada a por qué no sentir respeto a los vegetales.

En mi opinión, es necesario incorporar la idea feminista de respeto cuando se aplique el principio formal de responsabilidad ecológica, porque se pone la atención en experiencias y emociones personales que son necesarias tomarlas en cuenta con el fin de garantizar nuestra responsabilidad hacia los animales y otros seres no vivos que difícilmente se podría fundamentar desde la pura razón. La empatía, nos permitía con Habermas hacernos cargo de los animales, pero este sentimiento no sirve para detener la deforestación en el Amazonas. Por eso, a mi parecer no es incompatible tratar de conjugar las ideas de derechos, deberes y obligaciones con una idea de respeto.

Y es cierto que existe una pluralidad de concepciones de *respeto*; y todas no pueden ser igualmente válidas<sup>35</sup>. Pero esto no es un problema en el segundo nivel de adecuación en el que nos encontramos porque la ética del discurso, primero, proporciona el procedimiento para garantizar formas de respeto universalizables y, segundo, actúa como marco para coordinar las diferentes propuestas que se están utilizando para poder aplicar con justeza el principio de responsabilidad ecológica.

También hay que añadir que el significado de “respeto por la naturaleza” no es algo que pueda ser predeterminado por la teoría moral y ser empleado sin un previo análisis crítico. Como mucho se podría afirmar que *respeto* es tomar en consideración

---

<sup>33</sup> Cf. D. Curtin, “Hacia una ética del respeto por la naturaleza” en K. Warren (ed.) *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003, p. 139.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 141.

<sup>35</sup> Cf. R. J. H. King, “Respetando la naturaleza: éticas feministas y el medio ambiente” en K. Warren (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003, p. 156.

todo lo que queda dentro del marco de la responsabilidad ecológica cuando se contemplan los supuestos teóricos anteriormente formulados. Ahora bien, aún así se trata de un concepto excesivamente formal, porque lo que sean el respeto en concreto tendrá que aclararse en el siguiente nivel de resolución, con los afectados en cada caso particular.

Pero el principio de responsabilidad ecológica obligaba en el anterior nivel a mirar intereses universales y eso significa, respeto al medio ambiente, pero también un respeto a toda la humanidad, lo que implica en este nivel un respeto a las ocupaciones y las preocupaciones de las mujeres. Un ejemplo lo constituye el hecho de cómo la deforestación influye directamente en el trabajo de las mujeres, porque cada año las mujeres de países como la India se ven obligadas a caminar cada vez más lejos y levantarse cada día más temprano para conseguir agua potable y leña para cocinar. Por eso la destrucción del medio ambiente influye directamente en una mayor opresión a las mujeres.<sup>36</sup>

El problema es que en las éticas del respeto no siempre se delimita correctamente este concepto. A mi juicio, no es respeto universalizable defender una postura esencialista, que bajo la apariencia de ser el ecofeminismo más respetuoso con la naturaleza, establece una oposición esencial entre la naturaleza femenina y la masculina que revela una percepción de la naturaleza dualista, dividiendo ésta en aspectos que afectan al bienestar de las mujeres y otros que no. Tampoco es suficiente afirmar que para respetar es necesario entender, apreciar, sentir; porque la cuestión entonces se traslada a cómo conseguir actuaciones justas de aquellas personas que no tienen esta sensibilidad moral<sup>37</sup>.

Y tampoco puede defenderse un respeto fuera del marco de una ética de los derechos. Como se ha afirmado más arriba, no puede ser universalizable un lenguaje de respeto fuera del lenguaje de los derechos, porque hace falta la justicia y un procedimiento para garantizar conductas responsables y respetuosas, además de justas. Por eso el supuesto teórico que ahora se analiza insiste en introducir la idea de respeto sin renunciar a los derechos humanos aunque su concreción muestre, según algunas

---

<sup>36</sup> Cf. D. Curtin, "Hacia una ética del respeto por la naturaleza" *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal*, p. 138.

<sup>37</sup> Cf. R. J. H. King, "Respetando la naturaleza: éticas feministas y el medio ambiente" en op. cit., pp. 160-164.

teorías feministas, una visión patriarcal y etnocéntrica. Se trata, en mi opinión, de no olvidar por ejemplo la advertencia de Val Plumwood de que el lenguaje de los derechos comparte el mismo estilo que el ámbito de lo público y, por tanto, puede conllevar hacia el mundo de lo predominantemente masculino.<sup>38</sup>

Pero, sin embargo, a mi parecer, el lenguaje de los derechos sigue siendo irrebasable. Y para evitar esa visión patriarcal se puede sustituir por otras formas de mirar, pero sin renunciar a la racionalidad que fundamenta el lenguaje de los derechos. En este sentido, la propuesta que aquí se está delimitando estaría más cercana a la de Plumwood, cuyas palabras resume lo que ahora se ha expuesto:

“La ética del respeto junto a la responsabilidad que han articulado, parece ser mucho menos problemática para el mundo no humano, de lo que son los conceptos impersonales que hoy ocupan el lugar principal. (...) No es que haya que abandonar la ética o prescindir de la ética universalista por completo, aunque sí necesitamos reevaluar el lugar central que se le concede a la ética en la filosofía medioambiental. Lo que se necesita no es tanto abandonar la ética, sino desarrollar un entendimiento diferente y más abundante de la ética. (...) Tiene que ser un entendimiento que dé importancia a aquellos conceptos éticos que reconocen lo emocional y lo particular, y que acabe con la exclusividad de la que goza lo universal y lo abstracto, ya que éstos se basan en el concepto de ser como entidad autónoma, y en los dualismos razón/emoción y universal/particular que se emplean en las explicaciones racionalistas de la ética.”<sup>39</sup>

### **3.3. El cuidado y la necesidad de establecer relaciones**

Con la incorporación del cuidado, entramos en otra discusión semejante a la anterior entre respeto y derechos, pero que dará otra de las claves para poder entender la ética ecológica como una ética aplicada. Se trata de la discusión dentro de la ética feminista entre *ética de la justicia* y *ética del cuidado*. Es necesario detenerse en esta discusión porque la propuesta se enmarca dentro del marco de la justicia, fundamental

---

<sup>38</sup> Por ejemplo, las propuestas de King y Curtin construyen un concepto de respeto fuera de la ética de los derechos. Sin embargo, Raquel Brown muestra como sí es posible un ecofeminismo desde la teoría de los derechos, una teoría necesaria porque aporta el punto de vista de la imparcialidad que no se consigue en un estado emocional. Cf. R. Brown, “Righting Ecofeminist Ethics: The Scope and use of Moral entitlement” en *Environmental Ethics*, vol. 26, n. 3, 2004, p. 263.

<sup>39</sup> V. Plumwood, “La naturaleza, el ser y el género: feminismo, filosofía medioambiental y crítica al racionalismo” op. cit., 2003, p. 262-263.

para el nivel de justificación, pero que resulta insuficiente para el nivel II o de adecuación en el que nos encontramos. Por eso en este apartado se trata de incorporar una vez más la perspectiva de género, lo que permitirá llenar de contenido el marco de la aplicación de la responsabilidad ecológica con aspectos que tienen que ver con la ética del cuidado. La primera en plantear la ética del cuidado fue Carol Gilligan al poner en cuestión “el paradigma de Kohlberg”<sup>40</sup>.

Gilligan cuestiona que el último estadio de la conciencia moral sea el nivel postconvencional, es decir, aquel que enjuicia los problemas y los dilemas morales que se le presentan desde unos principios morales universales, considerados como principios de justicia o derechos humanos. Para esta autora en el desarrollo de la conciencia moral deben tomarse en consideración otros aspectos que se descubren cuando además de “mirar” las capacidades cognitivas, se observan también las conativas o afectivas. Su tesis demuestra que la madurez moral contiene junto a la justicia, componentes como la empatía y la compasión<sup>41</sup>.

A su juicio, el lenguaje de la justicia no siempre ejemplifica el modelo del crecimiento moral, porque puede ser insensible a las circunstancias, a los débiles, a los seres no humanos, etc. Su estudio difiere del de Kohlberg porque incorpora en su investigación la variable sexo. Y descubre que mientras los varones tienen más facilidad en razonar moralmente atendiendo a principios y normas morales de justicia y derechos, las mujeres tienden a razonar de un modo contextual, tomando en consideración los detalles, las relaciones personales. Desde el punto de vista de Kohlberg la mitad de la humanidad está incapacitada para alcanzar el último nivel del desarrollo del juicio moral, porque se pierde en detalles “poco decisivos” para las cuestiones de justicia,

---

<sup>40</sup> Kohlberg se ocupó del tema de la justicia centrándose en el desarrollo de la conciencia moral individual. Su tesis es que para la construcción y crecimiento de la conciencia moral es fundamental la forma del razonamiento y el modo de juzgar sobre cuestiones morales. Inicia así una investigación acerca de cómo las personas evolucionamos en la formulación de nuestros juicios sobre lo que es correcto o justo; y descubre que las normas y principios morales surgen no tanto de una interiorización de reglas, sino de las experiencias de interacción con otros seres humanos. La investigación da como resultado seis estadios en la evolución moral de la persona divididos en tres niveles: preconvencional (punto de vista individual en el entendimiento moral), convencional (punto de vista social) y postconvencional (punto de vista universal) definidos por el modo de razonamiento utilizado. L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992, p. 207. Estos procesos cognitivos son el modelo que toma Habermas en su teoría de la evolución social. Así las sociedades occidentales democráticas se encontrarían en el tercer nivel o postconvencional. Cf. J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985. J. Habermas, *La teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.

<sup>41</sup> C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1994, p. 120.

quedándose con ello en el nivel 3 o nivel del cuidado. El que las mujeres tengan experiencias diferentes de la realidad moral, no puede llevar a identificar un problema en el desarrollo moral de la mujer<sup>42</sup>.

En este sentido, se puede concluir que las éticas de la justicia no llegan a ser totalmente universalistas si no incorporan el punto de vista de las mujeres. El error proviene de considerar que la moral consiste sólo en racionalidad y, por tanto, en estudiar exclusivamente la parte del razonamiento lógico, de elección racional. Gilligan propone que se considere en las investigaciones del desarrollo moral también la parte emocional, la preocupación y responsabilidad por los demás. Desde este reformulado estudio del desarrollo moral se advierte que el nivel postconvencional también se incluye la responsabilidad del cuidado al Yo y a los Otros. Porque el mandamiento de no causar daño sostiene el ideal de cuidado y atención, mientras enfoca la realidad de la elección<sup>43</sup>.

La idea es necesaria tomarla en consideración para una responsabilidad que se ha abierto a la razón experiencial porque la experiencia de la mujer y la conciencia moral resultante es diferente a la del varón. Los problemas morales surgen generalmente de responsabilidades en conflicto —y no de derechos competitivos— y para su resolución pide un modo de pensar que sea contextual, en lugar de formal y abstracto<sup>44</sup>.

No es ahora el momento de analizar detenidamente la argumentación de Gilligan. Sólo de introducir la idea de que una concepción diferente de las relaciones humanas está marcando de raíz la conciencia moral y la toma de decisiones en la vida cotidiana. Y si esto es así, es necesario tener en cuenta este hecho porque *responsabilidad* para la psicología de la mujer “significa respuesta, extensión, y no limitación de la acción. Connota así un acto de cuidado y atención, más que contención de la agresión”<sup>45</sup>.

Este supuesto teórico insiste en que a la hora de realizar una lectura del principio de responsabilidad no se pueden descuidar determinadas relaciones e interdependencias

---

<sup>42</sup> No sólo es el caso de Kohlberg, ocurre también en otros teóricos de la psicología como Piaget —en el que Kohlberg fundamentaba su pensamiento— o el caso de Erikson. J. Piaget, *El criterio moral del niño*, Barcelona, Martínez Roca, 1984; E. Erikson, *Ética y psicoanálisis*, Hormé, Buenos Aires, 1967; C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 14.

<sup>43</sup> Cf. C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, op. cit., p. 159.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, pp. 63-71. Y esto se observa desde bien pequeños, pues mientras el niño establece un orden jerárquico para resolver el conflicto entre el deseo y el deber, la niña describe una red de relaciones que incluye a todas sus amigas. Ambos, niño y niña, se enfrentan a los problemas de exclusión y prioridad creados por la elección, pero mientras el niño piensa en qué va primero, la niña piensa en quién se queda al margen..

y elementos contextuales que son la experiencia con la que las mujeres acceden a la realidad, y que también se han revelado fundamentales en la problemática ambiental

Nos encontramos ante un caso más de invisibilidad de la experiencia de las mujeres que no funciona de un modo jerárquico, sino en forma de interconexiones de una red. Es necesario una razón práctica más diferenciada, comprensiva y reflexiva, lo que permite que el problema ambiental se convierta bajo la mirada de las mujeres como problema de cuidado y responsabilidad en las relaciones, y no sólo de derechos y reglas, frente a la visión masculina más vinculada con la lógica de la igualdad y de la reciprocidad.

Ahora bien, incorporar el ingrediente del cuidado, no implica, al menos en mi opinión aceptar la totalidad de las propuestas de los que defienden una ética del cuidado. Por ejemplo, el principio “es malo causar daño innecesario” como único principio para fundamentar el respeto hacia los otros y hacia el medio ambiente<sup>46</sup>. Sin embargo, el principio es a todas luces insuficiente porque siempre se puede preguntar: ¿por qué es malo causar daño innecesario? Y además, se trata de un criterio de poca utilidad para el ámbito económico —entre otros—, porque no aporta más principios para orientar la conducta humana y porque una ética que renuncia a los principios se convierte en excesivamente abstracta.

A mi juicio, en ética ecológica el cuidado, aunque necesario como un componente esencial en la responsabilidad ambiental, no puede ser suficiente como principio rector. Porque el principio de responsabilidad ecológica tiene que servir para orientar no sólo las acciones individuales, sino también relaciones interhumanas.

Tampoco se trata de mantener separadas el cuidado como virtud propia de las mujeres, de la justicia propia de los varones. Porque mantener la separación es seguir legitimando el discurso de la separación entre mujeres y varones, entre vida pública y vida privada. De lo que se trata es de complementarlas, tratando de ver la justicia desde el punto de vista del cuidado porque de lo contrario se elimina la posibilidad que las

---

<sup>46</sup> N. Noddings, *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. 94. A su juicio es suficiente porque la ética del cuidado no depende de reglas o principios, sino del desarrollo de la propia identidad. Para otras obras de ética del cuidado: N. Noddings, *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press, Berkeley, 1984; N. Noddings, *Education moral people a caring alternative to character education*, Teachers College Press, New York, 2002; N. Noddings, *Starting at home caring and social policy*, University of California Press, Berkeley, 2002; V. Held, *Feminist morality. Transforming culture, society and politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1993; V. Held, *Justice and care essential readings in feminist ethics*, Westview Press, Boulder, 1995.

cuestiones de vida buena puedan guiarse por orientaciones normativas universalizables<sup>47</sup>.

La cuestión de fondo se ha convertido en ¿cómo lograr complementar ambas éticas? O dicho de otro modo, ¿cómo enriquecer el discurso moral, sin dejar de ser universalistas? Para ello se puede retomar la propuesta de Sheyla Benhabib que al diferenciar entre la idea de imparcialidad y el punto de vista ético. Según esta autora, Habermas y Kohlberg confunden el punto de vista de una ética universalista con una definición estricta del ámbito moral, centrado en la justicia<sup>48</sup>. Porque, a su juicio, una cosa es el ámbito moral —donde sí tiene cabida el mundo que aquí se propone— y otra cosa es el universalismo, es decir, el punto de vista moral, según el cual se admiten restricciones a determinados juicios, principios y máximas morales en el orden de la justificación. Así lo afirma ella:

“Universalismo en el ámbito moral quiere decir, en primer lugar, un compromiso con el igual valor y dignidad de todo ser humano en virtud de su humanidad misma; en segundo lugar, la dignidad de la otra persona como individuo moral se reconoce por el respeto que mostramos a sus necesidades, intereses y punto de vista en nuestra deliberaciones morales concretas. Y ese respeto moral se manifiesta en las deliberaciones morales teniendo en cuenta el punto de vista de la otra, como una otra generalizada y como una otra concreta; en tercer lugar, el universalismo implica un compromiso de aceptar como válidas las normas intersubjetivas y las reglas de acción tal como se generan en los discursos prácticos, discursos cuyas restricciones he analizado en otros lugares. En ética, el procedimiento universalista se limita a determinar un modelo de deliberación individual y colectiva, y a imponer restricciones sobre los tipos de justificación que conducen a determinadas conclusiones, y no opera especificando cuál es el ámbito de lo moral.”<sup>49</sup>

Y es necesario entender esta separación para que sea posible la complementación de cuidado y justicia. Una separación entre la definición o determinación del ámbito moral —que sí incluye las cuestiones referidas al cuidado porque son temas morales— y el nivel de justificación o argumentación que está regido por el principio de universalización. Por eso más adelante se afirma que los

---

<sup>47</sup> S. Benhabib, “Una revisión del debate sobre las mujeres” en *Isegoría, Revista de Filosofía moral y política*, Madrid, CSIC, n. 6, 1992, p. 40.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 45.



procedimientos no determinan los resultados concretos, sino que sólo restringen el tipo de justificaciones que podemos usar en nuestras acciones, juicios y principios<sup>50</sup>.

Aún queda otra pregunta: ¿qué pasaría en caso de conflicto? Ganaría la justicia imparcial, porque aunque las cuestiones referidas al cuidado son temas morales, éstas están limitadas por las coordenadas que marca el principio de universalización. Dice Benhabib: “En términos ontogenéticos ni la justicia ni el cuidado poseen primacía alguna, y ninguno debe solaparse con el espacio de pertinencia de la moral”<sup>51</sup>; pero sí cuando se trata de evaluar o de justificar en caso de conflicto, porque todas las justificaciones no son iguales. No tienen el mismo valor, priman las que tienen posibilidad de ser universalizables.

Tiene razón, a mi entender, Benhabib cuando afirma que una cosa es una ética del cuidado y otra una orientación ética hacia un razonamiento basado en el cuidado. Su tesis es la siguiente: “las obligaciones y las relaciones concernientes al cuidado son genuinamente morales, que pertenecen al núcleo de lo moral y que no son marginales con respecto a ese núcleo”<sup>52</sup>. Así, una complementación de la ética de la justicia con una orientación ética hacia el cuidado implicaría una comprensión postconvencional de la vida moral que no sea formalista y que sea sensible al contexto.

De acuerdo con esta autora, en mi opinión, en el paradigma de la ética del discurso están las condiciones necesarias, aunque insuficientes para incorporar las cuestiones feministas y ecologistas aquí defendidas. Porque ante nuestra responsabilidad ambiental, que incluye otras cuestiones sociales como la discriminación de las mujeres, la pobreza o la violencia, ya no es posible la disyunción entre éticas de la vida buena o éticas de la justicia. Por eso esta disyunción necesita ser superada con un marco de aplicación de responsabilidad ecológica que ha incorporado en su interior cuestiones del bienestar humano universalizables.

Y, finalmente, antes de analizar los supuestos del siguiente nivel o nivel de resolución sólo realizar una advertencia. El hecho de haber introducido componentes como la compasión, el respeto y el cuidado como claves de la responsabilidad ecológica puede contener el riesgo de que al tratarse de virtudes y rasgos generalmente asociados

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 46.

a las mujeres se esté nuevamente cayendo en la trampa de identificar mujer y naturaleza como se denuncia desde la teoría ecofeminista.

Porque puede ser que denunciando marcos conceptuales opresivos se acabe dando la razón a esquemas patriarcales. Eso es lo que ocurre con los ecofeminismos esencialistas cuando se afirma que las mujeres están más vinculadas a la naturaleza que los hombres —y estos más a la cultura. Como se ha mostrado a lo largo del trabajo, las mujeres no están más vinculadas a la naturaleza que los hombres, ni tienen más responsabilidades que los hombres, porque de lo contrario estaríamos agregando un trabajo más “a las oprimidas, la de ser salvadoras del ecosistema invocando su esencia”<sup>53</sup>.

Lo que se pretende evitar es precisamente el dualismo entre naturaleza y cultura, entre cuidado y justicia, entre respeto y derechos humanos. Los seres humanos somos naturales y culturales a la vez, pero *todos* los seres humanos. Las mujeres no están más cerca de la naturaleza, y si partimos de este presupuesto nos encontramos con dos problemas en lugar de uno: cómo ser responsable con la naturaleza y cómo ser justo con las mujeres que son tan diferentes de los hombres.

En definitiva, en este nivel, lo que se propone es que el lenguaje de los derechos, de la justicia, de la solidaridad, de la responsabilidad formal, debe ser complementado con conceptos como, compasión, respeto, cuidado, y se exige razonar de un modo contextual, tomando en consideración los detalles, las relaciones, la preocupación por los otros seres no humanos. Sin caer en la tentación de considerar estos rasgos sólo de las mujeres, sino que se trata de unas virtudes, capacidades y valores que son de todos los seres humanos, aunque tradicionalmente se hayan asociado a los varones.

No existe un especial vínculo ni un mayor vínculo de la mujer con la naturaleza. Lo que sí se puede encontrar es una manera diferente de relacionarse que no es esencial o natural, sino social y cultural. Si se permite que a hombres y mujeres nos separe una esencia, convertiremos el invisible techo de cristal, en un techo de diamante.

---

<sup>53</sup> A. Puleo, en [http://www.nodo50.org/mujeresred/ecologia-a\\_puleo-feminismo\\_y\\_ecologia.html](http://www.nodo50.org/mujeresred/ecologia-a_puleo-feminismo_y_ecologia.html)

#### 4. Nivel de resolución

Llevar el principio de responsabilidad ecológica de la teoría a la praxis, ha permitido reflexionar sobre un nivel intermedio o de adecuación entre el nivel teórico de justificación y el tercer nivel o de resolución. En este último nivel la reflexión ya no es exclusivamente ni de ética, ni de ética aplicada ecológica porque es el nivel de los discursos reales, en el que los propios afectados deben en diálogos concretos tomar decisiones ambientalmente responsables. La ética ecológica puede dar una respuesta al desafío planteado por la crisis ecológica aportando un principio de responsabilidad ecológica, y en otro nivel puede diseñar las coordenadas de un marco de aplicación de tal principio formal —unas coordenadas en forma de supuestos teóricos permiten aplicar el principio a la realidad—, pero la aplicación concreta corre a cargo, necesariamente, de los afectados.

Como mucho la ética ecológica puede ofrecer algunas orientaciones para aumentar la acción y la participación de toda la humanidad en la resolución consensual de los conflictos ambientales. Y esta tarea es la que ocupa este último apartado, una tarea que como el resto del capítulo se realiza desde una perspectiva de género. Ahora bien, incorporar esta perspectiva o feminizar la moral no significa introducir unos contenidos como complementación de la justicia, porque no se trata ahora en este nivel de incorporar la ética del cuidado junto a la ética de la justicia, ni tampoco de incorporar las propuestas feministas como una perspectiva a tener en cuenta<sup>54</sup>.

Es necesario como se exigía desde las propuestas ecofeministas constructivistas, proponer todo un conjunto de medidas políticas, jurídicas, económicas, educativas, etc., encaminadas a cambiar el orden social existente. O como diría Apel, de nada sirve saber cuáles son los intereses comunes e universalizables, si no se modifica las condiciones para que se puedan dar lo que son fundamentalmente cuestiones de justicias.

A continuación, se intentará mostrar a modo de bosquejo un conjunto de orientaciones que es necesario considerar desde una ética ecológica con pretensión universalista y mirada feminista. Sólo un bosquejo, porque en el este tercer nivel no es posible que la ética pueda concretar más.

---

<sup>54</sup> Ésa es la opinión de Marciano Vidal. Al respecto, M. Vidal, *Feminismo y ética, Cómo feminizar la moral*, PPC, Madrid, 2002, p. 93.

En los diálogos concretos es necesario eliminar la oposición razón-emoción, con el fin de hacer visibles las experiencias y los intereses de las mujeres, que se han mostrado igualmente válidas por universalizables. A la solidaridad admitida por Apel y Habermas, es necesario añadir determinadas capacidades, valores y virtudes, antes eliminados del diálogo por ser cuestiones privadas, femeninas o subjetivas y que se han revelado con la crítica feminista como ingredientes necesarios para la solución de conflictos ambientales.

Pero para garantizar la plena igualdad de oportunidades para las mujeres, para entrar en diálogos sobre el medio ambiente, no es suficiente con defender el punto de vista de las mujeres o incorporar sus preocupaciones, sino que a nivel político e institucional es necesario ocuparse de la educación de los hijos, del cuidado de los enfermos y los ancianos, del reparto equitativo de las cuestiones domésticas, que son las causas de que la participación de la mujer en la vida pública no pueda hacerse realidad.

De este modo es necesario proponer alternativas concretas encaminadas a superar la falsa universalidad en la vida concreta, porque la inserción social de las mujeres sigue siendo todavía una ficción, por tanto, la inserción en diálogos donde trata de consensuar decisiones ambientales también. La ética que se está diseñando exige sujetos participativos, responsables y dialogantes; pero qué ocurre en el caso aún presente que más de la mitad de la humanidad no puede elegir todavía su proyecto vida. Por eso, desde una perspectiva de género se exige empoderar a las mujeres en todas las cuestiones, también en las ambientales, porque aunque la gestión de los recursos naturales (semillas, reciclado, ahorro y consumo de energías, etc.) es una tarea femenina en el mundo occidental y no occidental, las mujeres siguen sin controlar los mecanismos de poder de tal gestión ambiental, como recordaban las exigencias ecofeministas.

Para que este papel sea efectivo, es necesario también superar la oposición entre los ámbitos privados y públicos, una oposición que se corresponde en la vida teórica y real con la oposición mujer/varón. Así mientras la vida pública está relacionada con el estado y la economía, es identificada con todo lo que es político y, por ello, objeto de reflexión, normativización y legislación. Al contrario la vida privada, que está relacionada con la vida doméstica, familiar y sexual, es identificada con lo personal y,

por tanto, como algo ajeno a la reflexión política y ética<sup>55</sup>. Se impone, por tanto, diseñar políticas que traten de eliminar progresivamente esta oposición tiene, porque de lo contrario se corre el riesgo de que al exigir más responsabilidades sean las mujeres las que carguen con más deberes, más obligaciones. Y si algo ha denunciado el feminismo es el derecho a no tener más deberes y responsabilidad de la cuenta. Se trata de universalizar valores, intereses, responsabilidades que son de *todos*, y para eso es necesario derribar las fronteras entre lo público y privado, pero no sólo para que lo privado se convierta en político, sino para que los valores tradicionalmente unidos al mundo de lo privado formen parte del mundo de lo público; porque una justicia ecológica que coimplica una justicia social tiene que abordar la necesidad de construir alternativas, también de políticas de eliminación progresiva de esa opresión.

El ecofeminismo ha mostrado que las relaciones entre las mujeres, el medio ambiente y el mundo privado son más estrechas de lo que generalmente se supone<sup>56</sup>. El hecho de que las mujeres tengan más cáncer de mama por contaminación en el Primer Mundo; que las mujeres de América Latina dediquen gran parte de su tiempo en cuidar a los suyos por el aumento de las enfermedades respiratorias; que las mujeres de Asia y África tengan que levantarse varias horas antes para caminar más lejos a buscar leña y agua; no son problemas privados, sino públicos. O un detalle, esta vez de tipo positivo, el hecho de que las mujeres sean las que más reciclan y reutilizan. Un detalle que desde otro punto de vista vuelve a ser negativo, porque la explicación no es sólo que las mujeres estén más concienciadas, sino que el reciclaje, como el uso y la gestión de los recursos como el agua y la electricidad siguen siendo temas domésticos. Lo cierto es que mientras exista división sexual del trabajo, esa división afectará a la distribución del poder en la gestión ambiental y en la toma de decisiones.

La incorporación de la mirada no occidental, no es sólo una exigencia de universalidad, sino una exigencia ecofeminista de diversidad. Porque desde los mundos

---

<sup>55</sup> Cf. C. Pateman / E. Gross (eds.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Northeastern University Press, Boston, 1987; C. Pateman, *El contrato sexual*, Antropos, Barcelona, 1995; C. Pateman, "Críticas feministas a la dicotomía público privado" en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós 1996, Barcelona, pp. 31-52.

<sup>56</sup> Interesante al respecto el siguiente libro: G. Reardon (ed.), *Women and the environment*, Oxfam, Oxford, 1993. Una tesis recurrente a lo largo de sus páginas es que eliminando las causas de la pobreza de las mujeres, encontraríamos una parte (no desdeñable) en la solución de la actual crisis ambiental. Demuestra también que ante los desastres ambientales las mujeres pueden ser más vulnerables que los hombres. *Ibid.*, pp. 2-3. Una de las primeras teóricas en afirmar que las primeras víctimas y las peores víctimas son siempre las mujeres fue Mary Daly en una obra hoy clave en el pensamiento feminista: M. Daly, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston, 1978, pp. 291-292.

no occidentales se ve mucho más claramente cómo la problemática ecológica tiene que ver con la raza, el sexo y la clase y, por consiguiente, no puede ser estudiada como disciplina aislada de la problemática social mundial en la cual vivimos. Porque son las mujeres, los niños, las poblaciones de origen africano e indígena las primeras víctimas y los primeros en ser excluidos de los bienes producidos por la Tierra. Y las que más lo sufren son las mujeres porque son “las que tienen la responsabilidad de llevar los hijos e hijas, víctimas de enfermedades respiratorias y otras a los servicios de salud. Son ellas las que soportan largas horas de pie con los niños en brazos, esperando turno para ser atendidas. Son ellas las que se angustian corriendo tras los medicamentos, viviendo un verdadero vía *crucis* en busca de los recursos necesarios para salvar las vidas que les son confiadas. Son ellas también las primeras en buscar alternativas para mejorar la calidad del aire y del agua a través de reivindicaciones públicas, organizando grupos solidarios para la limpieza de los barrios y tantas otras pequeñas iniciativas, a fin de garantizar condiciones mínimas de salubridad para la vida de la familia.”<sup>57</sup>

Incorporar la perspectiva de género en los diálogos concretos significa también ocuparse de otras causas, además de la ambiental, porque la ética ecológica ha mostrado: la necesidad de establecer relaciones con otros pensamientos que también luchan por una causa justa, porque la realidad humana y natural no está compartimentada, sino que está formada por relaciones interhumanas y por causas interconectadas entre sí que no permiten la separación de determinados modos de acción social y política. Sólo una mirada dicotómica, que mira la realidad con oposiciones puede no ver que hablar de la conservación de la naturaleza es hablar de la supervivencia de la especie humana y de la emancipación de toda la humanidad. Una mirada comprometida con otras miradas es una mirada comprometida con la

---

<sup>57</sup> I. Gebarra, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 24. Esta filósofa y teóloga brasileña también entiende que los ecofeminismos esencialistas pueden desviarnos de las grandes cuestiones sociales de la actualidad. Desviarnos porque al diferenciar las cualidades femeninas de las masculinas no se cuestiona la construcción sociocultural de nuestros comportamientos y, por otro lado, porque al señalar diferencias más que semejanzas, sólo se logra mantener las diferencias que las categorías patriarcales imponen a las mujeres. Como teóloga trabaja desde la teología feminista y más concretamente desde una teología cristiana que intenta encontrar referentes más amplios que los que caracterizan al mundo patriarcal. El punto de partida es descubrir el hecho de que tanto las mujeres, como la naturaleza están ausentes en el discurso teológico oficial. Su propuesta pasa por instaurar un diálogo igualitario y solidario entre la Iglesia católica y las expresiones legítimas de la organización de sentido religioso de las culturas indígenas y africanas. Pero éste es un camino por el que no se puede transitar, pero queda abierto y señalado

destrucción de todo tipo de sistemas opresivos, de tipo ambiental, económico, social, político y de género.

Para una ética aplicada como es la ética ecológica la separación público-privado es especialmente importante, pues trata de intereses y la oposición entre ambos ámbitos no permite ver *todos* los intereses en juego<sup>58</sup>. Porque cabe el riesgo que el procedimiento universalista que se propone para una ética ecológica primero no sea realmente universalista y porque tiene que operar en una estructura social que no es justa. Y además porque esta separación es el origen de que no puedan tomarse medidas en concreto para superar la emancipación de la mujer, y, por tanto, la opresión de la mujer y el dominio de la naturaleza.

Unas medidas que se tienen que tomar en todos los ámbitos. En este trabajo, sólo se podrá transitar en las medidas educativas, pues tratar más ámbitos no es posible en un trabajo como éste. Sólo apuntar que las exigencias ecologistas morales requieren ser legitimadas a nivel jurídico tanto en el ámbito estatal como en el internacional, concretadas a nivel político, y también es imprescindible transformar la racionalidad económica que no toma en su consideración ni el medio ambiente ni la perspectiva que del medio ambiente o de la propia economía tienen las mujeres<sup>59</sup>.

En definitiva, teniendo en cuenta todas estas aportaciones dentro del marco de una nueva ética discursiva se puede concluir que, en primer lugar, sólo si se encuentran representados todos intereses están garantizados los acuerdos legítimos que tomemos en las sociedades democráticas, lo contrario no son normas moral y ambientalmente válidas; porque los intereses y necesidades de las mujeres no son sólo una cuestión de ética de máximos, sino de mínimos normativos universalizables. Y, en segundo lugar, sólo una norma es correcta si tiene en cuenta los intereses de todos los afectados por

---

<sup>58</sup> Ésta es una de las críticas que desde el pensamiento feminista se realiza a la ética del discurso. Como afirma Cristina Molina: “La mujer ha sido y es raramente sujeto hablante, alguien que puede hablar por y desde sí misma, incluso en lo que más le concierne (por ejemplo, de su propio cuerpo: piénsese en las cuestiones de sexualidad y reproducción, en las que todos deciden por ellas”. La causa, para esta autora, se encuentra en la razón patriarcal, esa razón que ha asignado los espacios y las expectativas de lo femenino, y ha asignado a la mujer “su sitio” en lo privado de la casa y la familia y ha definido lo femenino con las características del silencio: la pasividad, la aceptación, etc. C. Molina, “La escuela de Francfort. La teoría y la crítica (insuficiente) de la Dominación” en A. Puleo, *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, MEC, Madrid, 1996, pp. 119-120.

<sup>59</sup> Para una propuesta de transformación económica, véase: J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004. Y para una consideración de la economía desde una mirada femenina, véase: M. Waring, *Si las mujeres contaran. Una nueva economía feminista*, Vindicación feminista, Madrid, 1994.

ella, y no sólo de quienes participan en el diálogo, sino también a todos los afectados “invisibles a una lógica patriarcal” o afectados que no pueden participar en el diálogo porque no se encuentran capacitados para ello —no todo el mundo lo está— o no tienen posibilidades de entrar en estas discusiones.

Los diferentes supuestos que se han expuesto en este capítulo constituyen, a mi juicio, una plataforma conceptual que desde una perspectiva ética de género muestra cómo es posible una argumentación racional sobre las cuestiones ambientales. El conjunto de supuestos no forma una teoría omnicomprendensiva y totalmente construida, sino que se trata de razones en forma de supuestos que sirven como orientación de la práctica, pues nos hallamos en el terreno de la ética aplicada y como afirma Aristóteles, no reflexionamos sobre las cuestiones éticas sólo por curiosidad teórica, sino principalmente para poder actuar en consecuencia. Ahora bien, para que este criterio sea efectivo, la propuesta insiste en que funcione a modo de red. Porque, como los nudos de una red, no hay supuestos más importantes que otros, sólo diferentes niveles de consideración. Porque estos supuestos teóricos no son los únicos, pero sí los más importantes, no están cerrados, sino abiertos a lo que en el futuro se pueda considerar por un medio ambiente sano, una vida digna, una calidad de vida, etc.

La tesis es que para que la ética pueda dar una respuesta responsable es necesario distinguir tres niveles. El primero, el más teórico, formal y procedimental consiste en la formulación del principio de responsabilidad ecológica y en los supuestos teóricos necesarios para justificar tal principio. A otro nivel intermedio, la ética ecológica con las aportaciones de los feminismos y ecofeminismo plantea una serie de supuestos que permiten aplicar el principio formal al ámbito real de los discursos reales. Y, finalmente, un tercer nivel o de resolución en el que la ética ecológica no puede aportar más que orientaciones, porque se trata del nivel concreto de resolución de conflictos ambientales que corre a cargo de los propios afectados.

Las ideas señaladas en este último nivel no son más que orientaciones tendentes a lograr que pueda aplicarse en situaciones concretas el principio de responsabilidad y los supuestos teóricos que dan sentido al principio y permiten su aplicabilidad a la realidad. A partir de aquí queda un largo camino por recorrer, pues se trata de una tarea importante pero compleja, ya que la clave consiste en que hay que empoderar a toda la



humanidad y especialmente a las mujeres que lo tiene más difícil, para que puedan entrar en diálogos en las mismas condiciones de posibilidad de participación.

Son muchos los caminos que llevan a dotar de un mayor poder y a aumentar las capacidades de participación y de decisión a la totalidad de la humanidad, como por ejemplo, los mecanismos económicos, políticos, la democracia parlamentaria, etc. y todos ellos son igualmente imprescindibles. En este trabajo se va a transitar en lo que sigue por un camino, tan necesario como los demás. Así el siguiente capítulo tiene dos objetivos: mostrar cómo se puede entrar en el terreno de la resolución en un ámbito concreto como el educativo y, a la vez, para mostrar la fecundidad de la propuesta de ética ecológica discursiva que ha integrado en su marco la perspectiva de género.

## Capítulo 9

### **LA EDUCACIÓN PARA EL DESARROLLO SOSTENIBLE**

A lo largo del recorrido se ha apuntado la necesidad de elaborar un concepto de responsabilidad ecológica como tarea nuclear de una ética ecológica que quiere dar una respuesta universalizable ante el desafío ecológico. La hipótesis de trabajo ha consistido en plantear esa respuesta desde una ética ecológica entendida como una ética aplicada. Una tarea que se ha elaborado dentro del marco de la ética del diálogo, una ética procedimental y cognitivista. Si bien la apuesta ha ofrecido, como se ha visto, más ventajas que dificultades, a una ética ecológica de tipo discursivo aún le queda pendiente una cuestión básica, lo que el propio Habermas señala como el problema del “anclaje motivacional de las convicciones morales”<sup>1</sup>.

En el capítulo anterior se vio la necesidad de diferenciar tres niveles de aplicación del principio de responsabilidad ecológica. Niveles que permiten progresivamente llevar el principio “ideal” hacia el mundo real. Y ello ha sido posible porque se ha introducido en el segundo nivel una serie de contenidos que se han mostrado indispensables para poder garantizar la responsabilidad humana hacia el medio ambiente, como son la compasión, el respeto o el cuidado. Aún así, se ha visto la necesidad de introducir un tercer nivel de aplicación, nivel de resolución, porque aunque la procedimentalidad de la responsabilidad ambiental se ha enriquecido con estos valores y virtudes ambientales, no puede hacerse realmente efectiva, si no se aplican una serie de medidas concretas para empoderar a los sujetos en los discursos reales. Es decir, dotarles de instrumentos necesarios para asegurar mayores condiciones de participación.

Pues bien, la propuesta consiste en reconocer que la educación es el instrumento más importante para posibilitar una participación efectiva en la consideración del medio ambiente. Y al mismo tiempo es la clave para poder abordar el problema de motivación,

---

<sup>1</sup> J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 47.

porque también constituye una de las herramientas fundamentales para cambiar nuestra forma de vida, origen de la actual crisis ecológica.

El tema de la motivación es necesario abordarlo porque una ética cognitivista aporta razones para actuar, pero una ética ecológica, entendida como una ética aplicada, no puede pararse en explicitar que un medio ambiente sano es una cuestión de justicia y un ideal trascendental para poder llevar a cabo una vida digna. Además tiene que dar respuesta a cómo aproximar las decisiones y las actuaciones humanas al ámbito de lo racionalmente exigible, es decir, tiene que lograr que las razones se conviertan en motivos para actuar.

Sin embargo, a mi juicio, para que la educación pueda servir para empoderar a los ciudadanos y a la vez motivar a las acciones responsables con el medio ambiente es necesario incorporar en ella la perspectiva de la ética aplicada ecológica. Con esta idea de trasfondo, serán tres los objetivos de este capítulo. En primer lugar, mostrar la necesidad de reconstruir el currículum desde la propuesta de ética ecológica. En segundo lugar, tratar de responder al problema motivacional y, en este sentido, se descubrirá que la educación es una importante fuerza motivadora para generar las acciones ambientalmente responsables. Y, finalmente, se pondrá a prueba la fecundidad de la tesis defendida, con una herramienta didáctica que hemos denominado: *pescar con redes de valores*. El resultado es una propuesta de *educación para la sostenibilidad*, como un factor de cambio para caminar hacia ese horizonte de responsabilidad ecológica definido en estas páginas.

## **1. Reconstruir el currículum**

Aunque el cambio de actitud y la incorporación de los valores ambientales hace ya algún tiempo que entraron en el ámbito pedagógico, se trata de mostrar a continuación que una mirada más amplia permite aflorar cuestiones diferentes. No es el momento de aportar indicaciones concretas de cómo conseguir una práctica educativa ecologista, feminista y dialógica, pues estaríamos yendo, precisamente en contra de éste último pilar de la propuesta de responsabilidad ecológica. Sino que se trata de aplicar

los conceptos y los principios bosquejados en los capítulos anteriores a la teoría y praxis de la educación, con el fin de aportar una nueva orientación al proceso educativo y a las tareas educativas para que pueda hacerse cargo de la responsabilidad ambiental que le corresponde como institución.

A pesar de la certeza de que educar es una tarea de toda la sociedad, nos centraremos en lo que sigue en la educación reglada y, más específicamente, en la educación primaria y secundaria porque abarca una de las etapas más importantes para sentar los valores ambientales, para fomentar actitudes sostenibles y para revisar las creencias que puedan permitir a los futuros ciudadanos hacerse responsable de los retos que comporta la construcción de un mundo social y ambientalmente justo.

Es en estas etapas donde la educación juega un papel fundamental en el nivel de resolución o último nivel de aplicación ya que se educa para ser personas autónomas, para ser ciudadanos activos, para ser dueños de su destino y de su historia. Desde Platón sabemos que la educación es el principal elemento transformador para lograr una sociedad justa y buena, y hoy ambientalmente responsable. Por eso, además de reflexionar sobre cómo construir identidades personales que permitan construir un mundo más justo, será necesario reflexionar sobre cómo se realiza el aprendizaje moral y se produce el desarrollo moral, porque junto a los contenidos informativos y conceptuales, también se educa —se pretenda intencionadamente o no— en procedimientos y actitudes que pueden ser más o menos éticos. Educar es educar en valores y es importante constatar esta realidad para repensar qué valores se quieren enseñar y cómo se quieren enseñar.

Y precisamente desde el convencimiento de que la educación es uno de los factores más importantes para acercarnos al horizonte de lo que hoy se considera ambiental y socialmente justo, nos encontramos desde el 1 de enero de 2005 en una década con propósito universalizable: *la década de la educación para el desarrollo sostenible*. Esta idea se decidió en la Asamblea General de las Naciones Unidas (Resolución 57/254) y fue propuesta atendiendo a una recomendación de la "Cumbre para el Desarrollo Sostenible" (Johannesburgo, 2002). Nos encontramos con un ejemplo de medida de tipo internacional que permite iniciativas y proyectos encaminados al horizonte de la responsabilidad ecológica.

Antes de interpretar el significado de educación para el desarrollo sostenible, una breve introducción a este concepto. Su origen se sitúa en 1972 cuando la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, establecida por la ONU comenzó a estudiar la interrelación entre el desarrollo económico y la protección al medioambiente. El informe de la Comisión llamado también *Informe Brundtland* fue publicado en 1987 y difundió la expresión *desarrollo sostenible* que hoy forma parte del vocabulario político, social e incluso económico. La definición consiste en un desarrollo que atiende a las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para atender sus propias necesidades<sup>2</sup>.

La Comisión proponía una revisión del modelo de crecimiento porque la degradación ambiental se estaba convirtiendo en un límite para el desarrollo económico. Era la primera vez que se llamaba la atención sobre la necesidad de una justicia intergeneracional, al advertir que las *decisiones* de las generaciones actuales deberían tener en cuenta su impacto sobre las generaciones futuras. Esta idea permite incorporar en la reflexión económica dos aspectos nuevos no tenidos en cuenta antes: una preocupación por la calidad del crecimiento —no sólo por la cantidad— y un interés en asegurar un medioambiente sano para las generaciones futuras —no sólo para las presentes—, con lo que se amplía la consideración del punto de vista moral.

Pero también es la primera vez que se toma conciencia de que una de las causas fundamentales de la crisis ecológica podía encontrarse en la pobreza y en la desigualdad. Por eso el objetivo del desarrollo sostenible es lograr un crecimiento que sea poderoso a la vez que sostenible social y medioambientalmente. Esta idea obliga a una reflexión sobre la necesidad de compatibilizar tres racionalidades diferentes: la económica, la ecológica y la social. Porque para alcanzar justicia social y ambiental es necesario cambiar el rumbo de la economía. Y en este sentido, el concepto señala un marco de responsabilidad que hace referencia a un triple vértice: caminar hacia un *horizonte socialmente justo, ambientalmente sostenible y económicamente posible*<sup>3</sup>.

Estos dos aspectos novedosos son importantes ser tenidos en cuenta para una interpretación de la educación desde una propuesta de ética aplicada ecológica de tipo

---

<sup>2</sup> Cf. Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo, *Nuestro Futuro Común*, Alianza, Madrid, 1987, p.67. El informe fue llamado así en honor de la primera ministra noruega Grö Harlem Brundtland, una de las primeras defensoras y promotoras de un desarrollo más equilibrado desde el punto de vista ambiental.

<sup>3</sup> Cf. Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, *Nuestro futuro común*, op. cit., p. 16

discursiva, porque la educación es el instrumento principal para lograr que los sujetos puedan tomar *decisiones* que sean responsables para con las generaciones futuras y a la vez la herramienta más poderosa para lograr *equilibrar* en diálogos concretos las tres racionalidades aparentemente incompatibles<sup>4</sup>.

Educar para la sostenibilidad será, especialmente, educar a tomar decisiones responsables y enseñar las habilidades necesarias para dar solución al complicado juego que se da entre las estrategias de conservación ambiental y las estrategias de desarrollo social y económico. Porque si bien es cierto que todos tenemos el derecho a disfrutar de un medio ambiente sano, también tenemos el derecho al desarrollo, otro derecho humano de tercera generación.

Desde esta idea, podemos señalar tres líneas de acción para encaminar la praxis educativa hacia este horizonte de la sostenibilidad. No se trata de ofrecer respuestas concretas, herramientas específicas o reglas y principios fijos porque el nivel de resolución es tarea de los propios afectados. Se trata más bien de apuntar líneas de actuación encaminadas a empoderar al alumnado, y se señalarán tres: educar a la asunción de responsabilidades, potenciar las competencias discursivas y fomentar las capacidades emocionales, tres tareas educativas que permiten tomar decisiones sostenibles y actuaciones responsables con respecto al medio ambiente.

---

<sup>4</sup> Existe un vivo debate acerca de la posibilidad o imposibilidad de compatibilizar la racionalidad económica y la ecológica. Hay dos modelos de economía que incorporan el medio ambiente en su reflexión. Por un lado, la economía ambiental, que es un intento de aplicar los conceptos y los instrumentos de análisis de la economía ortodoxa a los recursos naturales y a los valores ambientales. Y por otro lado, la economía ecológica, que critica la anterior porque caso de conflicto, que es constante, siempre prima el criterio económico sobre cualquier otro. Pero además, porque no permite cuantificar todos los aspectos ambientales. Un ejemplo, a pesar de medir la contaminación, no toma en cuenta que ir en bicicleta es más sostenible que conducir un coche, porque sólo éste incrementa el PIB, mientras que el primero no se puede cuantificar económicamente. Este modelo piensa que internalizar los valores ambientales en un sistema cerrado como es el actual sistema económico, lo único que consigue es disminuir los síntomas, pero no enfrentarse a las causas estructurales que parten de la equiparación entre crecimiento económico y aumento de bienestar. La economía ecológica propone introducir nuevos instrumentos económicos, entre los que cabe destacar: un nuevo sistema de Contabilidad General y nuevo indicador del bienestar socio-económico-ambiental donde se incorpora los costes ecológicos y socio-ambientales ligados a los procesos económicos y un nuevo sistema de Cuentas Nacionales que incluye la utilización del capital medioambiental y sus recursos a largo plazo. La propuesta es no recurrir al PNB sino al *Producto Nacional Neto Social Sostenible* donde se incluyen sistemáticamente todos los gastos de defensa del medioambiente y la depreciación del capital medioambiental. Véase al respecto H. E. Daly / J. B. Cobb, *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad y un futuro sostenible*, FCE, Méjico, 1993; J. M. Naredo, *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Siglo XXI, Madrid, 1987. Sobre la incompatibilidad de las racionalidades económica y ecológica véase R. V. Ayres / J. C. Bergh / J. M. Goudy, "Strong versus Weak Sustainability: Economist, Natural Sciences and "Consilience" en *Environmental Ethics*, vol. 23, n. 2, 2001, pp. 155-168.

### **1.1. Responder con justicia ante nuestro entorno natural y social**

Uno de los retos que tiene la educación en el siglo XXI es adaptarse a un mundo globalizado, cambiante y complejo, un mundo con grandes movimientos migratorios, en continuo avance científico-técnico, con sociedades plurales y culturas diversas. Pero el problema no es sólo cómo adaptarse, sino principalmente cómo responsabilizarse del mundo que le rodea. Si la cuestión sólo fuera la primera se trataría de diseñar una serie de herramientas y estrategias para “acomodarse”, pero resulta complicado “situarse cómodamente” en un entorno variable e inestable. Por eso, educar para la sostenibilidad no puede consistir en poner el acento en los conocimientos, tal como se exige desde el mundo profesional y el económico. Se trata, también, de educar en la necesidad de ajustarse con justicia ante nuestro entorno natural y social. En este sentido ha de entenderse, a mi juicio, el desafío principal de la educación: asumir responsabilidades y enseñar a asumirlas.

Aún así surge otra dificultad, cómo asumir esta tarea en un mundo donde es superior el poder de la economía, que de los Estados; donde es mayor la autoridad de los medios de comunicación, que las familias; donde mandan más los mensajes lanzados por futbolistas y cantantes, que los aportados por los educadores. Un interrogante se abre, ¿es posible enseñar a ser responsable nadando a contracorriente? Porque la cuestión es educar en unos valores sostenibles que no son los imperantes en la sociedad y en unas virtudes que no sirven para alcanzar una vida rica en dinero o poder.

Aunque aparentemente la educación siga un camino inverso a los deseos de la sociedad, sin embargo, no va en contra de lo que ésta nos exige como profesionales. Porque la sociedad espera de las instituciones educativas que sirvan como motor de desarrollo económico, pero también del social y del ecológico. Como la cuestión no es asumir o no esa responsabilidad porque la tarea educativa ya la tiene, se trata de analizar lo que significa ser responsable en este tema.

Responsable, como se ha insistido contiene la idea de responder. Pero no pueden servir todo tipo de respuestas. A mi juicio, el mundo educativo puede dar una respuesta válida al reto ambiental, si incorpora como objetivo una educación para la sostenibilidad. Educar para el desarrollo sostenible es dar respuesta a la complejidad de

nuestro entorno natural y social, y para ello, es preciso primero conocer la sociedad del riesgo en el que vivimos y el mundo natural limitado en el que vivimos. Porque si la ciudadanía no esté informada sobre las cuestiones ambientales, no podrá responder correctamente en las decisiones con repercusión en el medio ambiente. La información nos tiene que llevar a la conciencia de que el medio ambiente es un bien escaso y contiene bienes que lo son de toda la humanidad.

Por eso educar en la sostenibilidad es, especialmente, crear conciencia sostenible. Y para ello es necesario tener conocimiento de los límites del planeta que habitamos —tanto de los recursos naturales como de la capacidad de absorción de los residuos. Estos límites nos obligan a pensar en autolimitaciones, de los individuos y de las sociedades, porque no es sostenible seguir viviendo al actual ritmo que no tiene en cuenta a los pobres presentes, ni a las generaciones futuras, ni al medio ambiente en su totalidad.

Para ello es necesario sustituir las actitudes no sostenibles que hay detrás de acciones como: derrochar, esquilmar, destruir, despilfarrar, contaminar, aniquilar, degradar que han llevado a la actual crisis ecológica. Por eso, para fomentar una cultura sostenible es necesario educar en virtudes como, autolimitación, moderación, cautela y prudencia y junto a ellas y como englobándolas a todas: la responsabilidad.

Por tanto, una respuesta responsable al problema ambiental, por parte de la institución educativa, tiene que ir unida a la necesidad de generar conciencia sostenible. Decíamos en el capítulo quinto que el sujeto de la responsabilidad ecológica son las personas individuales o las instituciones capaces de realizar una elección entre diferentes posibilidades y con ella un determinado ajuste a la realidad. Pues bien, educar para el desarrollo sostenible no puede obviar la tesis de Sen, según la cual “el desarrollo se concibe como un proceso integrado de libertades fundamentales relacionadas entre sí”<sup>5</sup>, porque no se puede con sólo conciencia ecológica generar responsabilidad ante el medio ambiente, es también necesario educar en el fomento de determinadas capacidades que permitan ese desarrollo.

El enfoque de Sen nos permite entender que los valores sociales, también los ambientales, pueden influir en las libertades que disfrutan o no disfrutan los individuos y las razones que tienen para valorarlas. Las libertades económicas, sociales y políticas

---

<sup>5</sup> A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, p.25.



contribuyen a la mejora y el enriquecimiento de la vida que consiguen llevar las personas. Si como afirma Sen “las libertades no sólo son el fin principal del desarrollo, sino que se encuentran, además, entre sus principales medios”<sup>6</sup>, reflexionar sobre el desarrollo sostenible implica repensar, desde estas claves, lo que significa esta propuesta de desarrollo.

Promover un desarrollo sostenible, así, obliga a centrarse en la vida real que consiguen los individuos y, especialmente, de los más desfavorecidos, no sólo en la economía global, sino también en una realidad más concreta como la de los centros educativos<sup>7</sup>. La educación debe permitir vivir bien —ser más eficiente en la producción de bienes, ser más eficaz para conseguir logros—, pero también debe posibilitar “ser más humano” de “tener una vida más digna”, ahora, “ser más sostenibles” y para ello es necesario aumentar las propias capacidades humanas porque permiten tener más posibilidades de elegir y, por tanto, ser más libre. Porque, con Sen, lo que realmente importa no es lo que se logra, sino la capacidad de lograr algo que contiene la libertad de lograr ese algo. Por eso han de considerarse en los centros educativos también las oportunidades para elegir —el proceso— además de la misma elección de lo que se quiere lograr —el resultado.

Si bien ambas tareas, generar conciencia sostenible y promover desarrollo de capacidades sostenibles, son imprescindibles para una educación para el desarrollo sostenible, pero no son suficientes, pues la educación tiene que hacerse cargo de otra tarea, como es la de reflexionar sobre las herramientas y las prácticas educativas a utilizar para fomentar estas nuevas actitudes sostenibles. Esto exige iniciar la búsqueda de alternativas pedagógicas, de metodologías diferentes y de instrumentos nuevos que permitan entender la educación para la sostenibilidad como un aprendizaje para entender la complejidad, es decir, enseñar a mirar las diferentes perspectivas de una realidad ambiental que nunca es unilateral.

Si queremos que la educación para el desarrollo sostenible pueda servir para generar conciencia y promover el desarrollo de capacidades sostenibles que permitan cambiar las actuales formas de vida es necesario, a mi juicio, interpretar esta tarea

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>7</sup> Como muestra Jesús Conill, el interés de la economía por la vida real de los individuos no es nuevo en economía, al contrario, goza de una larga historia que comienza en Aristóteles, pasando también por Adam Smith. J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004, p. 164.

educativa desde los dos pilares fundamentales de la propuesta de ética aplicada ecológica: el enfoque de la ética discursiva y la perspectiva de género introducida por la teoría feminista.

### **1.2. Potenciar competencias comunicativas**

Como hemos visto, un modo de empoderar a los afectados en cuestiones ambientales es educar a desarrollar capacidades que les permitan tener mayor control sobre sus propias vidas. Esta idea se amplía desde el enfoque discursivo, que permite afirmar que educar para la sostenibilidad es fomentar las competencias comunicativas, con el fin de dotar al alumnado de estrategias y habilidades necesarias para la participación en las cuestiones públicas.

Así educar en la responsabilidad ecológica no es sólo educar en la responsabilidad por nuestras acciones con repercusión en el medio ambiente, y sino también por las de nuestras razones. En este trabajo se ha partido de una concepción de la racionalidad no desde la perspectiva de la conciencia, sino desde la teoría de la comunicación. Eso significa que responsabilizarse de las razones hace referencia no sólo a su contenido, sino también al procedimiento de cómo se han conseguido y de cómo se hacen públicas<sup>8</sup>.

Los centros educativos tienen que ser el lugar donde se enseñan las bases para lograr formas de vida más racionales, más sostenibles, pero también los procedimientos más racionales para alcanzar sus fines. Y, en mi opinión, una vez más, es la ética del discurso la que proporciona las claves para reconstruir el discurso pedagógico y la práctica diaria de la educación desde el marco propuesto de ética ecológica.

Por supuesto, la institución educativa no debe renunciar al objetivo de mantenedora de la cultura y preparadora para el mundo profesional, pero quedarse en este objetivo dejaría reducido el ámbito educativo a la racionalidad medio-fines, sin posibilidad de hacerse cargo de la racionalidad práctica-moral.

---

<sup>8</sup> Cf. A. Cortina, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid, 1996; A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997; C. Thiebaut, “¿Qué no es educar en valores? El caso de la responsabilidad” en G. Hoyos / M. Martínez (coords.), *¿Qué significa educar en valores hoy?*, Octaedro OEI, Barcelona, 2004, p. 99.

Para conseguir las metas sostenibles son necesaria la participación de la ciudadanía, el diálogo y el consenso entre todos los sectores de la sociedad. Y eso requiere desarrollar capacidades comunicativas o dialógicas, capacidades generadoras de otras capacidades como la de relacionarse de una forma autónoma, la propiamente participativa, crítica, etc. La teoría educativa debe contemplar esta realidad y reflexionar sobre ella por tres razones.

En primer lugar, y siguiendo la metodología utilizada en este trabajo consistente en descubrir y explicitar las exigencias en la sociedad, porque encontramos que una de las exigencias de la sociedad es que se enseñen estas capacidades dialógicas. La sociedad demanda la educación en los principios rectores de la democracia, es decir, preparar ciudadanos activos, ahondar en la capacidad de participación, en definitiva, nos impone una opción: la del diálogo, la necesidad de alcanzar normas consensuadas más que de generar leyes impuestas desde fuera. Y fundamentalmente porque así es como se funciona diariamente en los diferentes ámbitos: foros políticos estatales, organizaciones internacionales, movimientos sociales, etc.; y también en ámbitos menos evidentes como el mundo empresarial. Hoy se puede ver que el éxito profesional no depende sólo de los conocimientos escolares, sino también del desarrollo de las capacidades comunicativas, interactivas, participativas, entre otras.

Estas expectativas externas al ámbito educativo obligan a los enseñantes a revisar las clases tradicionales que incapacitan para la participación y la reflexión conjunta, y replantear el objetivo clásico de desarrollar capacidades individuales para pasar a potenciar capacidades dialógicas y promover el aprendizaje de estilos de vida democráticos. Porque el objetivo último es lograr una sociedad más racional, y ésta lo será cuando sus acciones e instituciones se rijan por criterios de racionalidad comunicativa. Y paralelamente una educación será más sostenible, cuando sea capaz de potenciar este tipo de racionalidad. No se trata de enseñar razones, sino de enseñar a las nuevas generaciones a ejecutar acciones comunicativas que son, en sí mismas, criterio de racionalidad.

En segundo lugar, promover la enseñanza de modos de vida orientados a la búsqueda de consenso puede ser una exigencia externa a los centros educativos, pero es algo más que una pretensión, es la esencia misma del proceso educativo. Si el sentido de la educación es la construcción de la identidad de las personas, esa tarea se realiza a

través del diálogo, porque el proceso educativo es un proceso comunicativo. Pero no porque educar implique comunicar-informar, sino especialmente porque la construcción de la identidad personal se realiza mediante el diálogo en la interacción con los otros. Si educar es establecer una relación comunicativa esto significa que no puede ser una tarea de los enseñantes, sino de toda la sociedad, es decir, la sociedad nos exige, pero nosotros hemos de exigir a la sociedad. Es necesario la actuación de todos los miembros de la comunidad escolar, del municipio y de los organismos estatales e internacionales. Porque en un mundo globalizado la construcción de un mundo sostenible es tarea de todos y todas. También en este sentido la ética ecológica universalista propuesta en este trabajo puede servir para constituir la identidad del yo y del grupo, desde la vinculación que tenemos con los otros, presentes y futuros y con los restantes seres vivos, y desde la conciencia de que somos parte de la naturaleza.

Y, por último, porque el proceso educativo consiste en un diálogo dentro de un grupo en relación. También mediante el diálogo ha de construirse los principios básicos sobre los que asentar cualquier proyecto educativo, incluso el de un centro en concreto. Los profesionales de la enseñanza tenemos el privilegio de poder construir nuestros propios modos de trabajar, la forma de organizarnos, de gobernarnos, incluso parte de los contenidos. En definitiva, se trata de acercar la acción comunicativa y el consenso a la teoría y práctica educativa<sup>9</sup>.

En resumen, si educar es construir formas de ser humano, hoy es necesario desarrollar competencias comunicativas. Construimos nuestra forma de ser junto a otros, dentro de una comunidad, y el futuro próximo habla de una aldea global, aquí el diálogo debe ser la clave. Y el presente exige sostenibilidad, y aquí también el diálogo es el medio para equilibrar la racionalidad económica, social y ecológica.

---

<sup>9</sup> Ése es el objetivo de la pedagogía crítica cuyo concepto esencial es el concepto de acción comunicativa propuesto por Habermas. Si bien es cierto que no existe una única propuesta de pedagogía crítica, Paz Gimeno señala cinco perspectivas diferentes: pedagogía Crítico-Transcendental, pedagogía Crítico-Emancipatoria, pedagogía Crítico-Materialista, pedagogía Crítico-Racionalista y pedagogía Crítico-Comunicativa. Esta última está entroncada directamente con la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas y se centra en la idea de que la educación debe posibilitar la comunicación racional. P. Gimeno, *Teoría crítica de la educación*, UNED, Madrid, 1995, p. 566.

### 1.3. Educar desde la perspectiva de género

Una vez más es necesario incorporar la perspectiva de género en este nivel concreto de resolución que se está aplicando al terreno educativo. Es necesario reinterpretar la educación para la sostenibilidad desde las aportaciones de las teorías feminista, porque se trata de una perspectiva que se puede aplicar a los tres ámbitos que trata de regular el desarrollo sostenible. En este trabajo se ha analizado la reflexión genérica del medio ambiente y de la sociedad, pero también existe un modo más universalizable de cuantificar en economía<sup>10</sup>.

Educar, como se ha insistido, es construir de un modo consciente la identidad de una persona. Pues bien, si se quiere que sea una educación completa, será necesario hacer referencia a todas las dimensiones del ser humano. Tampoco en este aspecto es suficiente el marco legal que exige a los centros escolares luchar contra la discriminación sexual y garantizar la igualdad de los géneros y la igualdad de oportunidades<sup>11</sup>.

La perspectiva feminista aporta en este tema consideraciones pedagógicas que también tienen que ser incorporadas a una educación para la sostenibilidad. Desde los diferentes enfoques de la pedagogía feminista se insiste que la ignorancia es la causa principal de la desigualdad sexual, por eso, es necesario buscar una solución en el nivel cognoscitivo: análisis de prejuicios, reconversión de valores tradicionales, propuesta de nuevos modelos y elaboración de normas y leyes que eliminen tal desigualdad. Pero no es suficiente, porque las fuerzas patriarcales y las relaciones de poder dominadas por los valores masculinos se pueden encontrar en la escuela que es uno de los ámbitos donde más reproduce la lucha de sexos y de clases, y donde se mantienen las pautas de dominación y subordinación sociales. Por ello es necesario también trabajar con las familias y con la comunidad educativa entendida en sentido amplio, sociedad en general<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Para una perspectiva de género aplicada a la ecología, véase especialmente M. Waring, *Si las mujeres contaran. Una nueva economía feminista*, Vindicación feminista, Madrid, 1994.

<sup>11</sup> Véase, para las críticas al concepto de igualdad el libro de M. M. Rivera, *El fraude de la igualdad*, Planeta, Barcelona, 1997.

<sup>12</sup> Cf. G. Weiner, *Los feminismos en la educación*, Kikiriki Cooperación Educativa, Sevilla, 1999, p. 99 y ss.

Educar para la sostenibilidad requiere considerar estas aportaciones porque todas promueven prácticas universalizables. Y lo cierto es que se ha logrado un avance en este terreno, porque se han incorporado en la praxis educativa normativas coeducativas y se ha logrado eliminar terminología y contenidos educativos sexistas. Pero nuevamente surge la pregunta de si es suficiente este tipo de medidas concretas para empoderar a las mujeres<sup>13</sup>.

Si el objetivo es una educación para todos y todas, son varias las tareas que se imponen para lograr una educación universalizable en la teoría y en la práctica. En primer lugar, es necesario descubrir y explicitar contenidos históricamente silenciados simplemente porque han sido enunciados o estudiados por mujeres. Unos contenidos irrenunciables, si queremos “mirar” a la totalidad de la economía, de la sociedad y de la ecología. Ahora bien, no es suficiente con recuperar en las diferentes disciplinas a las mujeres ilustres, sino también descubrir la presencia de *todas* las mujeres que forman parte de su experiencia cotidiana: madres, hermanas, profesoras, políticas, etc. Pero eso no implica sólo nombrarlas, sino explicitar sus experiencias como fuente de saber y de conocimiento. Una manera de saber que incluye el cuidado de las personas y del entorno, el mantenimiento de las relaciones sociales y una red de vivencias recluidas en el mundo de lo privado<sup>14</sup>.

Sin embargo, a pesar de los cambios realizados para adaptarse a estas exigencias universalistas, lo cierto es que el currículo escolar continúa olvidando, en los contenidos de las asignaturas, otro tipo de currículum —llamado *currículum oculto*—, que sigue legitimando las divisiones sexuales. Y no sólo en los contenidos, sino también en las formas, es decir, en la práctica diaria del aula y del funcionamiento de los centros. Y en este sentido, si es innegable el papel que desempeñan los centros de enseñanza en la construcción de la identidad del yo, hoy es fundamental también la reconstrucción de las identidades sexuales. Puesto que actualmente se siguen reconociendo y reforzando las

---

<sup>13</sup> Sin embargo, aún puede leerse en los libros de texto que la naturaleza es descrita en términos femeninos y sexuales: la naturaleza es violada, conquistada, domada, controlada; sus secretos son penetrados, y su seno está al servicio del “hombre de la ciencia”; se cortan y destruyen bosques vírgenes y se cultivan tierras fértiles y se desechan las estériles. Es un modo de perpetuar la dominación tanto de las mujeres como de la naturaleza. Cf. K. J. Warren, “Filosofías ecofeministas: una mirada general” en K. J. Warren (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 11-33.

<sup>14</sup> Cf. G. Weiner, *Los feminismos en la educación*, op. cit., p. 16. La dificultad de la separación público-privado lleva a que a pesar del gran número de profesoras, muy pocas ocupen los puestos de dirección y muchísimas menos las de inspección educativa. Es desde la escuela donde también se tiene que fomentar la participación de las mujeres en la toma de decisiones, y para ello es indispensable el desarrollo de las competencias dialógicas, además de las propias de introducir la perspectiva de género.

identidades masculinas y se sigue ahondando la oposición cultura y naturaleza que como denunció el ecofeminismo corre paralela a la oposición varón y mujer.

Incorporar la perspectiva de género a la educación implica contemplar no sólo prácticas coeducativas, sino también impregnar todo el mundo académico con valores mal llamados femeninos, es decir, valores tradicionalmente vinculados al ámbito familiar o privado. Eso significa que no cabe una educación sostenible integral y completa, sin el desarrollo cognitivo en un clima de respeto, de cuidado y de diálogo, sin el desarrollo afectivo de sentimientos de empatía, vulnerabilidad, compasión y solidaridad<sup>15</sup>.

Como se ha venido insistiendo, los seres humanos son seres racionales, pero también seres concretos y corporales, que tienen necesidades, emociones y deseos, y que son vulnerables. Y desde esa vulnerabilidad, como reconocía Habermas, se ha de reconstruir nuestra responsabilidad para con nuestro entorno natural, los animales no racionales y el resto de los humanos presentes y futuros.

En definitiva, una educación sostenible no es una educación que tiene por objeto el medio ambiente, sino una educación que desarrolla en todos los sujetos capacidades necesarias para poder dar una respuesta responsable a la crisis ecológica. Si la sostenibilidad intenta promover el progreso humano, éste tiene que ser universal, es decir, de todos los seres humanos, y de todas sus experiencias. Una educación para el desarrollo sostenible tiene que fundamentarse en un proceso de aprendizaje realizado en grupo de un modo dialógico y tiene que ser capaz de responder ante las exigencias de una sociedad compleja y globalizada con un modelo de curriculum abierto y flexible<sup>16</sup>.

Por eso, no basta que la educación ambiental, ahora inevitablemente normativa, sea una asignatura transversal, ni tan siquiera que se incorpore como contenido indispensable dentro de todas las áreas curriculares, sino que tiene que inundar el espíritu, la filosofía del centro y la práctica diaria en el aula. Esta tarea que debe ser de todos, no sólo del profesorado, es una tarea necesariamente corresponsable.

Reconstruir el curriculum desde la propuesta de ética ecológica permitirá, a continuación, abordar el problema de la motivación que queda pendiente, pues

---

<sup>15</sup> Cf. C. Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1985, p. 120.

<sup>16</sup> Para un análisis de cómo el limitado papel de la agencia activa de las mujeres afecta a la vida de todas las personas véase A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000, especialmente capítulo 8, pp. 233-249. También al respecto, J. L. Jacobson, *Discriminación de género. Un obstáculo para un desarrollo sostenible*, Bakeaz, Bilbao, 1994.

precisamente en la educación para *ser sostenible* podemos encontrar la fuerza motivadora de las acciones ambientalmente responsables.

## **2. Educar para forjar un carácter sostenible**

Como ya se ha señalado, una de las críticas más persistentes a la formalidad de la ética discursiva es que una vez planteados los fines —en nuestro caso, un concepto amplio de responsabilidad ecológica— no puede dar cuenta de la acción moral —en este caso, de la acción ecológicamente responsable. Porque en cuestiones aplicadas, la motivación moral no puede derivarse de lo racional consistente en señalar un medio sano como un interés común y universalizable.

Se ha visto a lo largo del trabajo, como era necesario ir más allá del lenguaje de los derechos humanos, porque dar una respuesta responsable requería hablar más de obligaciones y de deberes que de derechos. Sin embargo, la pregunta sigue pendiente: cómo lograr que las personas tengan una disposición a ser ambientalmente correctos y responsables. Si bien es cierto que en cualquier “manual del buen ecologista” se encuentran diferentes modos de ser respetuoso con nuestro entorno natural, ahora es el momento de reflexionar sobre cómo motivar a este tipo de actuaciones.

El punto de partida de la reflexión es la combinación de dos ideas. Por un lado, la idea de que educar es una tarea que dignifica, que humaniza, que permite ser más humanos —por más sociales, más racionales y más competentes comunicativamente. De hecho, educar es la herramienta más humanizadora que conocemos porque permite potenciar a los seres que son valiosos en sí mismos<sup>17</sup>. Y, por otro lado, la idea de que la ética se ocupa, desde la antigüedad, de forjar un carácter, es decir, de formar un modo de ser.

Pues bien, una ética que toma en consideración el problema ambiental y reconoce que un medio ambiente sano es una condición indispensable para llevar una vida digna, también tiene que, en la actualidad, dar las claves para forjar un carácter sostenible, un modo de ser respetuoso con el medio ambiente.

---

<sup>17</sup> Cf. A. Cortina / J. Escámez / E. Pérez-Delgado, *Un mundo de valores*, Generalitat Valenciana, 1996, p. 21.



Desde este *ser sostenible* es posible reconstruir el respeto ambiental. Porque ser responsable con el medio ambiente, no implica solamente preguntarse por el entorno natural y social que queremos, sino también el ser humano que queremos. Una vez delimitado el horizonte contrafáctico de un medio ambiente sano es necesario promover en los seres humanos sentimientos, actitudes y virtudes para poner en práctica ese ideal.

Ser sostenible no es un bien a alcanzar, no es tampoco un valor que perseguir, sino que es la condición del buen elegir bienes es decir, la disposición a elegir entre prácticas y acciones responsables con el medio ambiente. Y así educar a ser sostenibles significa tanto crear y difundir una conciencia ambiental porque constituye el soporte cognoscitivo necesario para generar acciones responsables, como desarrollar una actitud de respeto, fomentar una disposición de cuidado y generar compasión por los seres humanos y no humanos.

Pero el problema de la motivación de momento sólo se ha trasladado a otro terreno. Si la cuestión consistía en cómo motivar, ahora la cuestión es cómo motivar educando. Es decir cómo educar para generar costumbres, hábitos y disposiciones ambientalmente responsables y lo más importante, cómo lograr que las actuaciones sostenibles acaben siendo objeto de deseo. Enseñar a ser sostenible al alumnado no es fácil, porque se pide que, por un ideal de futuro y sin beneficio directo, se realicen comportamientos de reducción, de moderación e incluso de evitación.

Para contestar a esta nueva cuestión es conveniente fijarnos de nuevo en el principio de responsabilidad de Hans Jonas, y más concretamente su idea de *heurística del temor*. El punto de partida de su razonamiento es que sólo “la previsible desfiguración del hombre nos ayuda a alcanzar aquel concepto de hombre que ha de ser preservado de tales peligros”<sup>18</sup>. En su opinión el miedo ante las consecuencias es el mejor sustituto de la auténtica virtud y sabiduría y, por eso, hay que dar más crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas.

Mientras que el lado objetivo de la ética, es decir el ámbito de la validez, permite concluir en un principio de responsabilidad, como un principio legitimador de la exigencia de un deber vinculante; el lado subjetivo, se refiere al fundamento psicológico, a su capacidad de *mover la voluntad*. Y en este lado es donde reconoce Jonas la importancia de considerar un sentimiento responsivo, sin el cual el principio de

---

<sup>18</sup> H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1996, p. 16.

responsabilidad no tendría ninguna fuerza motivadora. Si bien en el orden lógico, primero se produce la validez de las obligaciones y, después, el sentimiento responsable, en el orden real, ocurre al contrario<sup>19</sup>.

Desde muy antiguo, los filósofos han sido conscientes que a la razón había que añadirle el sentimiento para que el bien objetivo adquiriera poder sobre nuestra voluntad. Sin embargo, nos hace ver Jonas que nunca ha existido el sentimiento de responsabilidad, porque entonces los sentimientos eran inspirados por un objeto del más alto valor —*summum bonum*—, es decir, antes lo imperecedero invitaba a lo perecedero. Sin embargo, las circunstancias han cambiado y el autor propone que sea al contrario, porque lo perecedero *qua* perecedero tiene hoy suficiente fuerza para mover por su propia existencia.

A su juicio, además de la "responsabilidad formal y vacía de todo agente por su acto" es necesario un sentimiento de la responsabilidad, un sentimiento orientada al futuro, porque sólo del querer surge el deber<sup>20</sup>. Un futuro que hoy incluye el futuro de la naturaleza, ya que reducir el deber para con el hombre desvinculándolo de su entorno natural posterior representa la disminución o la deshumanización del propio ser humano porque representa la atrofia de su esencia y contradice su supuesta meta, la dignidad de la esencia humana<sup>21</sup>.

Como se ha visto en los capítulos anteriores el principio de responsabilidad propuesto por Jonas no es un principio de esperanza, sino un principio de temor. Es éste miedo el que aconseja, motiva y guía a la acción responsable. El temor fundado es, en su opinión, "el primer deber de la ética de la responsabilidad histórica"<sup>22</sup>. Y es desde esta heurística del temor desde donde fundamenta el autor una ética del medio ambiente.

El pensamiento de Jonas, una vez más, aporta ideas para una ética aplicada ecológica. Es cierto que para educar a ser sostenibles y para generar el sentimiento de responsabilidad que motive a las acciones respetuosas con el medio ambiente es necesario concienciar del peligro y del riesgo que tienen nuestras actuaciones presentes

---

<sup>19</sup> Cf. *Ibíd.*, pp. 153-154.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, pp. 164 y ss.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pp. 227 y ss.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 356. Para un análisis de la heurística del temor como motivadora de la acción responsable véase especialmente, J. M. García Gómez-Heras, "Entre la "curiosidad" y el "temor". ¿Puede fundamentarse una ética medioambiental sobre estados de ánimo emocionales?" en J. M. García Gómez-Heras / C. Velayos Castelo (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 19-42.

para el futuro de la naturaleza y el futuro de la humanidad. Sin embargo, a mi parecer, aunque necesario no es suficiente esta heurística del temor. Y no es suficiente, especialmente porque el miedo al futuro no mueve a actuar al alumnado en edad adolescente, una edad que no permite ver más allá de un presente inmediato. Pues, ni siquiera un futuro más cercano como es su estado de salud les motiva a abandonar ciertos hábitos nocivos como el consumo de alcohol, de tabaco o de otras drogas.

Tiene razón Jonas en que es necesario la cautela y el autocontrol, pero tendrá que buscarse en otros lugares. En mi opinión, también puede motivar a la acción sostenible una propuesta positiva como la defendida en este trabajo. Un horizonte que presenta lo que *debe ser* el medio ambiente, no en lo que se convertirá, si seguimos actuando al actual ritmo de producción y de consumo. De hecho la propuesta final de este capítulo, la herramienta didáctica llamada *pescar con redes sostenible* insiste precisamente en que el propio alumnado reconstruya un horizonte de actuación que incluya tanto una sociedad justa, como un entorno natural sostenible. Puede ser que esta propuesta sea demasiado optimista, demasiada ingenua, pero la experiencia en las aulas y con alumnado adolescente, permite concluir que motiva más a la acción el optimismo que el pesimismo de un futuro sombrío.

Aún así, y como se ha mostrado anteriormente, los ideales reconstruidos revelarían el componente cognitivo y racional de la actuación sostenible, pero aún falta explicitar el contenido emocional, un contenido que no puede provenir de la universalidad del principio de responsabilidad ecológica propuesto, sino de más bien de las virtudes y los valores que se han descubierto como supuestos necesarios para la aplicación del principio, y ahora para la función movilizadora de la voluntad.

Educar para ser sostenibles requiere, como ya de ha dicho, educar en una serie de disposiciones necesarias, virtudes como el cuidado, una actitud de respeto y un sentimiento de compasión. No es una idea nueva señalar que las virtudes y los sentimientos pueden ser enseñados, pero después es necesario practicar reiteradamente estas disposiciones en diversos contextos con la finalidad que terminen forjando un carácter sostenible, y que lo que se haya adquirido se convierta en algo querido por la voluntad<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Hay una extensa bibliografía acerca de la posibilidad y necesidad de educar en virtudes cívicas también llamadas virtudes públicas o no relativas. Véase al respecto, A. Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, op. cit.; V. Camps, *Virtudes públicas*, Austral, Madrid, 1993; D. García-

En definitiva, desde esta consideración de que es posible educar en virtudes, sentimientos y valores ecológicos, la tesis es que si educar a ser personas es humanizar en el sentido más completo de la palabra, hoy es necesario educar a ser sostenibles, tener una vida sostenible o educar a forjarse un carácter sostenible lo que implica, al menos, dos cuestiones.

En primer lugar, enseñar una serie de disposiciones referidas al campo de las acciones ambientalmente correctas. Por un proceso de aprendizaje es posible lograr disposiciones que fomenten actuaciones responsables con el medio ambiente. Por ejemplo, se puede enseñar a generar acciones que obliguen a las tres R del principio ecologista “Reducir, Reutilizar y Reciclar”. Un principio que debe ser aplicado no sólo en la gestión de los residuos, sino en todas aquellas acciones de consumo, con el fin de reducir impactos ambientales negativos. Y un principio que tiene que mover a actuar siguiendo el orden de exposición de las R, es decir, lo más importante es reducir, después reutilizar y, sólo cuando las anteriores acciones ya no son posible, reciclar. Esto requiere a la vez adquirir otro conjunto de disposiciones, como autocontrol, autolimitación, moderación, cautela, prudencia, virtudes ambientales necesarias para poder tener actuaciones sostenibles.

Y, en segundo lugar, enseñar en una serie de disposiciones referidas al campo de la sensibilidad. Es decir, junto a un conjunto de virtudes ambientales, es necesario también educar al alumnado a percibir la importancia de determinados factores en una situación ambiental. Se trata de educar a una sensibilidad activa que descubra en la complejidad del mundo social y natural, determinados rasgos, reflexiones o comportamientos como esenciales para tomar después decisiones y para motivar las actuaciones ambientalmente respetuosos. Una *sensibilidad sostenible* que aquí se va a explicitar como una sensibilidad que establece relaciones, que crea lazos o que pesca con redes de valores. Es el tema del siguiente apartado.

---

Marzá, “¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral” en *Diálogo filosófico*, n. 62, 2005, pp. 241-256; M. Nussbaum, “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico” en M. Nussbaum / A. Sen (comps), *La calidad de vida*, FCE, México, 1996; A. Heller, “Ética ciudadana y virtudes cívicas” en A. Heller / F. Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1989.

### **3. Una propuesta de aplicación en el aula: pescar con redes de valores sostenibles**

Para mostrar un ejemplo de cómo se puede llevar a cabo esta educación en una sensibilidad sostenible se va a presentar una herramienta didáctica para trabajar la educación de valores, que consiste no en hablar de valores, sino en hablar con valores. Una propuesta que podemos denominar *pescar con redes de valores sostenibles*. A mi juicio, se utiliza la metáfora de la red porque ésta remite a una de las ideas principales de este trabajo: la necesidad de establecer relaciones.

Trabajar con redes de valores permite no sólo tematizar asuntos antes no visibles por pertenecer al ámbito de las mujeres, de lo privado, de lo no universalizable porque contiene aspectos de vida buena, sino que además se trabaja con redes tejidas con hilos dialógicos, con comunicación interactiva. La idea a destacar es que el trabajo con redes, en esencia, no consiste en trabajar los valores por separado, sino en establecer las relaciones entre ellos. Si bien resulta relativamente fácil enumerar la lista de valores indispensables para educar en la sostenibilidad, lo difícil es señalar cómo trabajarlos. No es suficiente con ser conscientes de los conocimientos y los valores en los que se quiere formar, sino que es necesario idear nuevas formas para construir nuevas relaciones sobre esos valores universalizables. En este sentido se trata de una modesta aportación fruto de la experiencia realizada con alumnado de secundaria y bachillerato.

Aplicar la propuesta de ética aplicada ecológica al mundo de la educación exige reconstruir las diferentes disciplinas desde la totalidad del mundo global y no al contrario, donde la realidad se reconstruye desde las diferentes disciplinas. No hay modo de superar la crisis ambiental desde los compartimentos estancos, sean del tipo que sean: conocimientos, ámbitos sociales, relaciones interhumanas, también asignaturas. En estas páginas se ha mostrado que la crisis ecológica es una crisis humana, una situación que nos pone ante un desafío, pues bien, los centros educativos pueden dar respuesta a este reto, sí y sólo sí se utiliza una metodología interdisciplinaria. Ofrecer al alumnado conocimientos por separado es no prepararles para un mundo interconectado. Ofrecer áreas de pensamientos como inconexos no permite captar lo esencial de la propuesta de ética ecológica, donde sólo la interdisciplinariedad de las nociones ambientales debe obligar a la interdisciplinariedad

de los departamentos o seminarios, como también de toda la comunidad educativa y de todas las administraciones.

En este sentido, la aportación de la ética ecológica al mundo educativo, no es definir estos valores desde el pensamiento puro, sino desde el experiencial que aquí se ha tomado como referencia. Con esta razón experiencial, se ha explicitado los valores ambientales desde el descubrimiento de las exigencias ciudadanas en los diferentes ámbitos en que se han concretado. Dicho de otro modo, la estrategia educativa no tiene que informar de nuevos valores “extraños” a su forma de vida, sino valores presentes en la realidad, por eso se trata de una reconstrucción. En el ámbito educativo, esta idea significa crear condiciones concretas para aumentar las oportunidades y las competencias comunicativas, para dotar a los individuos de la comunidad educativa de estrategias y habilidades en el plano cognoscitivo y en el emocional, y todo ello permitirá desarrollar las capacidades necesarias para seguir “pescando” o trabajando con redes<sup>24</sup>.

En el tema que se está trabajando no existen recetarios, porque no pueden existir recetas válidas en una sociedad no estable. En apenas unas décadas, la realidad que envuelve el sistema educativo ha variado sustancialmente y, sin embargo, los materiales y las aulas siguen siendo los mismos que hace siglos: mesas, sillas, pizarra y tiza. Por eso, una estrategia necesaria para el trabajo en redes es la utilización de redes informáticas, es decir, se trataría de trabajar con redes aprovechando otras redes. El nuevo escenario electrónico ha revolucionado el mundo del trabajo, de las comunicaciones, de la economía y, por supuesto, también debería hacerlo en el mundo educativo. Si las tecnologías de la información y de la comunicación han penetrado en todos los ámbitos de nuestra vida, también tendrían que estar presentes en los centros educativos. Esto significa no sólo la necesidad de utilizar y enseñar estas tecnologías, sino también trabajar los contenidos —es decir, conceptos, procedimientos y actitudes— con estas nuevas herramientas<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> M. Martínez “Educar en valores es crear condiciones pedagógicas y sociales” en G. Hoyos, M. Martínez (coords.), *¿Qué significa educar en valores hoy?*, op. cit., p. 18.

<sup>25</sup> CENEAM (Centro de Nacional de Educación Ambiental) del Ministerio de Medio Ambiente ofrece una información general y exhaustiva sobre Educación Ambiental, se trata de un portal que abre las puertas a materiales didácticos, organismos oficiales, a cursos de formación, manuales y a otros enlaces ambientales.

<http://www.mma.es/educ/ceneam/index.htm>. Esta página de gran utilidad, sin embargo adolece de una visión estrecha de medio ambiente. Así en su página principal, y en las secundarias no aparece la ética, ni

Por eso, la herramienta que se propone también puede ser utilizada en el aula de informática, rastreando en todo tipo de información con los valores ambientales de la red. Pero no es suficiente, una vez más, incorporar el contexto virtual en el aula y enseñar en las competencias imprescindibles para formar parte de una sociedad de la información. Sino también educar en esa sensibilidad que permite discernir cuestiones ambientales de las que no lo son, temas importantes de las que no lo son, porque trabajar, por ejemplo, con la red de Internet, puede generar, por un lado, un exceso de información y, por otro lado, potenciar la pasividad de los usuarios<sup>26</sup>.

Otra dificultad consiste en que hay que pescar con redes, o trabajar con valores, en un mundo globalizado altamente complejo, lo que nos obliga a crear redes fuertes y potentes para trabajar en ríos caudalosos y bravos. Y para esta tarea no pueden ser válidos todos los valores, sólo los valores morales, es decir, universalizables. Así, en la metáfora cada nudo representaría un valor ambiental en el sentido más amplio de la palabra. El objetivo es trabajar con redes de valores sostenibles para atrapar o entender la realidad humana y, en definitiva, para lograr mayores áreas de vida buena y justa, dos de los temas vertebradores de la ética.

Y se utiliza esta metáfora, primero para insistir que en el tema de valores ambientales no cabe la jerarquía entre, por ejemplo, valores más naturales y otros más sociales, entre unos individuales y otros generales, entre unos formales y otros materiales; y, segundo, para resaltar que como en una malla, un nudo necesita de otro para cumplir su función.

Antes de continuar, dos detalles más. Es muy probable que al igual que les ocurre a los pescadores después de trabajar algunas jornadas con las redes, se necesite arreglarlas o restituir algunas de sus partes, porque los conceptos se han desvelado demasiado estrechos y no permiten aprehender la realidad compleja o porque, quizás, los agujeros se han revelado demasiado anchos y se nos escapaban algunos asuntos

---

el cuestionamiento de modo de vida actual, el problema del consumo u otras perspectivas éticas de la educación ambiental.

<sup>26</sup> Cabe insistir, una vez más que tales novedades hay que entenderlas como retos y no como dificultades, pues el mundo tecnológico digital tiene repercusiones interesantes para la educación del siglo XXI porque nos inicia en un camino que abre muchas posibilidades. Pero también un peligro que es ya evidente entre el alumnado, porque hoy en las aulas se observa una distancia, no tanto en el dinero de las familias, porque más o menos los chicos visten igual, manejan más o menos dinero, lo que no manejan es el mismo acceso a los canales de información. A este nuevo fenómeno se le denomina la brecha digital. Véase en este sentido, A. Aubert / E. Duque / M. Fisas / R. Valls, *Dialogar y transformar. Pedagogía crítica del siglo XXI*, Graó, Barcelona, 2004, p. 14.

“pezqueñines”, pero muy importantes, pues las mujeres y los más desfavorecidos, débiles y pobres pueden quedar fácilmente desatendidos en los materiales que vamos a trabajar. Y una duda que surge a los docentes a la hora de cómo enseñar valores, con la metáfora, cómo pescar con redes. Pues, del mismo modo que Kant afirmaba que la mejor forma de aprender filosofía es filosofando, así, la mejor forma de aprender a pescar es pescando, o dicho de otro modo, también se enseña valores trabajando con ellos.

Siguiendo el modelo constructivista, la propuesta es que el punto de partida del trabajo teórico y práctico lo constituya el análisis de prejuicios y creencias, para que desde ahí los estudiantes, por sí mismos, vayan desentrañando las causas y las consecuencias de la actual gestión ambiental en el planeta. A partir de una encuesta individual y de debate posterior, sin haber aportado ningún material de reflexión, se anotarían todas las ideas —falsas o verdaderas— que fueran surgiendo. En este paso, además de detectar prejuicios, se trataría de extraer el *deber ser* de sus esquemas previos; pues siempre hay un contenido utópico en sus intervenciones, no es necesario aportarlo desde fuera.

Los prejuicios más usuales cuando se aborda la cuestión ambiental consisten en detectar, pescar, sólo problemas que afectan más o menos directamente a la biosfera entendida desde un punto físico-natural.

Se pueden agrupar en los siguientes apartados:

- contaminación: de las aguas continentales y marinas, de la atmósfera, problemas de residuos, etc.
- cambio climático: el recalentamiento en el planeta (efecto invernadero), la disminución de la capa de ozono, las lluvias ácidas, etc.
- ineficacia en la gestión humana: esquilma de los recursos pesqueros, desaprovechamiento de los recursos hídricos, etc.
- problemas en la utilización de los recursos: el consumo y producción de energía nuclear, el agotamiento de los combustibles fósiles no renovables, etc.
- deforestación: la degradación de la cubierta vegetal, destrucción de los bosques húmedos tropicales, la disminución de los bosques templados, etc.
- pérdida de la biodiversidad: la disminución de numerosas especies vegetales y animales como consecuencia de la alteración y destrucción de los hábitats, etc.



- soluciones: se suele pensar en soluciones de tipo científico (sin pensar que los científicos no actúan neutralmente), de inversión económica (sin cambiar modelo de economía) y de tipo punitivo (como multas, cárcel, etc.).

Una vez trabajado los esquemas previos del alumnado, en el paso siguiente se trata de utilizar la red de valores para “pescar” otros asuntos que no se dejan apresar con las redes, los valores ambientales convencionales. El objetivo de esta segunda etapa consiste, mediante un proceso dinámico e interactivo a través del cual la información es interpretada y reinterpretada, lograr una progresiva evolución en sus valores mediante un aprendizaje anticipador, es decir, que el propio alumnado vaya descubriendo la estrechez de sus planteamientos iniciales, por simples y unidireccionales, hasta que poco a poco, de modo a veces individual y otras en grupos, pase de entender un hecho ambiental desde una sola perspectiva, a poder hacerlo desde varias simultáneamente.

Así se atrapan las siguientes cuestiones, que también son ambientales:

- El prejuicio de partida es considerar el medioambiente con una connotación natural, con el consiguiente olvido del ser humano también como un ser que forma parte de la naturaleza. Y si no se le considera como un ser natural, es más fácil que se le considere como ser “sobre-natural”. Y porque se quedan sin pescar todas las cuestiones humanas, que son muchas como ahora se verá.
- Por biodiversidad se entiende generalmente la biodiversidad natural con valor biológico y como mucho con un valor instrumental —de tipo estético o económico. Se trataría de ampliar la visión a un valor de salud, social y, en última instancia, a un valor de justicia y de vida buena. Evitando una asociación simbólica entre naturaleza y mujer, porque como han mostrado las ecofeministas existe el peligro de que en el trabajo con redes se feminice a los seres naturales y se naturalice a las mujeres.
- Y biodiversidad, en este sentido amplio, significa también biodiversidad cultural que incluye la necesidad de respetar las culturas y las lenguas, recuperar las historias indígenas, reconocer y promover las culturas locales, entre otros.
- Al incluir las cuestiones humanas en las ambientales, se amplía también nuestra consideración moral: a las mujeres, a los otros, a los diferentes, a las necesidades y los deseos de los países no desarrollados y, finalmente, a las generaciones futuras.

- Cuando el ser humano pasa a ser considerado como causante y paciente de la crisis ecológica, inevitablemente entra en juego el actual modelo económico y su principal consecuencia: los desequilibrios Norte – Sur. En la dimensión económica el hilo de la malla más fructífero para reflexionar sobre estos asuntos es el análisis del consumo desproporcionado del Primer Mundo, que no se resuelve sólo con menos consumo, sino con un consumo más justo, más solidario y más sostenible<sup>27</sup>. A través del análisis de “lo consumidos que estamos por el consumismo” afloran las contradicciones que existen entre el progreso y el actual modo de vida.
- La reflexión ética sobre la actual sociedad de consumo implica cuestionar nuestra concepción de calidad de vida. Generalmente se parte de la idea del nivel de bienestar reducido a índices materiales –es decir, cuantificables–, pero no se ve –en nuestra terminología no “se pesca”–, otros tipos de índice de bienestar no cuantificables como son el nivel de justicia social o el reconocimiento de derechos, entre otros. Y entonces vuelve a ampliarse el concepto de medio ambiente una vez más, al pasar de ser considerado un factor de producción —un espacio y un lugar de recursos explotables— a ser considerado como una condición necesaria para la vida. Y se ve con ello la urgencia de reconsiderar el concepto de economía para que incluya en sus cálculos también el valor de otras cosas más difíciles de comprar o vender. Por ejemplo, el agua fresca, el aire puro, la belleza de las montañas y la rica diversidad de la vida forestal.
- Las diferencias económicas entre los países ricos y pobres incluye también diferencias ambientales: el problema de la deuda externa que impide que algunos países puedan invertir a largo plazo en un desarrollo sostenible; la exportación de los residuos tóxicos y peligrosos a los países del Sur; el traslado de las industrias pesadas y poco limpias a las zonas más pobres del planeta o la nacionalización de medios de transportes peligrosos a zonas francas.
- Estos asuntos nos llevan a tratar el tema de la globalización que, además, de un lado negativo tiene otro positivo. Pues si los problemas se convierten en comunes: contaminación que no entiende de fronteras, riqueza del Primer Mundo a costa de la pobreza del resto del mundo, el efecto invernadero, la deforestación,

---

<sup>27</sup> Cf. A. Cortina, *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002.

la desertización, la pesca predatoria, la colonización de toda forma de vida, la pérdida de diversidad humana, cultural y lingüística, etc. ¿no cabe también la posibilidad de soluciones comunes?

- Cuando se trabajan temas de globalidad surge otro prejuicio que no sale en las sesiones iniciales: una idea pesimista y derrotadora de que las actuaciones individuales y las políticas locales se vuelven ineficaces frente a las fuerzas económicas globales, pues su poder de actuación queda siempre muy limitado. Es cierto que los problemas globales requieren una visión global, pero en temas de ecología no bastan con estas acciones, sino que es necesario compaginarlas con un hacer y actuar local. Por eso uno de los lemas más conocidos que definen la temática ecologista es: *pensar global y actuar local*.
- El análisis inicial revelaba el tema ambiental como una cuestión que requería una solución de tipo científica y, por supuesto, lo es, pero se trata de repescar también que es una cuestión económica, social, política y fundamentalmente moral. No es sólo un asunto de expertos, sino también de sociedad civil. En este tema es fácil tropezarse con la creencia que el modelo de persona respetuosa y comprometida con el medio ambiente es un ecologista-activista de *Greenpeace*, es decir, que no caben términos medios, ni grados, o todo o nada. Sin embargo, la pesca con redes de valores muestra que cuando se cuestiona su idea de respeto al medio ambiente, perciben que es mucho lo que pueden hacer para responder responsablemente a la actual situación ambiental.
- Con esta ampliación de miras se convierten también en problemas ambientales:
  - Los asuntos ambientales siempre invisibilizados, cómo se viven y quienes padecen las repercusiones de la deforestación, de la escasez de agua, etc. Es entonces cuando se pesca la feminización de la pobreza, las mujeres como las más pobres entre las pobres.
  - La problemática alimentaria, es decir, cómo se producen y distribuyen los alimentos: como consecuencia de la urbanización (países desarrollados) o de las prácticas agrícolas inapropiadas (países pobres). Analizar la posibilidad de otros modos de producción y consumo: comercio justo, agricultura biológica, ganadería no intensiva.

- Las consecuencias de las modificaciones en la “naturaleza” de la naturaleza, por ejemplo, en la utilización de los transgénicos. Es necesario averiguar quienes poseen las patentes de la semillas y las repercusiones en los agricultores y en las mujeres de todo el mundo.
- Las cuestiones demográficas en los países del Norte y del Sur: los problemas de superpoblación a pesar de la alta tasa de mortalidad maternal e infantil en los países pobres, los desplazamientos del medio rural a las ciudades y las migraciones a nivel internacional, el elevado número de repatriados, las condiciones de trabajo que genera la actual economía capitalista, etc.
- Los conflictos bélicos y sus impactos ambientales, pues actualmente los recursos naturales cada vez tienen una mayor importancia estratégica. Y no sólo las guerras, sino todo tipo de conflictos, violencias e inseguridades, pues la paz no significa sólo ausencia de guerra. Es importante detectar también las repercusiones ambientales de la violencia estructural de todo tipo, el racismo y la discriminación por razón de género serían sólo dos ejemplos.
- Y, finalmente, otros problemas ecológicos que se derivan de la eliminación de las fuentes de privación de la libertad, porque junto a la pobreza y la tiranía hay que considerar la escasez de oportunidades económicas, las privaciones sociales sistemáticas, el abandono de los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de información de los Estados represivos. Si como nos hiciera ver Sen la falta de libertades está relacionada directamente con el no desarrollo económico, también lo está con el desarrollo sostenible<sup>28</sup>.

En definitiva, y por continuar con la metáfora, con las redes tradicionales se tiene poco que pescar y poco con lo que pescar, y existe el riesgo de tender trampas más que de echar redes. Mientras que el análisis de los prejuicios y el posterior trabajo con la red de valores han revelado que la cuestión ambiental también es una cuestión de derechos

---

<sup>28</sup> Cf. A. Sen, *Desarrollo y libertad*, op. cit., pp. 19-20. Véase también J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004, especialmente la parte III “El reto de la jungla global”, pp. 199-245.

humanos, de deberes y de responsabilidades, con lo que se amplía progresivamente la red y la pesca puede ser mucho más productiva.

Y ya para finalizar, hasta aquí se ha podido ver cómo la ética aplicada ecológica ha servido tanto para construir una red de valores sostenibles como para pescar con la red y conocer mejor la realidad que nos rodea. Sin embargo, la ética ecológica tiene otra función posterior, una vez acabada la faena, revisar la red y los valores que la forman, en definitiva, se trata de la necesidad ética de reconstruir lo ya existente en forma de unas exigencias legítimas, por universalizables. Repensar los valores, o repasar las redes, obliga una vez más a reflexionar de un modo ético sobre los valores vigentes y los vínculos que existen entre ellos. Para revisar tanto los valores que se nos presentan como dominantes, como los que hemos logrado descubrir con la herramienta de las redes. Es el momento de clarificar e internalizar nuevos valores como responsabilidad ecológica, calidad de vida, desarrollo sostenible y reinterpretar los valores universalmente aceptados, libertad, igualdad, solidaridad y el que los envuelve a todos, la justicia.

En resumen, el trabajo con redes de valores sostenibles puede servir para entender el hecho ambiental como una realidad de múltiples dimensiones dentro de un marco axiológico complejo aunque no completo; para reflexionar sobre la actual concepción de ser humano y del mundo natural y social que le rodea; y para promover el aprendizaje de los valores y actitudes propios de las nuevas redes sostenibles y del modelo de sociedad que se quiere, que se necesita y que se impone como el ideal.

Con este instrumento didáctico se ha pretendido mostrar la fecundidad de la propuesta de la ética ecológica, pues se han aplicado los conceptos y los principios delimitados en los capítulos anteriores a los contenidos y a la praxis educativa. El resultado muestra un modo de educar a ser sostenibles, una tarea que no puede realizarse en una sesión, sino a lo largo de un curso, pues el descubrimiento tiene que ser progresivo y lento, a través del análisis de informaciones extraídas de los medios de comunicación, de Internet, de su propia experiencia personal, etc.

Para fomentar actitudes sostenibles, como se ha dicho, es necesario crear conciencia sostenible, pues bien el paso previo es revisar las creencias y prejuicios previos, para desde ahí destilar ideas para reconstruir valores ambientales amplios y establecer vínculos con otros valores aparentemente no ecológicos. Pero el instrumento

no insiste sólo en el aprendizaje sostenible, sino también en el cómo se produce el desarrollo moral. Por eso se trata de una propuesta didáctica que incide en el desarrollo de las capacidades reflexivas, pero especialmente en las discursivas y las emocionales.

Las discursivas porque se insiste en que sea el alumnado el que descubra a través del diálogo y relacionándose en grupo, las habilidades y las capacidades de la pesca en valores. El objetivo último es potenciar actitudes participativas y críticas que permitan una disposición a elegir prácticas y acciones responsables con el medio ambiente.

Y las emocionales porque la tarea de la pesca requiere, además de habilidades cognitivas y discursivas, una sensibilidad activa para percibir vivencias y experiencias generalmente invisibles o silenciados, pero que también son ambientales. Esta búsqueda de valores ambientales en lugares familiares o privados permite el desarrollo afectivo de sentimientos de empatía, vulnerabilidad, compasión y solidaridad.

Con la práctica repetida del instrumento, se logra forjar un carácter sostenible y un hábito que con el tiempo puede lograr que la sostenibilidad adquirida se convierta en algo querido por la voluntad. En definitiva, en este capítulo se ha intentado mostrar que la propuesta de ética ecológica planteada desde un enfoque discursivo además de fecunda en el ámbito educativo, puede dar una respuesta al problema de la motivación de las éticas cognitivistas. Y permite concluir que si educar es humanizar, hoy es necesario educar para forjar un carácter sostenible, capaz de generar actuaciones y decisiones ecológicamente responsables si se educa para la sostenibilidad.



## CONCLUSIONES

La pretensión principal de esta tesis doctoral consistía en justificar la necesidad y la posibilidad de una ética ecológica entendida como una ética aplicada con fundamento normativo en la ética del discurso que fuera capaz de defender una posición universalista y, al mismo tiempo, que permitiera integrar la perspectiva de género aportada por los ecofeminismos.

A lo largo de este trabajo se ha ido confirmando la hipótesis, es decir, se han podido mostrar las coordenadas de un marco de aplicación de ética ecológica en forma de supuestos teóricos que son necesarios respetar, si es que se quiere que la decisión o la actuación con repercusión en el medio ambiente sea correcta.

La idea es que lo que se entienda por ambientalmente correcto no puede estar alejado de lo que sea moralmente justo. Y la defensa de esta tesis ha sido posible porque la propuesta de ética ecológica permanece dentro del marco de justicia exigido por la ética del discurso. Lo que nos permite concluir que hoy no es posible justicia sin justicia ambiental y al contrario. O lo que es lo mismo, la responsabilidad moral debe incorporar la responsabilidad ambiental o no será moral.

Para llegar a esta conclusión, se han encontrado varias dificultades, pero éstas se han ido superando a medida que se avanzaba en la investigación recurriendo a otros ámbitos, a otros conocimientos y, dentro del campo teórico de la ética, al análisis de otras tradiciones y otras teorías éticas. Y este recurso a otros conocimientos, tradiciones y teorías no implica necesariamente que el resultado sea ecléctico, pues este trabajo es de ética aplicada, es decir, de una reflexión que no se puede centrar sólo en un modelo teórico, ya que tiene que dar cuenta de una realidad compleja y global donde intervienen otros mundos además del natural: el científico, el político, el jurídico, el económico y el educativo, entre otros. Esta diversidad de perspectivas ha sido posible mantenerla porque la ética del discurso ha actuado como elemento coordinador y la versión de la Escuela de Valencia como orientación de trasfondo.

A continuación, se expondrán solamente las conclusiones generales que se han agrupado teniendo en cuenta las dos pretensiones iniciales de este trabajo.



*La primera intención de este trabajo* consistía en mostrar la necesidad y la posibilidad de una ética aplicada ecológica con pretensión universalista, sin salirse del marco de la ética del discurso. Los resultados respecto a este objetivo puede dividirse a su vez en las conclusiones alcanzadas: en primer lugar, respecto a la necesidad de que la ética se enfrente al tema ambiental; en segundo lugar, a la posibilidad de hacerlo desde un enfoque universalista; en tercer lugar, a las aportaciones abiertas por una nueva ética del discurso; y, en cuarto lugar, a la incorporación de la perspectiva de género. Veamos estas conclusiones por partes:

En primer lugar, es necesario que *la ética* se ocupe de una cuestión como es el medio ambiente, ajeno hasta ahora a sus contenidos y preocupaciones, porque la degradación ambiental está afectando no sólo a la supervivencia de todos los seres vivos, sino también a la emancipación de la humanidad. La respuesta de la ética no puede ser una respuesta más, sino una respuesta que actúe como horizonte último de legitimidad de otras respuestas de tipo social, política, jurídica y científica. La tesis es que actualmente el problema ecológico es un problema moral, lo que implica afirmar: primero, que no hay ecología sin ética, pues es posible explicitar una dimensión moral en ella; segundo, que no hay ética sin ecología, porque un medio ambiente sano es una condición de posibilidad de una vida humana digna; y, por último, que la degradación natural y la social son dos manifestaciones de un mismo problema.

Para que la reflexión ética pueda hacerse cargo del medio ambiente, un asunto aparentemente alejado del ámbito moral, es necesario utilizar un concepto amplio de medio ambiente, a saber, una realidad compleja que incluye además de cuestiones naturales, biológicas o físicas, consideraciones sociales, culturales y, en definitiva, morales. Un concepto normativo de medio ambiente que permite considerar como problemas ambientales a otras cuestiones globales como las guerras, la pobreza o la injusta distribución de los recursos naturales. Todas ellas necesitan ser repensadas desde la razón práctica.

La ética ecológica tiene la misma meta que toda reflexión ética. Por un lado, como ética, debe establecer los deberes que han de cumplirse para respetar los mínimos incondicionales que hoy consideramos como lo que es justo e irrenunciable para una vida digna. La ética ecológica considera que entre esos mínimos hoy se encuentra un medio ambiente sano, un entorno natural que permita una vida con calidad. Por otro

lado, como ética, la preocupación fundamental sigue siendo el ser humano, la emancipación de toda la humanidad presente y futura, a pesar de que se ocupa del medio ambiente. Esta ética ecológica debe reflexionar sobre el sentido de la humanidad, con la convicción previa de que es necesario, en este nuevo siglo, ampliar lo que deba entenderse por humanidad, para incorporar la preocupación por el entorno natural. Y, finalmente, también como ética, entiende que la comunidad moral sólo la forman los seres humanos, y desde este antropocentrismo se puede justificar la responsabilidad humana hacia el medio ambiente. Así pues, no es necesario salirse fuera de los límites de la humanidad, que son los límites de la ética y de la razón práctica.

En segundo lugar, se ha rastreado en la posibilidad de abordar la propuesta dentro del *marco de la ética del discurso*. Para ello, se han mostrado las potencialidades y las limitaciones que ofrece esta teoría ética para entender el medio ambiente como un interés común y una cuestión de justicia. Las conclusiones a este respecto han sido que, a pesar de las insuficiencias para abordar el problema ambiental en toda su complejidad, las ventajas son varias, todas ellas derivadas de que ofrece un criterio racional que vale para toda la humanidad, presente y futura.

Este criterio o principio del discurso ha servido en esta investigación para discernir si lo conseguido en ética ecológica se acercaba o se alejaba del sentido de humanidad. Se trata de un criterio que en tanto que ideal es crítico en un doble sentido del término: en un sentido negativo, porque permite distinguir las decisiones y las normas legítimas de las que no lo son; y, en un sentido constructivo, porque señala un procedimiento concreto de cómo caminar hacia ese horizonte de “un medio ambiente sano”.

Finalmente, otra ventaja se ha encontrado en su concepto de responsabilidad solidaria, pues desde ella ha sido posible iniciar la búsqueda de un concepto de responsabilidad ecológica. Porque, en mi opinión, sólo un concepto fundamentado en las competencias discursivas de *todo* ser humano puede ofrecer una respuesta *universalizable* al reto ambiental. Esta idea junto al hecho de que los afectados por las decisiones ambientales no son sólo los seres humanos que producen las normas y toman las decisiones, ha permitido proponer una ética ecológica desde un enfoque discursivo.

En tercer lugar, y precisamente porque no pueden obviarse las dificultades de realizar una propuesta de ética ecológica utilizando la ética del discurso como enfoque

teórico, este trabajo ha planteado la posibilidad de esta reflexión dentro del *marco de una nueva ética del discurso*, propuesta por la Escuela de Valencia. Por eso, otro objetivo de este trabajo consiste en analizar las ventajas y las posibilidades de este enfoque discursivo, cuyas propuestas han permitido en este trabajo extraer las siguientes tres conclusiones.

La primera se deriva de su propuesta de ampliar las tareas de la ética más allá del mero procedimiento para lograr normas correctas. Así, la ética ecológica, una vez que ha explicitado su lugar en la teoría ética, tiene tres tareas: primera, detectar exigencias ambientales; segunda, fundamentar tales exigencias aportando razones universalizables; y, tercera, tratar de mostrar que lo descubierto es fecundo en diferentes campos de la aplicación.

Además, su propuesta de ampliar el horizonte de la razón procedimental hacia una razón experiencial ha permitido también diseñar las coordenadas de un principio de responsabilidad ecológica y dotar de contenido a este concepto con experiencias, sentimientos, virtudes y valores. En definitiva, ha posibilitado centrar el núcleo de la ética ecológica no sólo en el procedimiento para lograr normas ambientalmente correctas, sino también en la búsqueda de supuestos con contenido que tendrán que tenerse en cuenta cuando se discuta en discursos concretos acerca de cómo ser responsables ante el medio que nos rodea.

La tercera conclusión es que es posible, sin salirse del marco de la ética discursiva, aplicar en terrenos concretos el principio descubierto en el nivel de la fundamentación. A tal efecto se ha utilizado su teoría de los tres niveles para buscar los supuestos que han de tomarse en cuenta, si se quiere que la decisión ambiental sea correcta y justa. Niveles metodológicamente diferenciados, aunque no se den así en la realidad. Niveles necesarios porque el principio formal de responsabilidad ecológica no puede aplicarse directamente a los casos concretos, porque esta tarea le corresponde a los propios afectados.

Y, finalmente, el objetivo último consistía en plantear una ética aplicada ecológica que permitiera incluir las *aportaciones del ecofeminismo*. Central en esta investigación ha sido su idea de que es necesario incorporar la perspectiva de género en la ética ecológica, si se quiere dar una respuesta eficaz al problema ambiental. Esta aportación, que ha venido posibilitada por la exigencia de que la razón ecológica se

abriera a la razón experiencial, ha revelado que es necesario incluir en la reflexión ambiental todas las perspectivas, todas las voces y también los intereses de las mujeres habitualmente silenciados.

Las propuestas ecofeministas descubren temas y personas invisibles hasta ahora en los planteamientos ambientales, exigen a la ética ecológica que evite las trampas y los peligros de las restantes y permiten, además, una nueva forma de interrogar a la realidad, sin salirnos del paradigma dialógico. Otra idea que se ha incorporado en este trabajo es su tesis de que la explotación y la dominación de las mujeres corre paralela a la pobreza del Tercer Mundo y a la destrucción de la naturaleza, una relación de sometimiento que tiene que resolverse desde una reflexión de género. Todas estas aportaciones obligan a la ética ecológica a un análisis de la relación ser humano-naturaleza desde un planteamiento amplio de la existencia del ser humano, de sus necesidades básicas y condiciones de vida digna y justa, y definiciones específicas de diferencias de género.

*La segunda intención de este trabajo* consistía, una vez mostrada la posibilidad y la necesidad de una ética aplicada ecológica, en presentar y justificar racionalmente un concepto amplio de responsabilidad ecológica que pudiera actuar a modo de horizonte en nuestras decisiones y actuaciones con repercusión en el medio ambiente. Un principio que pudiera servir como criterio normativo en todos los casos y para toda la humanidad. Las conclusiones respecto a esta intención pueden dividirse a su vez en las siguientes:

En primer lugar, la ética ecológica, que toma como hecho moral las exigencias ambientales que actualmente tenemos, debe ser capaz de justificar que el medio ambiente sano se convierta en un derecho humano, pues no basta con explicitar que tales pretensiones existen en la sociedad, sino que es necesario mostrar que son legítimas. La conclusión es que el derecho humano a un medio ambiente sano concreta las exigencias ambientales porque hay buenas razones para considerar que un entorno natural en condiciones es indispensable para una vida humana digna y, por eso, es una exigencia moral que la sociedad tiene la obligación de satisfacer. Sin embargo, la respuesta que se da en forma de derechos humanos, no es suficiente, primero porque ésta tiene que dar cuenta de nuestra responsabilidad hacia seres no humanos —cuyo respeto no queda garantizado en los derechos humanos— y, segundo, porque si bien explicitan

las exigencias legítimas de la sociedad es necesario hablar también de restricciones, de deberes, de obligaciones, en definitiva, de responsabilidades.

Por eso, la siguiente conclusión insiste en la importancia de plantear y justificar en ética ecológica un concepto amplio de responsabilidad ecológica que pueda dar respuesta a la crisis ecológica que nos ha enfrentado al reto de ir más allá de la ética individual del deber, lo que convierte el tema de la responsabilidad ecológica en un problema ético. Ésta es otra de las tareas de la ética ecológica, definir los rasgos claves de un concepto de responsabilidad ecológica entendido como un horizonte crítico que marque el lugar hacia donde deben darse las actuaciones ambientales correctas. Y para ello se ha visto en la necesidad de ampliar la concepción de la responsabilidad moral, hasta incluir en ella una responsabilidad ecológica que tomara en consideración a los seres no humanos.

Hay propuestas de ética ecológica, como el biocentrismo o el liberacionismo que intentan solucionar el problema de la responsabilidad ecológica ampliando la comunidad moral. La conclusión después de realizar un análisis de estas propuestas es que no pueden dar cuenta, sin problemas, de nuestra responsabilidad hacia los animales y el medio ambiente en general. Este trabajo ha intentado mostrar que no es posible ampliar la comunidad moral hacia seres no humanos porque se cierra la posibilidad a la ética de ofrecer razones morales universalizables y de aportar un criterio para orientar nuestras actuaciones con repercusión en el medio ambiente. Los seres no humanos no pueden ser sujetos de justicia, porque no se cumple el requisito de la reciprocidad, necesaria en la racionalidad práctica y tampoco pueden ser sujetos de valor en sí, porque desde Kant, sólo los seres humanos son fines en sí mismos, lo que no significa que la naturaleza tenga que estar a nuestra disposición y que sólo sirva como medio a nuestros intereses humanos.

La siguiente conclusión es que la ética ecológica con pretensión universalista debe fundamentar nuestra responsabilidad ecológica desde un enfoque antropocéntrico y sin salirse del paradigma de la modernidad. Porque no hace falta salirse de los límites humanos, que son los límites de la ética, de la razón práctica y, en definitiva, de la razón para poder dar cuenta de la responsabilidad hacia nuestro entorno natural. La ética ecológica puede, desde la consideración de que el ser humano es el único ser que tiene valor en sí, el único sujeto de derecho y el único ser con intereses garantizar, al

mismo tiempo, una respuesta de respeto hacia el resto de los seres no humanos. La solución se encuentra en la posibilidad de plantear un horizonte de responsabilidad ecológica con matices dialógicos.

Tomando como plataforma el concepto de responsabilidad solidaria de la ética del discurso la ética ecológica es capaz de formular y justificar un principio de responsabilidad: *“Podemos considerar moralmente responsable toda actuación respecto al medio ambiente con cuya consecución y efectos secundarios podrían estar de acuerdo todos los interesados presentes y futuros en un discurso en igualdad de condiciones de participación.”* Por tanto, una ética procedimental sí permite diseñar un principio formal que dé cuenta de nuestra responsabilidad hacia el medio ambiente, a la vez que es capaz de ofrecer razones de porqué y cómo respetar el medio ambiente. En este trabajo se han encontrado dos razones: la universalidad o el punto de vista moral contenido en su formulación —que permite hacerse cargo de toda la humanidad, presente y futura— y el descubrimiento de la potencia teórica de un medio ambiente sano como condición trascendental o mínimo moral.

La ventaja es que la formalidad del principio de responsabilidad ecológica permite que pueda servir como criterio regulador de nuestra conducta, pero el problema es que es tan formal que se abstrae de los contextos concretos y de las circunstancias particulares de cada situación. Con lo que no estaríamos ofreciendo una respuesta desde la ética ecológica si la queremos entender como ética aplicada. Por eso, a ésta se le impone otra tarea cuando se la entiende así, la de concretar este principio o dicho de otro modo, dotarlo de contenido. Si bien esta tarea no es posible desde la ética procedimental discursiva en versión de Apel y Habermas, la solución al problema planteado se ha encontrado en las propuestas de ética aplicada de la Escuela de Valencia que permiten superar el formalismo del concepto de responsabilidad ecológica.

El marco sigue siendo el de la ética del discurso, porque sólo éste justifica una respuesta universalista e intersubjetiva para la argumentación racional —también para la argumentación en los conflictos ambientales. Sin embargo, a pesar de las potencialidades de esta teoría ética para lograr una ética ecológica universalizable, constituye un marco demasiado limitado porque, primero, la sola utilización de reglas procedimentales es insuficiente para poder dar una respuesta al problema ambiental y, segundo, porque no bastan por ellas solas para asegurar lo que consideramos un interés

común: un medio ambiente sano para toda la humanidad que incluye ahora también la perspectiva de género. Las propuestas de la nueva ética del discurso han permitido superar los límites de la razón discursiva en cuestiones de aplicación al proponer una razón abierta a la experiencia, al mundo de lo concreto. La necesidad de ampliar el estricto formalismo del principio de responsabilidad ecológica desde la razón experiencial, abre un mundo de posibilidades, pues las experiencias ambientales pueden ser interpretadas desde multitud de puntos de vistas. El que se ha elegido en este trabajo es la perspectiva de género que ofrecen los ecofeminismos.

Atender las experiencias que las mujeres tienen con el medio ambiente e introducir la perspectiva de género en la reflexión ambiental ha permitido a la ética ecológica concretar la universalidad del principio de responsabilidad ecológica de una forma más amplia. La conclusión es que una ética ecológica que quiera ser realmente universalista tiene que ampliar el marco de aplicación para incluir todas las perspectivas, todas las voces, todos los intereses, también el de las mujeres habitualmente silenciadas por invisibles. Por ello, el ecofeminismo apuntaba la necesidad de naturalizar al ser humano —pues el objeto de estudio es el ser humano como naturaleza, aunque no es naturaleza a la vez— y recordaba la importancia de sensualizar la razón y el conocimiento insistiendo en la conexión y la interrelación de todos los seres —también los humanos—, es decir, en la continuidad entre lo humano y lo natural.

El punto de vista que las mujeres tienen con respecto al medio ambiente no es propio sólo de las mujeres, sino de toda la humanidad. Es importante no caer en reduccionismos que llevan a esencializar a las mujeres, porque su mirada es diferente a la del varón, pero no por esencia. La tesis es que se trata de una experiencia universalizable. El problema es que los actuales conocimientos que tienen el medio ambiente como objeto de estudio no contemplan esta experiencia, por considerarla no experta, no neutral, no objetiva y no pública. Sin embargo, una ética ecológica sí debe diseñar un marco conceptual de aplicación que permita percibirnos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea en su totalidad sin excluir experiencias, y convirtiendo en expertos sobre cuestiones ambientales a toda la humanidad.

Otra conclusión permitida por la incorporación de las aportaciones de los ecofeminismos es apuntar la necesidad de que si la ética ecológica quiere ser una base

para la acción responsable es necesario, en el terreno de la aplicación, pensar en estrategias y medidas que permitan potenciar las actividades y capacidades de las mujeres. Porque si la dominación de la naturaleza es semejante a la dominación de la mujer no se puede pensar la estrategia de supervivencia separada de la estrategia de emancipación, y eso significa transformar las instituciones sociales y políticas para que la realidad, la no participación en las grandes decisiones ambientales de las mujeres, se adecue progresivamente a la idealidad del principio de responsabilidad.

Desde estas experiencias y modos de interpretar el problema ambiental se intenta ofrecer los rasgos básicos de una propuesta de ética aplicada ecológica. Con ese fin se han mostrado una serie de supuestos que conforman las coordenadas del marco de aplicación de una ética ecológica discursiva que ha incorporado la perspectiva de género para poder dar una respuesta “con justeza” a la actual crisis ecológica. Los supuestos planteados constituyen un conjunto de razones que dotan de suficiente identidad a la propuesta de ética ecológica para que pueda constituir por sí misma un pensamiento crítico frente a otras actividades y conocimientos del ser humano con repercusión ambiental. Y se propone, en mi opinión, como un marco de ética ecológica que aporta la orientación necesaria para el logro adecuado de los objetivos universalizables que caracterizan a esta ética aplicada.

La tesis es que si la ética ecológica quiere responder con justeza a la actual situación ambiental, al menos, debe considerar una serie de supuestos que conforman el marco de aplicación. La teoría de los tres niveles aportada por la nueva ética del discurso permite dividir el conjunto de supuestos en tres pasos diferenciados que van desde el más formal de justificación del principio de responsabilidad ecológica, al más concreto de la aplicación del principio en casos concretos, pasando por uno intermedio que permite, en forma de supuestos, acercar lo ideal a la situación real del diálogo. El fundamento de la teoría de los tres niveles es la idea de que los criterios normativos abstractos no mueven a la acción, pero tampoco se pueden plantear propuestas concretas de acción y decisión, porque lo concreto queda en manos de los afectados.

En el nivel de fundamentación, se proponen tres supuestos que hay que interpretar como tres coordenadas que dan sentido al principio de responsabilidad ecológica propuesto previamente. La idea básicamente apunta que, para poder aplicar correctamente este principio, es necesario partir de una concepción amplia de ser



humano, de una razón práctica no patriarcal y de incorporar junto a la estrategia de supervivencia, la estrategia de emancipación de toda la humanidad. El marco de estas consideraciones sigue siendo el de la ética del discurso, pero que se ha enriquecido con una razón experiencial sobre el medio ambiente desde la perspectiva de género. Los tres supuestos obligan a justificar el principio de responsabilidad desde una consideración amplia de ser humano y razón práctica que tome en consideración la totalidad de la humanidad, también la de las mujeres, con sus preocupaciones, sus valores, sus intereses, etc.; y para ello es necesario, en contextos de aplicación, cerciorarse si realmente están incluidos todos los intereses, todas las exigencias de todos los seres humanos y de todas las culturas y sociedades y de todas las generaciones. No se trata de sustituir los valores “femeninos” por los valores masculinos dominantes, sino de no olvidarse que cuando nos preguntemos si la decisión que se está tomando con repercusión ambiental es justa o no, si también lo es para todas y todos, porque además de ser correcta para una estrategia de la supervivencia humana lo tiene que ser para la emancipación y la igualdad de todos, incluidas ahora en el todos a las mujeres.

En el nivel de adecuación se contemplan otros tres supuestos, tres contenidos que, en mi opinión, son indispensables para poder aplicar el principio de responsabilidad. Es un nivel intermedio entre la formalidad del principio y la concreción de la realidad. Por eso, es el momento de hablar e incluir virtudes, valores, sentimientos y determinados contenidos de vida buena. La propuesta es tomar en consideración tres contenidos: compasión, respeto y cuidado, porque se trata de virtudes y valores indispensables para garantizar la responsabilidad humana hacia el medio ambiente en general y hacia los animales no humanos en particular. El criterio de responsabilidad obliga, pero si no se incorporan estos tres ingredientes es difícil tomar en consideración, desde el antropocentrismo del que parte esta propuesta, a los animales y a otros seres naturales. La compasión es necesaria para impedir conductas como, por ejemplo, de maltrato hacia los animales, el respeto es necesario para orientar nuestras decisiones que afectan a seres no vivos y, en general, el cuidado se ha mostrado como elemento clave porque exige razonar de un modo contextual, tomando en consideración los detalles, las relaciones y la preocupación por los otros seres no humanos. No se puede caer en la tentación de considerar estos rasgos sólo de las mujeres, sino que se trata de unas

virtudes, capacidades y valores que son de *todos* los seres humanos, aunque tradicionalmente se hayan asociado a ellas.

Y, finalmente, en el nivel de resolución se proponen una serie de medidas concretas que es necesario abordar si queremos que las decisiones y las actuaciones con repercusión en el medio ambiente sean correctas. No es un ámbito sólo de reflexión ética, más bien se trata de cuestiones interdisciplinares. Una ética ecológica que ha incorporado la cuestión de género exige diseñar una serie de políticas activas y participativas encaminadas a superar la separación público-privado. Una cuestión que es necesario plantear porque la oposición entre ambos ámbitos no permite ver *todos* los intereses ambientales en juego. Es decir, cabe el riesgo que el procedimiento universalista que se propone para una ética ecológica, primero, no sea realmente universalista y, segundo, porque si no se diseñan ese tipo de medidas políticas emancipatorias concretas, es posible que no se supere la dominación de la naturaleza cuya lógica, según han mostrado las ecofeministas, es del mismo tipo que la ejercida contra las mujeres. Si bien estas medidas encaminadas a empoderar a las mujeres se tienen que tomar en todos los ámbitos, en este trabajo, sólo se podrá mostrar las referidas al ámbito educativo.

Con los supuestos diferenciados en tres niveles no se ha tratado de presentar y de defender una teoría omnicomprendiva y totalmente construida, sino sólo de aportar razones en forma de supuestos que sirvan como orientación de la práctica, pues nos hallamos en el terreno de la ética aplicada y como afirma Aristóteles, no reflexionamos sobre las cuestiones éticas sólo por curiosidad teórica, sino principalmente para poder actuar en consecuencia. Ahora bien, para que este criterio sea efectivo, la propuesta insiste en que funcione a modo de red. Porque, como los nudos de una malla, no hay supuestos más importantes que otros, sólo diferentes niveles de consideración. Principalmente debido a que estos supuestos teóricos no son los únicos, pero sí los más importantes, no están cerrados, sino abiertos a lo que en el futuro se pueda considerar por medio ambiente sano, vida digna o calidad de vida.

Dentro del nivel de resolución, se ha intentado mostrar la fecundidad de la propuesta de ética aplicada ecológica en un ámbito concreto. Esta tarea se realiza en el ámbito educativo por dos razones. En primer lugar, porque se considera que desde el mundo educativo se pueden generar medidas para poder llevar a la realidad el principio

formal de responsabilidad ecológica. Medidas que sirven para empoderar a las personas a hacerse cargo de su entorno natural y a iniciar respuestas responsables. Pero, en segundo lugar, porque una ética ecológica con pretensión universalista tiene que dar cuenta del problema motivacional. Es decir, después de explicitar que lograr un medio ambiente sano es una cuestión de justicia, es necesario plantear cómo lograr que se inicien actuaciones para acercar lo real a lo ideal.

La respuesta se ha buscado en la educación y más concretamente en *educar a ser sostenibles*. Pues si la ética tiene como fin forjar el carácter de los seres humanos para que pueda adecuarse a las exigencias de lo que la sociedad considera justo y correcto, la ética ecológica plantea a la educación la necesidad de *forjar un carácter sostenible*. Las conclusiones en la búsqueda del problema de la resolución y de la motivación de la propuesta de ética ecológica en el ámbito educativo son las siguientes:

Respecto al problema de la aplicación, se descubre que la educación es una de las claves principales para lograr una respuesta responsable a la crisis ecológica, pero se trata de una tarea de todos, no sólo de los profesionales de la enseñanza. Como cualquier otra institución, la educativa, es también responsable, es decir, debe ofrecer una respuesta a su entorno natural y social, enseñando a construir respuestas que se acerquen al horizonte de lo que se ha considerado ambiental y moralmente justo. Ahora bien, educar para la sostenibilidad no es sólo educar en la responsabilidad por nuestras acciones ambientales, sino también en la responsabilidad por nuestras razones. Para ello es necesario ofrecer herramientas para criticar lo fáctico, para iniciar opciones alternativas y para responsabilizarse de las opciones que se toman.

Pero también hay que ocuparse de crear condiciones materiales que aumenten las oportunidades, que desarrollen y potencien las competencias comunicativas y que doten a los individuos de estrategias y habilidades en el plano cognoscitivo y en el emocional. Porque si educar es construir de un modo consciente la identidad de una persona, la incorporación de la perspectiva de género obliga a reflexionar sobre el concepto de persona en su integridad, incluyendo a todos y a todas, a todas sus capacidades y sus intereses, a los diferentes modos de hacer, de ser y de pensar, al mundo afectivo y cognoscitivo, a los valores masculinos y femeninos, a la justicia y a la responsabilidad, a los valores occidentales y no occidentales, etc. Pues bien, si se quiere

que sea una educación completa, será necesario hacer referencia a todas las dimensiones del ser humano.

Para lograr estos objetivos, se considera que la ética del discurso es fundamental como teoría porque proporciona las claves para reconstruir el discurso pedagógico y la práctica diaria de la educación desde el marco que se ha propuesto de ética ecológica: desarrollo de capacidades comunicativas o dialógicas y de la participación de la ciudadanía. Es posible desde esta propuesta de ética ecológica porque se trata de una ética con pretensión universalista, crítica e ideal. Y con estas coordenadas se puede revisar la teoría y la práctica educativa que puede ocuparse de los dos intereses comunes de los seres humanos: la supervivencia y la emancipación, que deben ser los dos grandes retos del discurso pedagógico, porque lo son de la humanidad.

Y, por último, las conclusiones con respecto al problema motivacional insisten en que la motivación moral no puede reducirse a lo racional que es señalar un medio sano como un interés común y universalizable. Por eso encuentra en los supuestos planteados en el marco de aplicación de la ética aplicada ecológica las claves para generar acciones responsables. La educación es un factor clave porque es el medio de crear y de difundir conciencia ambiental y en este sentido constituye el soporte cognoscitivo necesario para generar acciones responsables.

Desde este convencimiento, se plantea la tesis de *educar a ser sostenibles*. Si educar es una tarea humanizadora, hoy humanizar exige también considerar nuestra responsabilidad por el medio ambiente. Donde ser sostenible no consiste en un bien a alcanzar, ni un valor a perseguir, sino que es la condición del bien elegir bienes, la disposición a elegir entre prácticas y acciones responsables con el medio ambiente. Para ello, se requiere, al menos, desarrollar una actitud de *respeto*, fomentar una disposición de *cuidado* y generar *compasión* por los seres humanos y no humanos. Estas disposiciones, a mi juicio, pueden forjar un carácter sostenible, y que lo que se adquiriera se convierta en algo querido por la voluntad.

En definitiva, si educar a ser personas es humanizar en el sentido más completo de la palabra, hoy es necesario educar a ser sostenibles o educar a forjarse un carácter sostenible lo que implica, al menos, dos cuestiones. La primera es que es necesario enseñar una serie de disposiciones referidas al campo de las acciones ambientalmente correctas. Y, la segunda, es necesario enseñar una serie de disposiciones referidas al

campo de la sensibilidad. Es decir, educar para una sensibilidad activa que descubra en la complejidad del mundo social y natural, determinados rasgos, reflexiones o comportamientos como esenciales para tomar después decisiones y para motivar las actuaciones ambientalmente respetuosas.

Con este doble propósito se presenta una herramienta didáctica que se ha llamado *trabajo con redes*, ésta constituye el resultado de la experiencia de educar en valores sostenibles con alumnado de secundaria y bachillerato. La utilización de esta herramienta permite una educación en valores ambientales en sentido amplio, porque la idea no consiste en hablar de valores, sino de hablar con valores. Se utiliza la metáfora de la red porque se insiste en la necesidad de establecer relaciones: porque, en primer lugar, en el tema de valores ambientales no cabe la jerarquía; en segundo lugar, porque las redes están formadas por “nudos” que en este caso representan los diferentes valores ambientales; y, en tercer lugar, porque su función es la de “atrapar” o entender la realidad humana y el mundo global para lograr mayores áreas de vida buena y justa. El marco sigue siendo el de la ética del discurso porque el trabajo con redes en el aula está hecho de diálogo, de comunicación interactiva entendida en el sentido de la ética discursiva con la apertura experiencial de la nueva ética del discurso.

En definitiva, es necesario y posible ofrecer desde la ética una respuesta al problema ambiental de nuestros días. Una respuesta de ética ecológica que no es sólo formal, sino que puede aplicarse en diferentes niveles y en diferentes ámbitos de la realidad humana y además generar fuerza motivadora para iniciar acciones sostenibles. Se ha pretendido mostrar en esta tesis doctoral que una respuesta así es posible dentro del marco de la ética del discurso, aunque incorporando otros enfoques e incluyendo otras aportaciones porque se trata de una ética aplicada, es decir, de una ética que tiene que abrirse a la razón experiencial y al diálogo de otras tradiciones y teorías. Cómo ética aplicada ha intentado perfilar las coordenadas de un marco de aplicación, la decisión última la tienen todos los afectados en las decisiones ambientales, es decir, toda la humanidad presente y futura.

**BIBLIOGRAFÍA**

- ACOT, P., *Historia de la ecología*, Taurus, Madrid, 1990.
- ADAMS, C., *The sexual politic of meat: A feminist vegetarian critical theory*, Continuum, New York, 1990.
- ADAMS, C., “Ecofeminism and the eating of animals”, *Hypatia*, 1991 (1), pp. 125-145.
- ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1990.
- AGRA ROMERO, M. J. (comp.), *Ecología y feminismo*, Comares, Granada, 1998.
- AGRA ROMERO, M. J. “Justicia y género: la agenda del feminismo global” en C. ORTEGA y M. J. GUERRA (coords), *Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable?*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2002, pp. 97-127.
- ÁGUILA, E. (coord.), *Convivencia escolar y convivencia democrática*, Octaedro OEI, Barcelona, 2004.
- AGUILERA KLINK, F., *Economía y medio ambiente: un estado de la cuestión*, Fundación Argentaria, Madrid, 1998.
- AGUILERA, F. / V. ALCÁNTARA, *De la economía ambiental a la economía ecológica*, Barcelona, Icaria-Fuhem, 1994.
- AIKEN, W., “Human rights in a Ecological Era” en *Environmental Values* 1, 1992, 191-203.
- ALEXY, R., *Teoría de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.
- ALLEN, P. G., “The woman I love is a planet, the planet I love is a tree” en I. DIAMOND / G. FERNAN (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, pp. 52-54.
- ALMOND, B. / D. HILL (eds.), *Applied philosophy morals and metaphysics in contemporary debate*, Routledge, London, 1991.
- AMENGUAL COLL, A., *La solidaritat segons Jürgen Habermas*, Lliçó inaugural del curs 1991-92, Universitat de les Illes Balears, Palma, 1991.
- AMORÓS, C. (ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000.
- AMORÓS, C., “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas”, *Arbor*, noviembre-diciembre, 1987, pp. 113-127.
- AMORÓS, C., *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal*, Anthropos, Madrid, 1985.

- AMORÓS, C., “Feminismo y ética”, *Isegoría, Revista de Filosofía moral y política*, CSIC, Madrid, n. 6, 1992 (número monográfico dedicado a Ética y Feminismo).
- AMORÓS, C., *Diez palabras clave sobre mujer*, Verbo divino, Estella, 1995.
- AMORÓS, C., “Ética y feminismo” en O. GUARIGLIA (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 145-170.
- AMORÓS, C., *Tiempos de feminismos*, Madrid, Cátedra, 1998.
- ANDERSON, T. L. D. / R. LEAL, *Ecología de Mercado*, Unión Editorial, Madrid, 1993.
- AÑÓN ROIG, M. J., “El sentido de las necesidades en la obra de A. Heller”, *Sistema*, 96, 1990, pp. 103-137.
- AÑÓN ROIG, M. J., “Fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas” en J. BALLESTEROS, *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 100-115.
- AÑÓN ROIG, M. J., “Necesidades básicas y relativismo moral”, *Doxa* 7, 35-54, 1990.
- ANTUNES, C. et altres, *Per una alternativa verda a Europa*, Universidad de Valencia, 1990.
- APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid 1985.
- APEL, K. O., “¿Límites de la ética discursiva?” en A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 233-262.
- APEL, K.O., *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986.
- APEL K. O. et altres, *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- APEL K. O., “La situación del hombre como problema ético” en K. O. APEL et altres *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 23-45.
- APEL, K. O., “¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral postconvencional desde la perspectiva específica alemana” en K. O. APEL / A. CORTINA / J. DE ZAN/ D. MICHELINI (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp.70-117.
- APEL, K. O., *Hacia una macroética de la humanidad*, UNAM, México, 1992.
- APEL, K. O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1995.
- APEL, K. O., “El “proyecto filosófico para la paz perpetua” de Kant como quasi-pronóstico de la filosofía de la historia a partir del deber moral. Intento de reconstrucción crítico-metodológica de la concepción kantiana desde el punto de vista de la ética de la responsabilidad pragmático-transcendental” en V. MARTÍNEZ GUZMÁN (ed.), *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Nau Llibres, Valencia, 1997, pp. 33.

- APEL, K. O., “Ética del discurso” en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997, pp. 461-468.
- APEL, K. O., *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*, Eumo, Universitat de Girona, Girona, 1999.
- APEL, K. O., “Autopercepción intelectual de un proceso histórico” en K. O. APEL, *Una ética del discurso o dialógica*, Anthropos, n. 183, 1999, pp. 12-19.
- APEL, K. O., “Problemes d’aplicació de l’ètica del discurs: Com fer front a les limitacions funcionals dels subsistemes socials de la política, el dret i l’economia?” en K. O. APEL, *Filosofía primera, avui i ètica del discurs*, Eumo, Universitat de Girona, Girona, 1999, pp. 157-184
- APEL, K. O., “Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva” en A. CORTINA / D. GARCÍA-MARZÁ (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 191-218.
- ARANGUREN, J. L. L., *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, 1968.
- ARANGUREN, J. L. L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1981.
- ARANGUREN, J. L. L., “Ética comunicativa y democracia” en K. O. APEL / A. CORTINA / DE J. ZAN / D. MICHELINI (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 209-218.
- ARAUJO, J., *XXI: El siglo de la ecología*, Espasa, Madrid, 1996.
- ARENDT, H., *¿Qué es política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
- ARGAWAL, B., “El género y el debate medioambiental: lecciones desde la India” en M. X. AGRA (comp.), *Ecología y feminismo*, Comares, Granada, 1998, pp. 179-226.
- ARISTÓTELES, *Política*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.
- ARMSTRONG, S. / R. BOTZLER, *Environmental ethics. Divergence and convergence*, McGray-Hill, 1993.
- ARNOT, M. / K. WEILWE (eds.), *Feminism and social justice in education international perspectives*, Falmer Press, London, 1993.
- ASCOT, P., *Historia de la ecología*, Taurus, Madrid, 1990.
- ATTFIELD, R., “Sylan, Fox and Deep Ecology: A View from the Continental Shelf”, *Environmental Values*, 2, 1993, pp. 21-32.
- ATTFIELD, R., *Environmental Philosophy*, Avebury, Aldershot, 1994.



- ATTFIELD, R. / A. BELSEY (eds.), *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1994.
- ATTFIELD, R., “El ámbito de la moralidad” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp.71-88.
- ATTFIELD, R., *The Ethics of the Global Environment*, Edimburgh University Press, 1999.
- AUBERT, A. / E DUQUE / M. FISAS / R. VALLS, *Dialogar y transformar. Pedagogía crítica del siglo XXI*, Graó, Barcelona, 2004.
- AYRES, R. V. / J. C. BERGH / J. M. GOUDY, “Strong versus Weak Sustainability: Economist, Natural Sciences and “Consilience”, *Environmental Ethics*, vol. 23, n. 2, 2001, pp. 155-168.
- BAIER, A., “For the sake of future generations” en T. REAGAN, *Earthbound. New Introductory essays in environmental ethics*, Random House, United States, 1984, pp. 214-246.
- BAIER, A., “Theory and Reflective Practices” en D. ROSENTHAL / F. SHEHADI (comps.), *Applied Ethics and Ethical Theory*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1988, pp. 25-49.
- BAIER, K., “Hacia una definición de ‘calidad de vida’” en R. CLARKE / P. C. LIST (eds.), *Crecimiento económico y calidad de vida*, Troquel, Buenos Aires, 1977, pp. 85-114.
- BALL, T. / R. DAGGER, *Political ideologies and the Democratic Ideal*, Nueva York / Londres, Harper Collins, 1991.
- BALLESTEROS, J., *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1992.
- BALLESTEROS, J. / J. PÉREZ ADÁN (ed.), *Sociedad y medio ambiente*, Trotta, Madrid, 1997.
- BARNES, B., *Sobre ciencia*, Labor, Barcelona, 1987.
- BARTOLOMMEI, S., *Etica e Ambiente*, Guerini e Associati, Milano, 1990.
- BAYERTZ, K., “La moral como construcción. Una autorreflexión sobre la ética aplicada” en A. CORTINA / D. GARCÍA-MARZÁ (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 47- 69.
- BAYERTZ, K., *Praktische Philosophie*, Rowolt, Hamburg, 1991.
- BEAUVOIR, S. de, *El segundo sexo*, 2 vols., Cátedra, Madrid, 1998.
- BECK, U., “Risk society and the provident state” en S. LASH / B. SZERSZYNSKI / B. WYNNE, *Risk, environment and modernity. Towards a new ecology*, Sage, London, 1996, pp. 27-43.
- BECK, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998.

- BECK, U., *Políticas ecológicas en la edad del riesgo. Antídotos. La irresponsabilidad organizada*, El Roure, Barcelona, 1998.
- BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977.
- BELLO REGUERA, G., *El retorno de Ulises. (Sobre competencia ética y supervivencia)*, Universidad de la Laguna, Tenerife, 1988.
- BELLVER, V., *Ecología: de las razones a los derechos*, Ecorama, Granada, 1994.
- BENHABIB, S. / D. CORNELL (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.
- BENHABIB, S., “Una revisión del debate sobre las mujeres”, *Isegoría, Revista de Filosofía moral y política*, Madrid, CSIC, n. 6, 1992 (número monográfico dedicado a Ética y Feminismo), pp. 37-63.
- BENHABIB, S., *Diversitat cultural, igualtat democràtica. La participació política en l'era de la globalització*, Tàndem, Valencia, 2000.
- BERGER, P., *La revolución capitalista*, Península, Barcelona, 1989.
- BERTOMEU, M. J., “Problemas éticos del medio ambiente” en O. GUARIGLIA (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, CSIC, 1996, pp. 223-240.
- BIEHL, J., “What es Social Ecofeminism”, *Green Perspectives*, 11, october, 1988, pp. 1-8.
- BIEHL, J., *Rethinking Ecofeminist Politics*, South End Press, Boston, 1991.
- BIEHL, J., “Problems in Ecofeminism”, *Society and Nature*, vol. 2, n. 1, 2001, pp. 52-71.
- BILBENY, N., *Humana dignidad. Un estudio sobre valores en una época en que siguen tan escasos*, Tecnos, Madrid, 1990.
- BIRULÉS, F. (ed.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Palmiela, Pamplona, 1992.
- BLACKSTONE, W. T., “Ethics and ecology” en W. T. BLACKSTONE (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens, 1974, pp. 16-42.
- BLANCO FERNÁNDEZ, D. / J. A. PÉREZ TAPIAS / L. SÁEZ RUEDA (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K. O. APEL*, Trotta, Madrid, 1994.
- BLEIER, R., *Feminist Approaches to Science*, Teachers College Press, Athene, 1991.
- BOBBIO, N., “Presente y futuro de los derechos del hombre” en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 129-155.
- BOBBIO, N., “Sobre el fundamento de los derechos del hombre” en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 117-128.
- BOBBIO, N., *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Taurus, Madrid, 1995.
- BOFF, L., *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1996.

- BONAL, X. / A. TOMÉ, *Construir la escuela coeducativa, la sensibilización del profesorado*. Institut de Ciències de l'Educació, Bellaterra, Barcelona, 1997.
- BONAL, X., *Las actitudes del profesorado ante la coeducación. Propuestas de intervención*, Graó, Barcelona, 1997.
- BOOKCHIN, M., *The Ecology of Freedom The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, Cheshire Books, 1982.
- BOOKCHIN, M., *Por una sociedad ecológica*, Gustavo Gili, Barcelona, 1984.
- BOOKCHIN, M., "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", *Environmental Ethics*, vol. 13, n. 3, 1990, pp. 253-274.
- BOOTH, A. L. / H. M. JACOBS, "Ties that Bind: Native American Beliefs as a Foundation for Environmental Consciousness" en S. ARMSTRONG / R. BOTZLER, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGraw-Hill, 1993, pp. 519-526.
- BOTKIN, D., *Armonías discordantes, una ecología para el siglo XXI*, Acento, Madrid, 1990, 1993.
- BOWIE, N. E. / R. E. FREEMAN, *Ethics and Agency Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1992.
- BOWLES, S. / D. M. GORDON / T. E. WEISSKOPE, *La economía del despilfarro: una economía democrática para el año 2000*, Alianza, Madrid, 1992.
- BRAIDOTTI, R. (et al.), *Women, the environment and sustainable development towards a theoretical synthesis*, London, Zed Books, 1994.
- BRAYBROOKE, D., *Meeting Needs*, Princeton, 1987.
- BRIGGS, R., "Wild Thoughts: A Deconstructive Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, vol. 23, n. 2, 2001, pp. 115-134.
- BRONCANO, F., "Los viejos cacharros nunca mueren. Un argumento ético en favor de la conservación del medio ambiente artificial" en J.M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 179-189.
- BROWN, L. / S. POSTEL / C. FLAVIN, "Del crecimiento al desarrollo sostenible" en R. GOODLAND / H. DALY / S. EL SERAFY / B. VON DROSTE (ed.), *Medio ambiente y desarrollo sostenible*, Trotta, 1997, pp. 115-122.
- BROWN, R., "Richting Ecofeminist Ethics: The Scope and use of Moral entitlement", *Environmental Ethics*, vol. 26, n. 3, 2004, pp. 247-265.
- BUBECK, D. E., *Care, gender and justice*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- BUCHANAN, J. M., *Ética y progreso económico*, Ariel, Barcelona, 1996.

- BUNGE, M., "Treatise on Basic Philosophy" en *Ethics: The Good and the Right*, vol. 8, Reidel Publishing Co., Dordrecht, 1989.
- BURKE, T. / J. HILL, *Ethics. Environment and the Company*, Institute of Business Ethics, London, 1990.
- BUTTEL, F. H. / C. HUMPHREY, *Environment, Energy and Society*, Wadsworth, 1982.
- CABEDO, S., "Aportaciones a la filosofía del diálogo", *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, Universitat Jaume I, n. 1, 1997, pp. 11-22.
- CABEDO, S., "Razón, sentimiento en la cultura europea: aportaciones de J. J. Rousseau" en D. GARCÍA-MARZÁ / V. MARTÍNEZ GUZMÁN (eds.), *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993, pp. 73-83.
- CABEDO, S., "Hacia la sociedad intercultural: cultura para la tolerancia" en J. B. LLINARES / N. SÁNCHEZ, *Filosofía de la cultura*, Universidad de Valencia, 2001.
- CABEDO, S., "Religión y autonomía: La importancia del respeto", *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, Universitat Jaume I, n. 4, 2004, pp. 29-47.
- CAFARO, P., "Thoreau, Leopold and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethics", *Environmental Ethics*, vol. 23, n. 1, 2001, pp. 3-17.
- CAIRNCROSS, F., *Las cuentas de la Tierra. Economía verde y rentabilidad medioambiental*, Acento, Madrid, 1993.
- CAIRNCROSS, F., *Ecología S. A.*, Ecoespaña, Madrid, 1996.
- CALDWELL, L. K., *Ciencia y política medioambiental*, McGraw-Hill, Madrid, 1993.
- CALLICOTT, J. B., *Companion to a Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays*, University of Wisconsin Press, Madison, 1987.
- CALLICOTT, J. B., *In defense of the Land Ethics. Essays in environmental philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1989.
- CALLICOTT, J. B., "Animal liberation: A Triangular Affair" en R. ELLIOT (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995, pp. 29-59.
- CALLICOTT, J. B. / F. DA ROCHA, *Earth summit ethics. Toward a reconstructive postmodern philosophy of environmental education*, New York Press, 1996.
- CAMPILLO, N., "El feminismo como crítica filosófica", *Isegoría*, n. 9, abril, 1994, pp. 164-180.
- CAMPILLO, N., *El feminisme com a crítica*. Tándem, Valencia, 1997.
- CAMPS, V., *Ética, retórica, política*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- CAMPS, V., "El descubrimiento de los derechos humanos" en G. PECES-BARBA (coord.), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, pp. 111-117.
- CAMPS, V. / S. GINER, *El interés común*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

- CAMPS, V., *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona, 1996.
- CAMPS, V., *El siglo de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1998.
- CAMPS, V., *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993.
- CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Austral, Madrid, 1993.
- CAÑAL, P. / E. GARCÍA / R. PORLAN, *Ecología y escuela*, Cuadernos de Pedagogía, Laia, Barcelona, 1981.
- CAPRA, F., *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, Nueva York, Simon / Schuster, 1982.
- CARE, N. S., “Future Generations, Public Policy, and Motivation Problem”, *Environmental Ethics*, vol. 4, n. 3, 1982, pp. 195-213.
- CARPENTER, S., “¿Cuándo son sostenibles las tecnologías?”, *Actas de la VII Biennial of Society for Philosophy and Technology: Technology and Ecology*. Organizado por Instituto de Investigaciones sobre Ciencia y tecnología, Peñíscola, 21-23 de Mayo de 1993.
- CARRASCO, C., “La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?”, *mientras tanto*, 82, 2001, pp. 43-70.
- CARRUTHERS, P., *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- CARSON, R., *La primavera silenciosa*, Barcelona, Caralt, 1964.
- CASQUETTE, J. “Ecologismo” en J. M. MARDONES (dir.), *10 palabras clave sobre Movimientos Sociales*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1996, pp.107-138.
- CASTELLS, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996.
- CAVALIERI, P. / P. SINGER, *El proyecto “Gran Simio”*, Trotta, Madrid, 1998.
- CHALMERS, A. F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, Madrid, 1982.
- CHENEY, J., “Ecofeminism and deep ecology”, *Environmental Ethics*, vol. 9, n. 2, 1987, pp. 115-145.
- CHENEY, J., “Postmodern environmental ethics: Ethics as bioregional narrative”, *Environmental Ethics*, vol. 11, n. 2, 1989, pp. 117-134.
- CHENEY, J., “The neo-stoicism of radical environmentalism”, *Environmental Ethics*, vol. 11, n. 4, 1989, pp. 293-326.
- CHRISTOFF, P., “Ecological citizens and ecologically guided democracy” en B. DOHERTY / M. GEUS, *Democracy / Green Political Thought. Sustainability, Rights and Citizenship*, Routledge, London, 1996, pp. 151-169.
- CODINACHS, P., *Ecología y ética mundial*, Saurí, Barcelona, 1996.

- COHEN, J. / A. TOURAINE / A. MELUCCI / J. C. JENKINS, *Teoría de los movimientos sociales*, Flacso, San José de Costa Rica, 1988.
- COHN, P., “Kant y el problema de los derechos de los animales” en E. GUIBAN, *Esplendor y miseria en la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 197-213.
- COMMONER, B., *Ciencia y supervivencia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1972.
- COMMONER, B., *El círculo que se cierra*, Plaza y Janés, Barcelona, 1973 .
- COMMONER, B., *La escasez de la energía*, Plaza y Janés, Barcelona, 1977.
- COMMONER, B., *En paz con el planeta*, Crítica, Barcelona, 1992.
- COMMONER, B., *Energías alternativss*, Gedisa, Barcelona, 1980.
- COMTE, A., *El catecismo positivista*, Editora Nacional, Madrid, 1982.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- CONILL, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- CONILL, J., “Ética del capitalismo”, *Claves de razón práctica*, n. 30, marzo, 1993.
- CONILL, J., “Ética económica”, *Diálogo filosófico*, n. 26, 1993.
- CONILL, J., “Sociedad de mercado: economía y ética” en D. GARCÍA-MARZÁ / V. MARTÍNEZ GUZMÁN (eds.), *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993, pp. 101-108.
- CONILL, J., “Marco ético-económico de la empresa moderna” en A. CORTINA / J. CONILL / A. DOMINGO / D. GARCÍA-MARZÁ, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 51-74.
- CONILL, J., “De Adam Smith al <imperialismo económico>”, *Claves de razón práctica*, n. 66, Marzo 1996
- CONILL, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.
- CONILL, J., “Ilustración” en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997, pp. 668-672.
- CONILL, J., “Tras la hermenéutica trascendental” en K. O. APEL. *Una ética del discurso o dialógica*, Anthropos, n. 183, 1999, pp. 51-55.
- CONILL, J., “Ciudadanía económica en la jungla global”, A. CORTINA / J. CONILL (eds.), *Educación en la ciudadanía*, Institución Alfonso El Magnánimo, Valencia, 2001.
- CONILL, J., “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas” en A. CORTINA / D. GARCÍA-MARZÁ (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 121-142.

- CONILL, J., *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Tecnos, Madrid, 2004.
- COOPER, D. E. / J. A. PALMER, *The environment in question. Ethics and global issues*, Routledge, Londo, 1992.
- COOPER, D. E. / J. A. PALMER, *Just environments intergenerational, international and interspecies issues*, London New York Routledge, 1995.
- COROMINES, J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1976.
- CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- CORTINA, A., “La moral como forma deficiente del derecho”, *Doxa*, 5, 1988, pp. 69-85.
- CORTINA, A., “Pragmática formal y derechos humanos” en G. PECES-BARBA (coord.), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, pp. 125-134.
- CORTINA, A., “Más allá del colectivismo y del individualismo”, *Sistema*, n. 96, 1990, pp. 3-17.
- CORTINA, A., “Ecologismo y derechos de los pueblos”, *Claves de Razón práctica*, 8, 1990, pp. 28-36.
- CORTINA, A., *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992.
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- CORTINA, A., *Ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994.
- CORTINA, A., “La democracia como razón de ser de Europa” en D. GARCÍA-MARZÁ / V. MARTÍNEZ GUZMÁN (eds.), *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993, pp. 19-27.
- CORTINA, A. (dir.), *10 Palabras claves en ética*, Verbo Divino, Navarra, 1994.
- CORTINA, A. / J. CONILL / A. DOMINGO / D. GARCÍA-MARZÁ, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994.
- CORTINA, A., “Del Estado de bienestar al Estado de justicia”, *Claves de Razón práctica*, 41, 1994, pp. 12-20.
- CORTINA, A., *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995.
- CORTINA, A., *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Madrid, 1996.
- CORTINA, A. / J. ESCÁMEZ / E. PÉREZ-DELGADO, *Un mundo de valores*, Generalitat Valenciana, 1996.
- CORTINA, A., “El estatuto de la ética aplicada y democracia radical”, *Isegoría*, n. 13, Madrid, abril, 1996.
- CORTINA, A. / E. MARTINEZ, *Ética*, Akal, Madrid, 1996.

- CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997.
- CORTINA, A., “El potencial ético de la sociedad civil”, *Debats*, n. 6, 1997, pp. 17-24.
- CORTINA, A., “Fundamentación de la ética” en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997, pp. 445-453.
- CORTINA, A., *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998.
- CORTINA, A. (dir.), *10 Palabras claves en filosofía política*, Verbo Divino, Navarra, 1998.
- CORTINA, A., “Sociedad civil” en A. CORTINA (dir.), *10 Palabras claves en filosofía política*, Verbo Divino, Navarra, 1998, pp. 353-388.
- CORTINA, A., “Derechos humanos y discurso político” en G. GONZÁLEZ R. AIZ (coord.); *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 36-55.
- CORTINA, A., “K.-O. Apel sobre el tópico “filosofía, ¿para qué?” en *Anthropos. K. O. APEL. Una ética del discurso o dialógica*, n. 183, 1999, pp. 40-44.
- CORTINA, A., *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001.
- CORTINA, A. / J. CONILL (eds.), *Educación en la ciudadanía*, Institución Alfonso El Magnánimo, Valencia, 2001.
- CORTINA, A., *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002.
- CORTINA, A. / D. GARCÍA-MARZÁ (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003.
- CORTINA, A., “El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional” en A. CORTINA / D. GARCÍA-MARZÁ (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 13-44.
- CUELLO, C. / P. T. DURBIN. “El desarrollo sostenible y las filosofías de la tecnología” en *Actas de la VII BIENNIAL OF SOCIETY FOR PHILOSOPHY AND TECHNOLOGY: TECHNOLOGY AND ECOLOGY*. Organizado por Instituto de Investigaciones sobre Ciencia y Tecnología, Peñíscola, 21-23 de mayo, 1993.
- CURTIN, D., “Hacia una ética del respeto por la naturaleza” en K. WARREN (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 127-148.
- D’EAUBONNE, F., *Le Feminisme ou La Mort*, Pierre Horay, Paris, 1974.
- D’EAUBONNE, F., “La época del ecofeminismo” en M. X. AGRA (comp.), *Ecología y feminismo*, Comares, Granada, 1998, pp. 23-51.
- DALTON, R. J. / M. KUECHLER (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1992.



- DALTON, R. J. / M. KUECHLER / W. BÜRGIN, “El reto de los nuevos movimientos” en R. J. DALTON / M. KUECHLER (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1992.
- DALY, H. E. (comp.), *Economía, ecología y ética*, F.C.E., Méjico, 1989.
- DALY H. E. / J. B. COBB , *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y el futuro sostenible*, F.C.E., Méjico, 1993.
- DALY, M., *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston, 1978.
- DE GOUGES, O., “Los derechos de la mujeres” en A. PULEO (ed.), *La Ilustración olvidada*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- DE SEBASTIAN, L., *La solidaridad*, Ariel, Barcelona, 1996.
- DE SHALIT, A., “Is liberalism environment-friendly” en R. S. GOTTLIEB (ed.), *The Ecological Community*, Routledge, New York, 1997.
- DEEGAN, M. J. / C. W. PODESCHI, “The Ecofeminist Pragmatism of Charlotte Perkins Gilman”, *Environmental Ethics*, vol. 23, n. 1, 2001, pp. 19-36.
- DELÉAGE, J. P., *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, Icaria, Barcelona, 1993
- DEREK, W., *Green history. A reader in environmental literature*, Routledge, London New York, 1994.
- DEVAL, B. / G. SESSIONS, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, UT: Peregrine Smith, 1985.
- DI STEFANA, C., “Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía” en C. CASTELLS (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós 1996, Barcelona, pp. 53-77.
- DIAMOND, I. / G. FERNAN (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990.
- DIAMOND, I., “Ecofeminism Politics. The Promise of Common Ground” en C. KRAMARAE / D. SPENDER, *The Knowledge Explosion*, Harvester, New York, 1993, pp. 371-378.
- DOBSON, A. *Pensamiento político verde. Una nueva ideología verde para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1997.
- DOBSON, A., *Antología de pensamiento verde*, Trotta, Madrid, 1999.
- DOBSON, A., *Fairness and futurity essays on environmental sustainability and social justice* Oxford, Oxford University Press, 1999.
- DOHERTY, B. / GEUS, M. de, *Democracy / Green Political Thought. Sustainability, rights and citizenship*, Routledge, London, 1996.

- DOMÈNECH, A., “Ética y economía de bienestar: una panorámica” en O. GUARIGLIA (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, CSIC, 1996, pp. 191-222.
- DOMÈNECH, A., *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Crítica, Barcelona, 1989.
- DOMINGO, A., *Ecología y solidaridad*, Sal Terrae, Santander, 1991.
- DOMINGO, A., “Educación medioambiental”, *La educación en valores*, UIMP, Valencia, 1996.
- DOMINGO, A., “Austeridad sin fronteras: de la “ecología pajarera” a la “ecología social””, *Misión Joven*, 224, 1995.
- DOMINGO, A., *Responsabilidad bajo palabra. Desafíos éticos para una democracia joven*, EDIM, 1995.
- DOWER, N. (ed.), *Ethics and Environmental Responsibility*, Avebury, Aldershot, 1991.
- DOYAL, L. / I. GOUGH, *Teoría de las necesidades humanas*, FUHEM, Madrid, 1994.
- DRYZEK, J. S., “Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere”, *Environmental Ethics*, vol. 12, 1990, pp. 195-210.
- DURÁN, P., *Los límites de los derechos*, Comares, Granada, 1996.
- DUSSEL, E., “Ética de la liberación” en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997, pp. 453-461.
- DWORKIN, R., *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1984.
- EALY, C. D., *La creatividad de la mujer*, Grupo Zeta, Barcelona, 1998.
- ECKERSLEY, R., *Environmentalism and Political Theory: Toward and Ecocentric Approach*, UCL Press, Londres, 1992.
- EGERTON, F. N., “A bibliographical Guide to the History of General Ecology and Population Ecology”, *History of Science*, 15, 1977.
- ELLIOT, R. / GARE, A., *Environmental Philosophy*, Open University Press, Buckingham, 1983.
- ELLIOT, R. (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995.
- ELLIOT, R., “Faking nature” en R. ELLIOT (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995, pp. 76-88.
- ELLIOT, R., “La ética ambiental” en P. SINGER, *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 391-403.
- ERHLICH, P., *The Population Bomb*, Ballantine, Nueva York, 1968.
- ESCÁMEZ, J. / P. ORTEGA RUÍZ, *La enseñanza de actitudes y valores*, Nau Llibres, Valencia, 1986.
- ESCÁMEZ, J. / R. GIL, *La educación en la responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 2001.

- ESPINOSA RUBIO, L., “Una revisión del ecologismo desde Spinoza” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 203-221.
- ESTEFANÍA, J., *La nueva economía*, Debate, Dominós, Madrid, 1995.
- ESTEVE MORA, F. / R. MUÑOZ DE BUSTILLO, “El impacto del ecologismo en el análisis económico” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 155-178.
- ETXEBARRÍA, X., *La ética ante la crisis ecológica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1995.
- ETXEBARRÍA, X., *Ética de la diferencia. En el marco de la Antropología Cultural*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- ETXEBARRÍA, X. (ed.), *Ética y derechos humanos en la cooperación internacional*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2002.
- FEENBERG, A., *Más allá de la supervivencia. El debate ecológico*, Tecnos, Madrid, 1982.
- FEINBERG, J., *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princenton University Press, Princenton, 1980.
- FERNÁNDEZ BUEY, F., “Programas sindicales, intereses obreros y reivindicaciones ecologistas en la lucha por un mundo habitable”, *mientras tanto* 41, Barcelona, 1990, pp. 31-56.
- FERNÁNDEZ BUEY, F., *Discursos para insumisos discretos*, Libertarias, Madrid, 1993.
- FERNÁNDEZ BUEY, F., “Paz y medio ambiente en el mundo de hoy” en VVAA, *El Magreb y una nueva cultura de paz*, Publicaciones del seminario de Investigación para la Paz del Centro Pignatelli, Zaragoza, 1993, pp. 253-273.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. / J. RIECHMANN, *Ni tribunales. Ideas para un programa ecosocialista*, Siglo XXI, Madrid, 1996.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- FERRATER MORA, J. / P. COHN, *Ética aplicada*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- FERRATER MORA, J., *Las crisis humanas*, Salvat, Navarra, 1985.
- FERRY, L., “De los animales y de los hombres”, *Claves de Razón práctica*, n. 8, 1990, pp. 20-26.
- FERRY, L., *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets Editores, Barcelona, 1994.
- FIELD, B. C., *Economía ambiental*, McGrawHill, Colombia, 1995.
- FISAS, V., *Ecología y seguridad en el Mediterráneo*, Icaria, Barcelona, 1993.

- FISCHER, D. W., "Sobre los problemas de medición de los beneficios y los costes ambientales" en F. AGUILERA / V. ALCANTARA, *De la economía ambiental a la economía ecológica*, Barcelona, Icaria-Fuhem, 1994, pp. 179-196.
- FJELLSTRÖM, R., "Equality Does not Entail Equality across Species", *Environmental Ethics*, vol. 24, n. 4, 2002, pp. 339-352.
- FLECHA ANDRÉS, J. R., "Ecología y fe cristiana" en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 223-241.
- FLOR, J. I. (coord.), *Globalización, crisis ambiental y educación*, MEC, Secretaría General Técnica, 2002.
- FOLCH, R., *Que lo hermoso sea poderoso*, Alta Fulla, Barcelona, 1990.
- FOLCH, R., *Sobre ecologismo y ecología aplicada*, Ketres, Barcelona, 1977.
- FOLCH, R., *Ambiente, emoción y ética. Actitudes ante la cultura de la sostenibilidad*, Ariel, Barcelona, 1998.
- FOX KELLER, E., *Reflexiones sobre género y ciencia*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1989.
- FOX, W., *Approaching Deep Ecology: A response to Richar Sylvan's Critique of Deep Ecology*, Universidad de Tasmania, Tasmania, 1986.
- FOX, W., "The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and its Parallels", *Environmental Ethics*, vol. 11, n. 1, 1989, pp. 5-25.
- FRANCIS, L. P., "Global systemis Problems and Interconnected Duties", *Environmental Ethics*, vol. 25, n. 2, 2003, pp. 115-128.
- FRASER, N., "¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género?" en S. BENHABIB / D. CORNELL (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1990, pp. 49-88.
- FRISKICS, S., "Dialogical Relation with Nature", *Environmental Ethics*, vol. 23, n. 4, 2001, pp. 391- 410.
- FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?* FCE, México, 1968.
- GAARD, G. (ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia, 1993.
- GAFO, J., *Ética y ecología*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1991.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997.

- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., “El problema de una ética del medioambiente” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 17-70.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*, Granada, Comares-Ecorama, 2000.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *Teorías de la moralidad. Fundamentos de ética comparada*, Síntesis, Madrid, 2001.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *Teorías morales. Fundamentos de ética comparada*, Síntesis, Madrid, 2001.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. *Ética de la frontera* (coord.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *Dignidad de la vida y manipulación genética* (coord.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *Ética de la frontera* (coord.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., “Entre la “curiosidad” y el “temor”. ¿Puede fundamentarse una ética medioambiental sobre estados de ánimo emocionales?” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS / VELAYOS CASTELO, C. (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 19-42.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. / C. VELAYOS CASTELO (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., “El incremento de responsabilidad en la ética medioambiental”, *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, Universitat Jaume I, n. 4, 2004, pp. 79-93.
- GARCÍA-MARZÁ, D., “Ética discursiva, ¿moral o derecho? *Sistema*, 101, Marzo 1991, pp. 51-61.
- GARCÍA-MARZÁ, D., *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.
- GARCÍA-MARZÁ, D., *Teoría de la democracia*, Nau Llibres, Valencia, 1993.
- GARCÍA-MARZÁ, D., “Deber” en A. CORTINA (dir.), *10 palabras claves en ética*, Verbo divino, Navarra, 1994, pp 71-100.

- GARCÍA-MARZÁ, D., “Justicia” en M. MORENO VILLA (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997, pp. 705-711.
- GARCÍA-MARZÁ, D. (dir.), C. FERRETE / E. GONZÁLEZ, *El conflicto ecológico de la Central Térmica de Andorra de Teruel*, Publicaciones de la Universitat Jaume I, Castellón, 1998.
- GARCÍA-MARZÁ, D., “Desobediencia civil” en A. CORTINA (dir.), *10 Palabras claves en filosofía política*, Verbo Divino, Navarra, 1998, pp. 97-125.
- GARCÍA-MARZÁ, D., “La responsabilidad ecológica de la empresa: el punto de vista de la ética empresarial” en E. GONZÁLEZ ESTEBAN (ed.), *Ética y ecología. La gestión empresarial del medio ambiente*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, 1999, pp. 17-28.
- GARCÍA-MARZÁ, D., “Drets humans i democràcia” en V. MARTÍNEZ GUZMÁN / I. COMINS (eds.), *Terra i drets. Els drets humans i la pau a la fi del mil·leni*. Agrupació Borriana de Cultura, Borriana, 1999, pp. 77-90.
- GARCÍA-MARZÁ, D., “La responsabilidad ecológica como responsabilidad moral”, *La Laguna. Revista de Filosofía*, La Laguna, 1999, pp. 293-301.
- GARCÍA-MARZÁ, D. / C. FERRETE / E. GONZÁLEZ, “Across the border contamination. Andorra Power Plant (Teruel): A Business Ethics Case”, *Journal of Business Ethics*, vol. 22. pp. 261-271 Ed. Kluwer Academic Publishers, 1999.
- GARCÍA-MARZÁ, D., “Ética económica y democracia: la ciudadanía frente a la globalización” en A. CORTINA / J. CONILL (eds.), *Educación en la ciudadanía*, Institución Alfonso El Magnánimo, Valencia, 2001, pp. 215-231.
- GARCÍA-MARZÁ, D., “El papel de l’opinió pública en la democràcia actual” en *Actes del XIV Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, 2002, pp. 181-194.
- GARCÍA-MARZÁ, D., “La ética discursiva como ética aplicada” en A. CORTINA / D. GARCÍA-MARZÁ (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 159-190.
- GARCÍA-MARZÁ, D., *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*, Trotta, Madrid, 2004.
- GARCÍA-MARZÁ, D., “¿Sentimientos virtuosos? El papel de los sentimientos en la vida moral”, *Diálogo filosófico*, n. 62, 2005, pp. 241-256.
- GARE, A., *Postmodernism and the environment crisis*, Routledge, London, 1995.
- GARRIDO PEÑA, F. (comp.), *Introducción a la Ecología Política* Comares, Granada, 1993.
- GARRIDO PEÑA, F., *La ecología política como política del tiempo*, Comares, Granada, 1996.

- GARZÓN VALDÉS, E., “Algo más acerca de la relación entre derecho y moral” en E. GARZÓN VALDÉS, *Derecho, ética y política*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 317-338.
- GARZÓN VALDÉS, E., “Consenso, Racionalidad y legitimidad” (1990)” en E. GARZÓN VALDÉS, *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp.455-471.
- GARZÓN VALDÉS, E., “Derecho y moral” en E. GARZÓN VALDÉS / F. LAPORTA, *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 397-424.
- GAUTHIER, D., *La moral por acuerdo*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- GEBARRA, I., *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid, 2000.
- GELB, J., “Feminismo y acción política” en R. J. DALTON / M. KUECHLER (comp.), *Los nuevos movimientos sociales*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1992.
- GEORGE, S., *La trampa de la deuda. Tercer Mundo y dependencia*, IEPALA, Madrid, 1990.
- GEORGE, S., *Informe Lugano*, Icaria, Barcelona, 2001.
- GEORGE, S., *Otro mundo es posible si...*, Icaria, Barcelona, 2004.
- GEORGESCU-ROEGEN, N., *La ley de la entropía y el proceso económico*, Visor, Madrid, 1996.
- GERT, B., “Morality, Moral Theory and Applied and Professional Ethics”, *Professional Ethics*, 1, 1992, pp. 5-24.
- GEWIRT, A., *Human Rights*, Chicago University Press, Chicago-London, 1982.
- GEWIRTH, A., “La base y el contenido de los derechos humanos” en J. BETEGÓN / J. R. DE PÁRAMO(coord.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Ariel, Barcelona, 1990, pp. 124-145.
- GILLIGAN, C., *In a Different Voice*, Harvard University Press, 1982.
- GILLIGAN, C., *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1994.
- GIMENO, P., *Teoría crítica de la educación*, UNED, Madrid, 1995.
- GOLDING, M., “Obligations to future generation” en M. SMITH (ed.), *Thinking through the environment*, London, Routledge London Open, 1999, pp. 64-70.
- GÓMEZ GUTTIÉRREZ, J. M. “La naturaleza como modelo de conducta” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 91-117.
- GÓMEZ YÁÑEZ, J. A., “Estrategias para el desarrollo sostenible”, *Sistema*, 104-105, 1991, pp. 47-76.

- GOMILA BENEJAM, A., "Personas primates" en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 191-204.
- GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, J., "Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad como principio político", *Sistema*, 101, 1991, pp. 123-135.
- GONZÁLEZ BERNÁLDEZ, F., *Invitación a la Ecología Humana. Adaptación afectiva al entorno*, Madrid, Tecnos, 1985.
- GONZÁLEZ DE MOLINA, M., "La economía ecológica como ecología política" en F. GARRIDO PEÑA, *Introducción a la Ecología Política*, Comares, Granada, 1993, pp. 99-140.
- GONZÁLEZ ESTEBAN, E. (ed.), *Ética y ecología. La gestión empresarial del medio ambiente*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, 1999.
- GONZÁLEZ ESTEBAN, E., "Defining a Post-Conventional Corporate Moral Responsibility", *Journal of Business Ethics*, n. 39, 2002, pp. 101-108.
- GONZÁLEZ ESTEBAN, E. / D. GARCÍA-MARZÁ, "La filosofía como brújula del presente", *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, Universitat Jaume I, n. 4, 2004, pp. 5-11.
- GONZÁLEZ ESTEBAN, E., "Pensar y promover valores globales en la Europa actual" en S. REVERTER BAÑÓN (ed.), *Valores básicos de la identidad europea*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, pp. 87-115.
- GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G. (coord.), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Tecnos, Madrid, 1999.
- GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G., "Bioética y responsabilidad. Cuestiones de principio", *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, Universitat Jaume I, n. 4, 2004, pp. 95-109.
- GONZÁLEZ, A. / C. LOMAS (coords.), *Mujer y educación. Educar para la igualdad, educar desde la diferencia*, Graó, Barcelona, 2002.
- GONZÁLEZ, J. M. / C. TIEBAUT (eds.), *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- GOODLAND, R. / G. LEDEC, "Neoclassical Economics and Principles of Sustainable Development", *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGraw-Hill, USA, 1993, pp. 244-254.
- GOODLAND, R. / H. DALY / S. EL SERAFY / B. VON DROSTE (eds.), *Medio ambiente y desarrollo sostenible*, Trotta, 1997.
- GOODWIN, B., *Green Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1992.
- GORE, A., *La tierra en juego*, EMECE, Barcelona, 1993.



- GORZ, A., *Ecología y Libertad*, Gustavo Gili, Barcelona, 1979.
- GORZ, A., *Paths to Paradise/On the Liberation from work*, Pluto, Londres, 1985.
- GORZ, A., *Capitalismo, socialismo y ecología*, HOAC, Madrid, 1995.
- GOTTLIEB, R. S. (ed.), *The Ecological Community*, Routledge, New York, 1997.
- GRACIA, D., *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1988.
- GRACIA, D., “Ecología y Bioética” en J. GAFO, *Ética y ecología*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1991.
- GREIG, S., *Los derechos de la Tierra. Como si el planeta realmente importara*, Editorial Popular ADENA-WWF - CRUZ ROJA ESPAÑOLA, Madrid, 1991.
- GRIFFIN, S., *Women and Nature: the roaring inside her*, Harper & Row, San Francisco, 1980.
- GRIMSHAW, Jean, “La idea de una ética femenina” en Singer, P., *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 655-666.
- GUARIGLIA, O. (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, CSIC, 1996.
- GUDYNAY, E. / EVIA, G., *Ecología Social*, Editorial Popular, Madrid, 1993.
- GUERRA PALMERO, M. J., “Hacia una ética feminista: tareas, problemas y controversias”, *La Laguna. Revista de Filosofía*, 1997, pp. 181-198.
- GUERRA PALMERO, M. J., “Abordajes éticos del problema del riesgo (o hay cosas con las que no se debe jugar)”, *La Laguna. Revista de Filosofía*, V, 1998.
- GUERRA PALMERO, M. J., *Mujer, identidad y reconomiento Habermas y la crítica feminista*, Centro de Estudios de la Mujer, Universidad de la Laguna, 1998.
- GUERRA PALMERO, M. J., “La disputa en torno a la comunidad o la deriva antifundamentalista del continente habermasiano”, *Isegoría*, 1999, pp. 67-99.
- GUERRA PALMERO, M. J., “Derechos de los animales y justicia interespecífica”, *La Laguna. Revista de Filosofía*, 2000, pp. 375-376.
- GUERRA PALMERO, M. J., “Género: debates feministas en torno a una categoría”, *Arenal*, 2000, pp. 207-230.
- GUERRA PALMERO, M. J., *Breve introducción a la ética ecológica*, A. Machado libros, Madrid, 2001.
- GUERRA PALMERO, M. J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Editorial Complutense, Madrid, 2001.
- GUERRA PALMERO, M. J., “Sostenibilidad global y justicia ecosocial: la tarea pendiente” en C. ORTEGA / M. J. GUERRA (coords), *Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable?*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2002, pp. 197-218.

- GUERRA PALMERO, M. J., “Ecofeminismos: la sostenibilidad de la vida humana como problema” en J. RIECHMANN (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004, pp. 227-235.
- GUHA, R., “Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Perspective”, *Environmental Ethics*, vol. 11, n. 2, 1989, pp. 71-83.
- GUIDDENS, A. / J. HABERMAS / M. JAY / T. McCARTHY / R. RORTY / A. WELLMER / J. WHITEBOOK, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1994.
- GUISÁN, E., “Sentimiento moral” en A. CORTINA (dir.), *10 palabras claves en ética*, Verbo divino, Navarra, 1994, pp. 377-409.
- GUISAN, E., *Razón y pasión en la ética*, Antropos, Barcelona, 1986.
- GUISAN, E., *Esplendor y miseria en la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- GUISÁN, E., “Una justificación utilitarista de los derechos humanos” en G. PECES-BARBA (coord.), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, pp. 185-194.
- GUISAN, E., *La ética mira a la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1992.
- HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión crítica. La transformación estructural de la vida pública*, Ediciones Gili, Barcelona, 1981.
- HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.
- HABERMAS, J., “New Social Movements”, *Telos*, 49, 1981, pp. 33-37.
- HABERMAS J., “A Reply to my Critics” en J. B. THOMPSON / D. HELD, *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, MIT Press, 1982, pp. 233-251.
- HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.
- HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
- HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1986.
- HABERMAS, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1986.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1987
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1987.
- HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987.
- HABERMAS, J., “La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas” en J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, pp. 133-144.
- HABERMAS, J., *La teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Taurus, 1989.

- HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- HABERMAS, J., *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991.
- HABERMAS, J. “Justicia y solidaridad” en K. O. APEL / A. CORTINA / J. DE ZAN / D. MICHELINI (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 175-205.
- HABERMAS, J., “De l’ús pragmàtic, ètic i moral de la raó pràctica”, *Assaigs filosòfics*, Barcelona, edicions 62, 1993, pp. 317-339.
- HABERMAS, J., *Facticidad y validez*, Trotta, Valladolid, 1998.
- HABERMAS, J., “Un maestro con sensibilidad hermenéutica. La trayectoria del filósofo Karl-Otto Apel” en *Anthropos*. K. O. APEL. *Una ética del discurso o dialógica*, n. 183, marzo-abril 1999, pp.19-23.
- HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.
- HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2001.
- HABERMAS, J., “El valle de lágrimas de la globalización”, *Claves de Razón Práctica*, n. 138, 2003, pp. 4-10.
- HACKETT, P., *Conservation and the Consumer. Understanding Environmental Concern*, Routledge, London, 1995.
- HAECKEL, E., *Generale Morphologie der Organismen*, Reimer, Berlín, 1866.
- HARDIN, G., “The Tragedy of the Commons”, *Science*, vol. 162, 1968, pp. 1243-1248.
- HARDING, S., *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid, 1996.
- HARE, R. M., “Why Do Applied Ethics?” en D. ROSENTHAL / F. SHEHADI (comps.), *Applied Ethics and Ethical Theory*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1988, pp. 71-83.
- HARE, R. M., “Morality, Moral Theory and Applied and Professional Ethics”, *Professional Ethics*, 1, 1992, pp. 25-30.
- HARGROVE, E. C., *Foundations of Environmental Ethics*, Prentice-Hall, New Jersey, 1989.
- HARSANYI, J. C., *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht, Reidel, 1976.
- HAWLEY, A. H., *Teoría de la Ecología humana*, Tecnos, Madrid, 1991.
- HAYWARD, T., “Kant and the Moral Considerability of Non-Rational Beings” en R. ATTFIELD / A. BELSEY (eds.), *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1994, pp. 129-142.

- HAYWARD, T., *Ecological Thought: An introduction*, Oxford, Polity Press, 1995.
- HELD, V., *Feminist morality. Transforming culture, society and politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- HELD, V., *Justice and care essential readings in feminist ethics*, Westview Press, Boulder, 1995.
- HELD, V., "Feminism and Moral Theory" en D. T. MEYERS, *Feminist social thought*, Routledge, New York, 1997, pp. 631-645.
- HELLER, A., *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1977.
- HELLER, A., "The Dissatisfied Society" en *The Power of Shame. A Rational Perspective*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1984, pp. 14-43.
- HELLER, A. / F. FEHÉR, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona, 1989.
- HELLER, A. / F. FEHÉR, *El péndulo de la modernidad*. Península, Barcelona, 1994.
- HELLER, A., *Ética general*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.
- HELLER, A., *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990.
- HELLER, A., *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Paidós, Barcelona, 1995.
- HERNÁNDEZ MARCOS, M., "Límites y perspectivas del antropocentrismo moral de Kant de cara a una ética medioambiental" en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 252-261.
- HERNES, H. M., *El poder de las mujeres y el estado del bienestar*, Vindicación feminista, Madrid, 1990.
- HEYD, T., "The case for Environmental Morality", *Environmental Ethics*, vol. 25, n. 1, 2003, pp. 5-24.
- HIERRO, G., *Ética y feminismo*, Universidad Autónoma de México, México, 1985.
- HILL, J. / I. MARSHALL / C. PRIDDEY, *Benefiting Business and the Environment*, Institute of Business Ethics, London, 1994.
- HILL, J., *Towards Good Environmental Practice*, Institute of Business Ethics, London, 1992.
- HIRSCH, F., *Social Limits to Growth*, Londres Routledge / Kegan Paul, 1976.
- HOFF, C., "Kant's Invidious Humanism", *Environmental Ethics*, vol. 5, n. 1, 1983, pp. 63-70.
- HOFFMASTER, B., "The Theory and Practice of Applied Ethics", *Dialogue*, 30, pp. 213-234.
- HOFRICHTER, R. (ed.), *Toxic Struggles. The Theory and Practice of Environmental Justice*, New Society Philadelphia, Philadelphia, 1993.
- HOLLAND-CUNZ, B., *Ecofeminismos*, Cátedra, Madrid, 1996.
- HOOKS, B., *Feminism is for everybody. Passionate politics*, Pluto, London, 2000.

- HORKHEIMER, M. / ADORNO, T. W., *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1987.
- HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1969.
- HORTAL, A., “Ética aplicada y conocimiento moral” en A. CORTINA / D. GARCÍA-MARZÁ (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 91-119.
- HOYOS, G., “Ética y educación en valores” en G. HOYOS / M. MARTÍNEZ (coords.), *¿Qué significa educar en valores hoy?*, Octaedro OEI, Barcelona, 2004, pp. 45-75.
- HOYOS, G. y M. MARTÍNEZ (coords.), *¿Qué significa educar en valores hoy?*, Octaedro OEI, Barcelona, 2004.
- HUSSERL, E., “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 323-358.
- INGLEHART, R., *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princenton University Press, 1977.
- INGLEHART, R., *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Siglo XXI, Madrid, 1991.
- INGLEHART, R., “Valores, ideología y movilización cognitiva en los nuevos movimientos sociales” en R. J. DALTON / M. KUECHLER (comp.), *Los nuevos movimientos sociales*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1992.
- JACOBS, M., *La economía verde*, Icaria, Barcelona, 1996.
- JACOBSON, J. L., *Discriminación de género. Un obstáculo para un desarrollo sostenible*, Bakeaz, Bilbao, 1994.
- JAGGAR, A. M., “Caring as a Feminist Practice” en V. HELD *Justice and care essential readings in feminist ethics*, Westview Press, Boulder, 1995, pp. 179-202.
- JAGGAR, A. M., “Globalizing Feminist Ethics”, *Hypatia*, vol. 13, n. 2, 1998, pp. 7-31.
- JAGGAR, A. M., *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman and Allanheld, Totowa, N. J., 1983.
- JIMENEZ, L. M., *Medio ambiente y desarrollo alternativo*, Iepala, Madrid, 1992.
- JIMÉNEZ, L. M., *Desarrollo Sostenible y Economía Ecológica. Integración medio ambiente - desarrollo y economía ecológica*, Síntesis, Madrid, 1997.
- JOHNS, D. M., “The relevance of Deep Ecology to the Third World: Some Preliminary Comments”, *Environmental Ethics*, vol. 12, n. 3, 1990, pp. 233-252.
- JOHNSON, L. E., “Toward the Moral Considerability of Species and Ecosystems”, *Environmental Ethics*, vol. 14, n. 2, 1992, pp. 145-157.

- JOHNSON, L. E., "Treating the Dirt: Environmental Ethics and Moral Theory" en T. REAGAN, *Earthbound. New Introductory essays in environmental ethics*, Random House, United States, 1984, pp. 336-364.
- JOHNSON, L. E., *A Morally Deep World. An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1996.
- JONAS, H., *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997.
- JORDAN, B., *The Common Good: Citizenship, Morality and Self-Interest*, Blackwell, Oxford, 1989.
- KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1986.
- KANT, I., *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988.
- KANT, I., *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.
- KAVKA, G. S. / V. WARREN, "Can future generations be represented?" en M. SMITH (ed.), *Thinking through the environment*, London, Routledge London Open, 1999, pp. 96-101.
- KETTNER, M., "Ética del discurso y responsabilidad por las generaciones futuras" en K. O. APEL. *Una ética del discurso o dialógica*, Anthropos, n. 183, marzo-abril 1999, pp. 82-86.
- KETTNER, M., "Tres dilemas estructurales de la ética aplicadas" en A. CORTINA / D. GARCÍA-MARZÁ (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 145-158.
- KHEEL, M., "Ecofemenism and Deep Ecology; Refleitions on Identity and Difference" en I. DIAMOND / G. FERNAN (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, pp. 128-137.
- KHEEL, M., "The liberation of nature: A circular affair", *Environmental Ethics*, vol. 7, n. 2, pp. 135-149.
- KING Y., "Toward an Ecological Feminism and Feminist Ecology", in J. ROTHSCHILD, *Machina Ex Dea*, Pergamon Press, New York, 1983, pp. 118-29.
- KING Y., "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism" en I. DIAMOND / G. FERNAN (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, pp. 106-121. (trad. cast. en M. X. AGRA (comp.) *Ecología y feminismo*, Comares, Granada, 1998, pp. 63-96)
- KING, A. / B. SCHNEIDER, *Informe del Consejo al Club de Roma. La Primera Revolución Mundial*, Plaza y Janés, Barcelona, 1991.

- KING, R. J. H., “Respetando la naturaleza: éticas feministas y el medio ambiente” en K. J. WARREN (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 149-169.
- KOEHN, D., *Rethinking feminist ethics care, trust and empathy*, Routledge, London, 1998.
- KUHN, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1978.
- KULETZ, V., “Entrevista a Holland-Cunz, B.”, *Ecología política*, n. 4, 1992, pp. 9-19.
- LA TORRE, M. A., *Ecología y moral.*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1993.
- LAFOLLETE, H., *Ethics in Practice. An anthology*, Blackwell, Cambridge, 1997.
- LAHAR, S., “Ecofeminist Theory and Grassroots Politics” en S. ARMSTRONG / R. BOTZLER, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGray-Hill, 1993, pp. 444-453.
- LAHAR, S., “Teoría ecofeminista y activismo político” en K. J. WARREN (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003, pp. 35-59.
- LAPORTA, F., “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Doxa 4*, 1987, 23-46.
- LARA SÁNCHEZ, F. D., “Los animales y la ética” en F. GARRIDO PEÑA, *Introducción a la Ecología Política* Comares, Granada, 1993, pp. 159-178.
- LASH, S. / SZERSZYNSKI, B / WYNNE, B., *Risk, environment and modernity. Towards a new ecology*, Sage, London, 1996.
- LAURITZEN, P., “A feminist ethic and the new romanticism-mothering as a model of moral relations”, *Hypatia* vol. 4, n. 2, pp. 29-44.
- LEE, D. C., “On marxian View of the Relationship between Man and Nature”, *Environmental Ethics*, vol. 2, n. 1, 1980, pp. 3-16.
- LEFF, A. (comp.), *Ciencias sociales y formación ambiental*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- LEFF, E., *Ecología y Capital*, Siglo XXI, México, 1994.
- LEIPERT, C., “Los costes sociales del crecimiento económico” en F. AGUILERA / V. ALCANTARA, *De la economía ambiental a la economía ecológica*, Barcelona, Icaria-Fuhem, 1994, pp. 245-274.
- LEMKOW, L. / F. BUTTEL, F., *Los movimientos ecologistas*, Mezquita, Madrid, 1983.
- LEOPOLD, A., *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford, 1949
- LERNER, G., *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York, 1986.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *El final del patriarcado*. La Llibreria de les Dones. Barcelona, 1996.
- LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora en los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 1996.
- LOMBORG, B., *El ecologista escéptico*, Espasa Calpe, Madrid, 2003.

- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T., “Ética medioambiental y deberes indirectos” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 118-127.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. T., “Ética aplicada como ideología”, *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, Universitat Jaume I, n. 4, 2004, pp. 13-27.
- LOVELOCK, J. E., *Gaia una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Orbis, Barcelona, 1986.
- LOVINS, A., *Soft Energy Paths*, Penguin, New York, 1977.
- LUHMANN, N., *Sistema jurídico y dogmática jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- MACINTYRE, A., “¿La ética aplicada se basa en un error?” en A. CORTINA / D. GARCÍA-MARZÁ (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 71-89.
- MACINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1988.
- MANNING, R., “Environmental Ethic and John Rawls’ Theory of Justice”, *Environmental Ethics*, vol. 3, 1981, pp. 155-165.
- MARANGUDAKIS, M., “The Medieval Roots of Our Environmental Crisis”, *Environmental Ethics*, vol. 23, n. 3, 2001, pp. 243-260, p. 243.
- MARCO, A., *Ética ambiental*, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001.
- MARCUSE, H., *Para una teoría crítica de la sociedad*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1970.
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1999.
- MARDONES, J. M. “Los nuevos movimientos sociales y la sociedad moderna” en J. M. MARDONES (dir.), *10 palabras clave sobre Movimientos Sociales*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1996, pp. 13-44.
- MARGALEF, R., *Perspectivas de la teoría ecológica*, Blume, Barcelona, 1978.
- MARGALEF, R., *Ecología*, Omega, Barcelona, 1983.
- MARION YOUNG, I., “Imparcialidad y lo cívico político. Algunas implicaciones de las críticas feminismo a la teoría moral y política” en S. BENHABIB / D. CORNELL (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 89-117.
- MARION YOUNG, I., “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal” en C. CASTELLS (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 99-126.



- MARRIETA, D., *For people and the planet holism and humanism in environmental ethics*, Temple University Press, Philadelphia, 1994.
- MARSHALL T. H. / T. BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998.
- MARTÍNEZ ALIER, J., “La base social del ecologismo de izquierda: ¿un neopopulismo ecológico?” *Mientras Tanto*, 25, Barcelona, 1985.
- MARTÍNEZ ALIER, J., “Deuda ecológica y deuda externa”, *Ecología Política*, n. 14, pp. 157-173.
- MARTÍNEZ ALIER, J., “Pobreza y medio ambiente: una crítica del informe Brundtland” en J. MARTÍNEZ ALIER, *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Icaria, Barcelona, 1992, pp. 71-103.
- MARTÍNEZ ALIER, J., *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Icaria, Barcelona, 1992.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V., “Explicitación de la racionalidad europea” en D. GARCÍA-MARZÁ / V. MARTÍNEZ GUZMÁN (eds.), *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993, pp. 53-72.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. / I. COMINS (eds.), *Terra i drets. Els drets humans y la pau a la fi del mil·leni*, Agrupació Borriana de Cultura, Burriana, 1999.
- MARTÍNEZ MARTÍN, M., “Educar en valores es crear condiciones pedagógicas y sociales” en G. HOYOS / M. MARTÍNEZ (coords.), *¿Qué significa educar en valores hoy?*, Octaedro OEI, Barcelona, 2004, pp. 17-44.
- MARTÍNEZ, M. / G. HOYOS (coords.), *La formación en valores en sociedades democráticas*, Octaedro OEI, Barcelona, 2004.
- MASLOW, A., *Motivation and Personality*, Harper, New York, 1954.
- MATURANA, H., “Todo lo dice un observador” en J. LOVELOCK, et al., *Gaia. Implicaciones de la nueva Biología*, Kairós Barcelona, 1989, pp. 73-79.
- McCARTHY, T., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992.
- McCLOSKEY, H. J., *Ética y política de la ecología*, FCE, Méjico, 1988.
- McLAUGHLIN, A., *Regarding Nature, Industrialism and Deep Ecology*, State University of New York Press, Albany, New York, 1993.
- McNAUGHTON, E. J. / L. L. WOLFE, *Ecología*, Omega, Barcelona, 1984.
- MEAD, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1972.
- MEADOWS, D. H./ D. L. MEADOWS / J. RANDERS / W. BEHRENS III, *Los límites del crecimiento*, México, FCE, 1973.

- MEADOWS, D. H./ D. L. MEADOWS / J. RANDERS, *Más allá de los límites del crecimiento*, El País - Aguilar, Madrid, 1992.
- MEEHAN, J. (ed.), *Feminists read Habermas*, Routledge, New York, 1995.
- MELLOR, M., “Un socialismo verde y feminista: La teoría y la práctica”, *Revista Ecología Política*, n. 14, Icaria, Barcelona, 1997, pp. 11-22.
- MELLOR, M., *Feminism and Ecology*, Routledge, New York, 1997.
- MÉNDEZ BAIGES, V., “Sobre derechos humanos y democracia” en VVAA, *En el límite de los derechos*, EUB, Barcelona, 1996, pp. 101-132.
- MERCHANT, C., *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper and Row, San Francisco, 1980.
- MERCHANT, C., “Ecofeminism and Feminism Theory” en I. DIAMOND / G. FERNAN (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, pp. 100-105.
- MERCHANT, C., *Radical Ecology*, Routledge, New York, 1992.
- MEYERS, D. T., *Feminist social thought*, Routledge, New York, 1997.
- MICHAEL, M. A., “How to Interfere with Nature”, *Environmental Ethics*, vol. 23, n. 2, 2001, pp. 135-154.
- MIES, M. / V. SHIVA, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Icaria, Barcelona, 1997.
- MIES, M. / V. SHIVA, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, Icaria, Barcelona, 1998.
- MILLER, A. S., *Gaia connections. An introduction to ecology, Ecoethics and Economics*, Md: Rowman and Littlefield Publishers, 1991.
- MILLS, M., “Green Democracy: the search for an ethical solution” en B. DOHERTY / M. de GEUS, *Democracy / Green Political Thought. Sustainability, Rights and Citizenship*, Routledge, London, 1996, pp. 97-114.
- MINC, A., *La borrachera democrática. El nuevo poder de la opinión pública*, Temas de hoy, Ensayo, Madrid, 1995.
- MIRES, F., “La nueva ecología. El sentido político de la ecología en América Latina” en AAVV, *Ecología solidaria*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 13-37.
- MIRES, F., *El discurso de la naturaleza*, San José, Santiago de Chile, 1990.
- MITCHAM, K., *¿Qué es filosofía de la tecnología?*, Antropos, Barcelona, 1989.
- MOLINA PETIT, C., “Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna y su (escasa) utilidad para la teoría feminista”, *Isegoría*, n. 6, noviembre, 1992, pp. 129-143.

- MOLINA PETIT, C., “La escuela de Francfort. La teoría y la crítica (insuficiente) de la Dominación” en A. PULEO *La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica*, MEC, Madrid, 1996, pp. 115-124.
- MOLINEUX, M. / D. L. STEINBERG, “El ecofeminismo de Shiva y Mies: ¿Regreso al futuro?”, *Ecología política*, pp.13-23.
- MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Pablo, Madrid, 1997.
- MORROS, R. A. / C. A. TORRES, *Reading Freire and Habermas critical pedagogy and transformative social change*, Teachers College Press, New York, 2002.
- MOSTERÍN, J. / J. RIECHMANN, *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*, Talasa Ediciones, Madrid, 1995.
- MOSTERÍN, J., *¡Vivan los animales!*, Debate, Madrid, 1998.
- MOSTERÍN, J., *Los derechos de los animales*, Debate, Madrid, 1995.
- MOSTERÍN, J., “El nivel ecológico de la conciencia moral”, *Revista de Occidente*, n. 194-195, Madrid, 1997, pp. 13-36.
- MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990.
- NAESS, A., “The shallow and the deep, long-range ecology movement”, *Inquiry*, vol. 16, 1973, pp. 95-100.
- NAESS, A., *Ecology, Community and Lifestyle: Outline to an Ecosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- NAESS, A., “Beautiful Action. Its function in the Ecological crisis”, *Environmental Values*, 2, 1993, pp. 67-71.
- NAREDO, J. M. / F. PARRA, *Hacia una ciencia de los recursos naturales*, Siglo XXI, Madrid, 1993.
- NAREDO, J. M., “Fundamentos de la economía ecológica” en F. AGUILERA / V. ALCANTARA, *De la economía ambiental a la economía ecológica*, Barcelona, Icaria-Fuhem, 1994, pp. 373-399.
- NAREDO, J. M., *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Siglo XXI, 1987.
- NASH, R. F., *The rights of nature. A history of environmental ethics*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1989.
- NICHOLSON, L. (ed.), *Feminism / Postmodernism*, New York, Routledge, 1990.
- NICHOLSON, M., *The New Environmental Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

- NINO, C., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona, 1989.
- NINO, C., "Autonomía y necesidades básicas", *Doxa*, 7, 1990, pp. 21-34.
- NODDINGS, N., *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- NODDINGS, N., "Caring" en V. HELD, *Justice and care essential readings in feminist ethics*, Westview Press, Boulder, 1995, pp. 7-30.
- NODDINGS, N., *Education moral people a caring alternative to character education*, Teachers College Press, New York, 2002.
- NODDINGS, N., *Starting at home caring and social policy*, University of California Press, Berkeley, 2002.
- NORTON, B., "Environmental Ethics and non human rights", *Environmental Ethics*, vol. 4, 1982, pp. 17-36.
- NORTON, B., "Environmental ethics and the rights of future generations" *Environmental Ethics*, vol. 4, 1982, pp. 319-338.
- NORTON, B., "Environmental Ethics and weak anthropocentrism", *Environmental Ethics*, vol. 6, 1984, pp. 131-149.
- NORTON, B., *Why Preserve Natural Variety*, Princeton University Press, Princeton, 1987.
- NORTON, B., *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, New York, 1991.
- NOVO, M. / R. LARA (coord.), *El análisis interdisciplinar de la problemática ambiental*, 2 vols., Fundación Universidad-Empresa, Madrid, 1997.
- NOVO, M., "Globalización, cambio de paradigma y educación ambiental" en J. L. FLOR (coord.), *Globalización, crisis ambiental y educación*, MEC, Secretaría General Técnica, 2002, pp. 9-42.
- NOVO, M., *La educación ambiental. Bases éticas, conceptuales y metodológicas*, Universitas, Madrid, 1995.
- NUSSBAUM, M., "Aristotelian Social-Democracy" en G. R. DOUGLASS / H. S. RICHARDSON (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York-London, 1990, pp. 203-252.
- NUSSBAUM, M.C., "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, vol. 20, n. 2, 1992, pp.202-246.
- NUSSBAUM, M., "Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico" en M. NUSSBAUM / A. SEN (comps.), *La calidad de vida*, FCE, México, 1996.

- O'NEILL, J., *Ecology, policy and politics. Human well-being and the natural world*, Routledge, Nueva York, 1993.
- O'RIORDAN, T., *Environmentalism*, Pion, Londres, 1981.
- O'RIORDAN, T., "Ecocentrism and technocentrism" en M. SMITH (ed.), *Thinking through the environment*, London, Routledge London Open, 1999, pp. 32-40.
- ODUM, E. P., "The strategy of ecosystem development", *Science*, 164, 1969, pp. 262-270.
- ODUM, E., *Ecología: el vínculo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales*, Cecsá, Barcelona, 1980.
- ODUM, H. T., *Ambiente, energía y sociedad*, Blume, Barcelona, 1984.
- OESTREICH, G., "La idea de los derechos humanos a través de la historia" en G. OESTREICH / P. SOMMERMANN, *Pasado y presente de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 19-76.
- OESTREICH, G. / K. P. SOMMERMANN, *Pasado y presente de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1990.
- OFFE, C., *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Alianza, Madrid Universidad, 1990.
- OFFE, C., *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Sistema, Madrid, 1992.
- OKIN, S. M., "Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences", *Hypatia*, vol. 13, n. 2, 1998, pp. 39-41.
- OLTRA CLIMENT, V., *Sociedad y economía competitiva. Un análisis del estado del malestar*, Díaz de Santos, Madrid, 1993.
- ORAIÓN, M., *Globalización, ciudadanía y educación*, Octaedro OEI, Barcelona, 2004.
- ORIZO, F., *Los nuevos valores de los españoles. España en la encuesta Europea de Valores*, Ediciones SM, Madrid, 1991.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1965.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de Europa*, Obras completas, Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- ORTEGA GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- ORTEGA, C. / M. J. GUERRA (coords), *Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable?*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2002.
- ORTNER, S., "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" en O. HARRIS / K. YOUNG, *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1979, pp. 109-131.
- OSBORNE, R., *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad. Una aproximación desde el feminismo*, Barcelona, Lasal, 1989.

- OST, F., *Naturaleza y Derecho. Para un debate ecológica en profundidad*, Mensajero, Bilbao, 1996.
- OTERO, L. E., Verdes y alternativos, *Historia 16*, n. 75, Madrid, 1994.
- OVEJERO, F., *Intereses de todos, acciones de cada uno. Crisis del socialismo, ecología y emancipación*, Siglo XXI, Madrid, 1989.
- OVEJERO, F., “Democracia de mercado y ética ambiental”, *Claves de Razón Práctica*, n. 68, diciembre, 1996.
- PARDO, A., *La educación ambiental como proyecto*, Ice Horsori, Barcelona, 1995.
- PARIJS, P. Van, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Ariel, Barcelona, 1993.
- PARIS, C., *Mundo técnico y existencia auténtica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- PARIS, C., *Civilización nuclear*, Libertarias, Madrid, 1986.
- PARRA, F., *Diccionario de Ecología, ecologismo y medio ambiente*, Alianza, Madrid, 1984.
- PARSONS, H. L. (ed.), *Marx and Engels on Ecology*, Greenwood Press, Connecticut, 1974.
- PASSMORE, J., *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza, Madrid Universidad, 1978.
- PATEMAN, C. / E. GROSS (eds.), *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Northeastern University Press, Boston, 1987.
- PATEMAN, C., “Críticas feminismo a la dicotomía público privado” en C. CASTELLS (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós 1996, Barcelona, pp. 31-52.
- PATEMAN, C., *El contrato sexual*, Antropos, Barcelona, 1995.
- PATZIG, G., “Ética ecológica dentro de los límites de la mera razón” en *Hechos, normas, proposiciones*, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 201-223.
- PATZIG, G., “Ökologische Ethik —innerhalb del Grenzen blosser Vernunft” en ELSTER, E. J. (ed.), *Umweltschutz —Herausforderung unserer Generation* Studieren Weikersheim, 1984.
- PEARCE, D. W., “Los límites del análisis coste-beneficio como guía para la política del medio ambiente” en F. AGUILERA / V. ALCANTARA, *De la economía ambiental a la economía ecológica*, Barcelona, Icaria-Fuhem, 1994, pp. 161-178.
- PECES BARBA G., *Derechos fundamentales. Teoría general*, Guadiana, Madrid, 1973.
- PECES-BARBA, G., *Derechos fundamentales*, Universidad Complutense, Madrid, 1986.
- PECES-BARBA, G. (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.
- PEREGRIN GUTIÉRREZ, F., “El pensamiento ecológico. Ciencia, ética y mitología”, *Claves de Razón Práctica*, n. 145, 2004, pp 24-33.

- PÉREZ DE LABORDA, A., *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*, Cincel, Madrid, 1987.
- PÉREZ LUÑO, A. E., “Sobre los valores fundamentales de los derechos humanos” en G. PECES-BARBA (coord.), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, pp. 279-288.
- PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1995.
- PERRINGS, C. H., “Environmental Bonds and the Incentive to Research in Activities Involving Uncertain Future Effects”, *Ecological Economics*, vol. 1, 1989, pp. 95-110.
- PESTEL, E., *Beyond the Limits to Growth*, Universe Books, Nueva York, 1989.
- PETERS, R. S., *Desarrollo moral y educación moral*, FCE, México, 1984.
- PIANKA, E. R., *Ecología Evolutiva*, Barcelona, Blume, 1982.
- PICAZA, X. (ed.), *El desafío ecológico. Ecología y humanismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1985.
- PIEPER, A., *Ética y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, Crítica, Barcelona, 1990.
- PIKAZA, X., “<Dominad la Tierra...> (GEN. 1,28) Relato bíblico de la creación y ecología” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 207-222.
- PIZZI, J. “Hacia un concepto postconvencional de solidaridad”, *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, Universitat Jaume I, n. 4, 2004, pp. 47-66.
- PLANT, J., *Healing the Wounds: The promise of ecofeminism*, Philadelphia, New Society, 1989.
- PLUMWOOD, V., *Feminism and the mastery of nature*, Routledge, London, 1993.
- PLUMWOOD, V., “Naturaleza, yo y género: Feminismo, Filosofía medioambiental y crítica del racionalismo” en M. X. AGRA (comp.) *Ecología y feminismo*, Comares, Granada, 1998, pp. 227-259.
- POLO, F. / J. P. GUZMÁN, *Pobreza, medio ambiente y desarrollo*, Intermón. Octaedro, Barcelona, 1996.
- PONTARA, G., *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona, 1996.
- POPPER, K. R., *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento objetivo*, Paidós, Barcelona, 1994.
- POPPER, K. R., *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid, 1988.
- PORRIT, J. / WINNER, D., *The Coming of the Greens*, Fontana, Londres, 1988.
- PORRITT, J., *Seeing Green*, Oxford, Blackwell, 1984.

- PRIETO, L., “Derechos fundamentales” en E. GARZÓN VALDÉS / F. LAPORTA, *El derecho y la justicia*, Trotta, Madrid, 1996.
- PROOPS, J. L., “Ecological Economics: Rationales and problem areas”, *Ecological Economics*, vol. 1. n.1, pp. 59-76.
- PUIG, J., *L'Ecologisme*, Barcanova, Barcelona, 1992.
- PULEO, A. (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1994.
- PULEO, A., “Feminismo” en J. M. MARDONES (dir.), *10 palabras clave sobre Movimientos Sociales*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1996.
- PULEO, A., “Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de “naturaleza” y “ser humano” en C. AMORÓS (ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000, pp. 165-190.
- PULEO, A., “Género, naturaleza y ética” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS / C. VELAYOS CASTELO (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 103-120.
- QUINTANILLA, M. A., *Ideología y ciencia*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1976.
- RAMBLA, F. X. / TOMÉ, A., *Una oportunidad para la coeducación. Las relaciones entre familias y escuelas*, Institut de Ciències de l'Educació, Bellaterra, Barcelona, 1998.
- RAO, B., *Dry Wells and Deserted Women: Gender, Ecology and Agency in Rural India*, New Delhi: Indian Social Institute, New Delhi, 1996.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1979.
- REARDON, B. / E. NORDLAND, *Learning peace the promise of ecological and cooperative education*, New York State, University of New York Press, 1994.
- REARDON, G (ed.), *Women and the environment*, Oxfam, Oxford, 1993.
- REDCLIFT, M. / G. WOODGATE, *Sociología del Medio Ambiente: una perspectiva internacional*, McGraw-Hill, Madrid, 2002.
- REGAN, T., “The moral basis of vegearism”, *Canadian Journal of Philosophy*, 5, 1975, pp. 181-214.
- REGAN, T., “The Nature and Possibility of an Environmental Ethic” *Environmental Ethics*, 1981, vol. 3, n. 1, pp.19-34.
- REGAN, T., *The case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles, 1983.
- REGAN, T., *Earthbound. New Introductory essays in environmental ethics*, Random House, United States, 1984.



- REVERTER, S., “El ideal frustrado de la Ilustración: ¿universalismo versus feminismo?” en GARCÍA-MARZÁ, D / V. MARTÍNEZ GUZMÁN (eds.), *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993, pp. 145-151.
- RIECHMANN, J. / F. FERNÁNDEZ BUEY, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1994.
- RIECHMANN, J., *Los Verdes alemanes*, Ecorama, Granada, 1994.
- RIECHMANN, J. (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004.
- RIECHMANN, J., *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2004.
- RIVERA, M. M., *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria, Barcelona, 1994.
- RIVERA, M. M., *El fraude de la igualdad*, Planeta, Barcelona, 1997.
- RODD, R. M., *Biology, Ethics and Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de H. Jonas” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 128-144.
- RODRÍGUEZ PALOP, M. E., “De la reivindicación ambiental y los derechos humanos. Venturas y desventuras” en J. RIECHMANN (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004, pp. 59-76.
- RODRÍGUEZ ROSALES, F., *Coeducación, un tratamiento interdisciplinar desde una perspectiva psicopedagógica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1998.
- ROLLIN, B E., “El ascenso de los grandes simios: La ampliación de la comunidad moral” en P. CAVALIERI / P. SINGER, *El proyecto “Gran Simio”*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 257-274.
- ROLSTON, H. III, “Are Values in Nature Subjective or Objective?” *Environmental Ethics*, vol. 4, n. 2, 1982, pp. 125-151.
- ROLSTON, H. III, *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.
- ROLSTON, H. III, “Duties to Endangered Species” en R. ELLIOT (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995, pp. 60-75.
- ROMERO GÓNZALEZ, J. / J. PÉREZ ESPARCIA / J. GARCÍA ROCA, *Desigualdades y nueva pobreza en el mundo desarrollado*, Síntesis, Madrid, 1992.

- RORTY, R., “Habermas y Lyotard sobre la postmodernidad” en A. GUIDDENS / J. HABERMAS / M. JAY / T. McCARTHY / R. RORTY / A. WELLMER / J. WHITEBOOK, *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 253-276.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- ROSENTHAL, D. / F. SHEHADI (comps.), *Applied Ethics and Ethical Theory*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1988.
- ROUGHGARDEN, J. / R. M. MAY / S. A. LEVIN, *Perspectives in Ecological Theory*, Princenton, Princenton University Press, 1989.
- ROUTLEY, R. / ROUTLEY, V., “Against the Inevitability of Human Chauvinism” en R. ELLIOT (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995, pp. 104-128.
- RÜDIG, W. / P. LOWE, “Review Article: Political Ecology and the Social Sciences - The State of the Art”, *British Journal of Political Science*, vol. 16, n. 4, 1986.
- RUETHER, R. R., *New Woman/New Earth: Sexist ideologies and human liberation*, The Seabury Press, New York, 1975.
- RUIZ MIGUEL, A., “Los derechos humanos como derechos morales, ¿entre el problema verbal y la denominación confusa?” en J. MUGUERZA et al., *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, pp. 321-327.
- RUSSELL, J., “The Evolution of an Ecofeminist” en S. ARMSTRONG / R. BOTZLER, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGraw-Hill, 1993, pp. 454-458.
- SACHS, A., *Ecojusticia: La unión de los derechos humanos y el medio ambiente*, Bakeaz, Bilbao, 1995.
- SACRISTAN, M., *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987.
- SAGOFF, M., “Some Problems with Environmental Economics” *Environmental Ethics. Divergence and Convergence*, McGraw-Hill, 1993, pp. 238-243.
- SAGOFF, M., “Can environmentalists be liberals” en R. ELLIOT (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995.
- SALLEH, A. K., “Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection” *Environmental Ethics*, vol. 6, n. 4, pp. 339-345, 1984. Trad. cast. en M. X. AGRA (comp.) *Ecología y feminismo*, Comares, Granada, 1998, pp. 53-61.
- SANGROVE, K., *La ecología aplicada a la empresa*, Ediciones Deusto, Bilbao, 1993.
- SAU, V., *Diccionario ideológico feminista*, Icaria, Barcelona, 1989.
- SAVATER, F., *El valor de educar*, Ariel, Barcelona, 1997.
- SCANLON, T. M., “Contractualism and Utilitarianism” en A. SEN / B. WILLIAMS (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 103-128.

- SCHEER, H., *Estrategia solar. Para el acuerdo pacífico con la naturaleza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1993.
- SCHWEITZER, A., *Reverence for Life*, Harper, New York, 1969.
- SCHWEITZER, A., "The Ethic of Reverence for Life" en P. SINGER / T. REGAN, *Animal rights and Human Obligations*, Prentice-Hall Englewood Cliffs, New Jersey, 1976.
- SEMPERE, J., *L'explosió de les necessitats*, Edicions 62, Barcelona, 1992.
- SEN, A., *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza, Madrid, 1976.
- SEN, A., *Sobre ética y economía*, Alianza Universidad, Madrid, 1987.
- SEN, A., *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona, 2000.
- SEOANEZ, M., *El medio ambiente en la opinión pública*, Ediciones Mundi-Prensa, Madrid, 1997.
- SERRANO MORENO, J. L., *Ecología y derecho. Principios de derecho ambiental y ecología jurídica*, Comares, Granada, 1992.
- SERRES, M., *El Contrato Natural*, Pretextos, Valencia, 1991.
- SESSIONS, G. (ed.), *Deep Ecology for the 21<sup>st</sup> Century*, Shambhala, Boston, 1995.
- SHELP, E. (ed.), *Justice and Health Care*, Reidel, United States-England, 1981.
- SHIVA, V., *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, horas y Horas, Madrid, 1988.
- SHIVA, V., "Women in Nature" en S. ARMSTRONG / R. BOTZLER, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGraw-Hill, 1993, pp. 458-466.
- SHIVA, V., *Tomorrow's biodiversity*, Thames / Hudson, London, 2000.
- SHIVA, V., *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Paidós, Barcelona, 2003.
- SHRADER-FRECHETTE, K., *Environmental Ethics*, Pacific Grove, California Boxwood Press, 1981.
- SHUMACHER, E. F., *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Barcelona, 1986.
- SHUMACHER, E. F., *Una guía para perplejos*, Debate, Madrid, 1981.
- SINGER, P. / T. REGAN, *Animal rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall Englewood Cliffs, 1976.
- SINGER, P., "Killing Humans and Killing Animals", *Inquiry*, 22, 1979, pp. 145-156.
- SINGER, P., *The expanding Circle*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- SINGER, P., "An extension of Rawls' Theory of Justice to Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, vol. 10, n. 3, 1988, pp. 217-231.
- SINGER, P., *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1991.
- SINGER, P., *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.

- SINGER, P., "Valores medioambientales" en *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Madrid, 2002, pp. 113-131.
- SINGER, P., *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2003.
- SIOLI, H., *Ecología y protección de la naturaleza*, Blume, Barcelona, 1982.
- SIURANA APARISI, J. C., *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*, Comares, Granada, 2003.
- SKOLIMOWSKI, H., *Eco-philosophy*, Marion Boyars, Boston, 1981.
- SLICER, D., "Your daughter or your dog? A feminist assesment of animal research issues", *Hypatia* 6 (1), 1991, pp. 108-124.
- SLICER, D., "Is There an Ecofeminism-Deep Ecology Debate", *Environmental Ethics*, vol. 17, n. 2, 1995, pp. 151-169.
- SMITH, M. (ed.), *Thinking through the environment*, London, Routledge London Open, 1999.
- SMITH, M. J., *Ecologism towards ecological citizenship*, Minneapolis, MN University of Minnesota Press, 1998.
- SOSA, N., *Ética ecológica*, Libertarias, Madrid, 1994.
- SOSA, N. (coord.), *Educación ambiental. Sujeto, entorno y sistema*, Amarú, Salamanca, 1989.
- SOSA, N. M. / F. A. BARRIO JUÁREZ, "Verdes" en J. M. MARDONES (dir.), *10 palabras clave sobre Movimientos Sociales*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1996, pp. 139-185.
- SOSA, N., "Ética ecológica: entre la falacia y el reduccionismo." *Laguna. Revista de Filosofía*, Universidad de La Laguna, Islas Canarias, 2000, pp. 307-327.
- SPRETNAK, C. / F. CAPRA, *Green Politics*, Paladin, Londres, 1985.
- SPRETNAK, C., "States of Grace" en S. ARMSTRONG / R. BOTZLER, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGray-Hill, 1993, pp. 466-472.
- STENMARK, M. K., "The revelance of Environmental Ethical Theories for Policy Making" *Environmental Ethics*, vol. 24, n. 2, 2002, pp. 135-148.
- STERBA, J. (ed.), "Environmentalism: Who es to Count in Morality?" en *Ethics: The Big Cuestion*, Blackwell, Oxford, 1998.
- STOCKING, M., *People and environment*, UBC Press, Vancouver, 1996.
- STONE, C. D., "Legal Rhigts and Moral Pluralism" *Environmental Ethics*, vol. 5, 1987, pp. 281-284.
- STONE, C. D., *Should trees have standing? Toward Rigts of Natural Objects*, William kaufmann, Inc., Los Altos, California, 1974.
- TAMAMES, R., *Ecología y desarrollo*, Alianza Universidad, Madrid, 1985.

- TANSLEY, A. G., "The use and abuse of vegetational concepts and terms", *Ecology*, 16, 1935, pp. 284-307.
- TAYLOR, P. W., "The Ethics of Respect for Nature" *Environmental Ethics*, 3, 1981, pp. 197-218.
- TAYLOR, P. W., "In defense of biocentrism" *Environmental Ethics*, 5, 1983, pp. 237-243.
- TAYLOR, P. W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princenton University Press, Princenton, 1986.
- TAYLOR, R., *Ecological resistance movements the global emergence of radical and popular environmentalism*, Albany State, University of New York Press, 1995.
- THEBAUD, F., *Historia de las mujeres*, Taurus, Madrid, 1993.
- THIEBAUT, C., *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
- THIEBAUT, C., "Sujeto moral y virtud en la ética discursiva" en O. GUARIGLIA (ed.), *Cuestiones morales*, Trotta, Madrid, CSIC, 1996, pp. 23-50.
- THIEBAUT, C., "¿Qué no es educar en valores? El caso de la responsabilidad" en G. HOYOS / M. MARTÍNEZ (coords.), *¿Qué significa educar en valores hoy?*, Octaedro OEI, Barcelona, 2004, pp. 77-102.
- THIEBAUT, C., *La responsabilidad ante el futuro (y el futuro de las Humanidades)*, Eutopías, Valencia, 1999.
- TIETENBERG, T., *Environmental and Natural Resource Economics*, Harper Collins, New York, 1996.
- TOHARIA, M., ¿El mundo en peligro?, *Historia 16*, n. 88, Madrid, 1995.
- TOMÉ, A., *La coeducación de las identidades masculinas en la educación secundaria*, Institut de Ciències de l'Educació, Bellaterra, Barcelona, 2001.
- TORTOSA, J. M., "Drets humans i desenvolupamente" en V. MARTÍNEZ GUZMÁN / I. COMINS (eds.), *Terra i drets. Els drets humans y la pau a la fi del mil·leni*, Agrupació Borrianenca de Cultura, Burriana, 1999, pp. 117-128.
- TOULMIN, A., *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid, 1979.
- TOURAINÉ, A., *El postsocialismo*, Planeta, Madrid, 1982.
- TOURAINÉ, A., *Movimientos sociales de hoy*, Hacer editorial, Barcelona, 1990.
- TOURAINÉ, A., *Crítica de la modernidad*, Ensayo, Madrid, 1993.
- TRIAS, E., *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona, 1985.
- TRIAS, E., *Lógica del límite*, Destino, Barcelona, 1991.

- TRINGALE, M. / P. CALÁ, *Manual de ecología cotidiana. Métodos simples y sencillos de poner de inmediato en práctica la ecología*, Ibis, Barcelona, 1993.
- TUGENDHAT, E., *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- TYLER MILLER, G., *Ecología y medio ambiente*, Grupo Editorial Iberoamérica, Méjico, 1994.
- UREÑA, E. M., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Tecnos, Madrid, 1978.
- VALCÁRCEL, A., *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- VALCÁRCEL, A., “Valor” en A. CORTINA (dir.), *10 Palabras claves en ética*, Verbo Divino, Navarra, 1994.
- VALCÁRCEL, A., *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997.
- VAN HAUWERMEIREN, S., “El comercio justo como alternativa para avanzar hacia la sustentabilidad”, *Ecología Política*, n. II, 1996, pp. 183-190.
- VASAK, K., “Hacia una legislación internacional específica de los derechos humanos” en K. VASAK, *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, vol. III, Serbal-UNESCO, Barcelona, 1984.
- VEIRA VEIRA, J. L., *Los valores sociales: entre el cambio y la comunidad*, Universidad de La Coruña, 1997.
- VELAYOS CASTELO, C., “Reflections on stoic logocentrism”, *Environmental Ethics*, vol. 18, 1996, pp. 291-296.
- VELAYOS CASTELO, C., *La dimensión moral del ambiente natural*, Ecorama, Granada, 1996.
- VELAYOS CASTELO, C., “El deep ecology movement: ¿un viaje hacia las profundidades de la ética” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 145-154.
- VELAYOS CASTELO, C., “¿Es posible una ciudadanía ecológica?” en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS / C. VELAYOS CASTELO (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 145-164.
- VELAYOS CASTELO, C., “Los derechos de los animales: Un reto para la ética” en J. RIECHMANN (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004, pp. 135-144.
- VIDAL, M. (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Valladolid, 1992.
- VIDAL, M., *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético*, Verbo divino, Estella, 1996.
- VIDAL, M., *Feminismo y ética, Cómo feminizar la moral*. PPC, Madrid, 2002.

- VILANOU, C. / E. COLLELLDEMONT (coords.), *Historia de la educación en valores*, Desclée de Brower, Bilbao, 2000.
- VILLAMIL, A. / MATIES, J., *Política Económica del Medio Ambiente*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1998.
- VINCENT, A., "The Character of Ecology" *Environmental Politics*, vol. 2, n. 2, 1993, 248-271.
- VOGEL, S., "Habermas an the ethics of nature" en R. S. GOTTLIEB (ed.), *The Ecological Community*, Routledge, New York, 1997, pp. 175-192.
- VON DROSTE, B. / P. DOGSÉ, "El desarrollo sostenible. El papel de la inversión" en R. GOODLAND / H. DALY / S. EL SERAFY / B. VON DROSTE (eds.), *Medio ambiente y desarrollo sostenible*, Trotta, 1997.
- VON WEIZSÄCHER, E. U. / L. H. LOVINS / A. B. LOVINS, *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos naturales. Informe al club de Roma*, Galaxia Gutemberg, Círculo de lectores, Barcelona, 1997.
- VON WEIZSÄCHER, E. U., *Política de la Tierra. Una política ecológica realista en el umbral del siglo del medio ambiente*, Sistema, Madrid, 1992.
- VV.AA., *Crisis ecológica y sociedad*, Debats, Barcelona, 1991.
- VV.AA., *De la economía a la ecología*, Trotta, Madrid 1995.
- VV.AA., *Ecología solidaria*, Trotta, Madrid, 1996.
- VV.AA., *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Mas allá del informe Brundtland*, Trotta, Madrid, 1997.
- VV.AA., *Pobreza, desarrollo y medio ambiente*, Deriva editorial, Barcelona, 1992.
- WAGNER, C., *Entender la ecología*, Blume, Barcelona, 1993.
- WARING, M., *Si las mujeres contaran. Una nueva economía feminista*, Vindicación feminista, Madrid, 1994.
- WARREN, K. (ed.), *Ecological feminism*, Routledge, London New York, 1994.
- WARREN, K., "Feminism and Ecology: Making Connexions", *Environmental Ethics*, vol 9, 1987, pp. 3-20.
- WARREN, K., "Toward an Ecofeminist Ethic", *Studies in the Humanities*, december, 1988, 140-56.
- WARREN, K., "The Power and Promise of Ecological Feminism" en S. ARMSTRONG / R. BOTZLER, *Environmental Ethics. Divergence and convergence*, McGray-Hill, 1993, pp. 434-444.
- WARREN, K. (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003.

- WATSON, R. E., "A critique of Anti Anthropocentric Biocentrism" en *Environmental Ethics*, vol. 5, n. 4, 1983, pp. 245-256.
- WATSON, R. E., "Self-consciousness and the rights of non human animals and nature" *Environmental Ethics*, vol. 1, n. 2, 1979, pp. 95-129.
- WEBER, M., "La política como vocación" en *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 81-179.
- WEINER, G., *Los feminismos en la educación*, Kikiriki Cooperación Educativa, Sevilla, 1999.
- WESTON, A., *Back to earth tomorrow's environmentalism*, Temple University Press, Philadelphia, 1994.
- WESTRA, L., "Ecology and animals: Is there a joint ethics of respect?" *Environmental Ethics*, vol. 11, n. 3, 1989, pp. 215-230.
- WOLF, U., *Das Tier in der Moral*, Klostermann, Frankfurt, 1990.
- WOLLSTONECRAFT, M., *Vindicación de los derechos de la mujer*, Cátedra, Madrid, 1993.
- WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT, *Nuestro futuro común*, Alianza, Madrid, 1989.
- WORLDWATCH INSTITUTE (L. R. BROWN et autres), *La situación en el mundo*, Apóstrofe/CIP Madrid, 1996.
- YOL JUNG, H., "Marxism, Ecology and Technology" *Environmental Ethics*, vol. 5, n. 2, 1983, pp. 169-174.
- YOUNG, J., *Sustaining the Earth. The story of the environmental movement. Its past efforts and future challenges*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.
- ZIMMERLING, R., "Necesidades básicas y relativismo moral", *Doxa* 7, 35-43, 1990.
- ZIMMERMAN, M. E., "Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, vol. 9, n.1, 1987, pp. 21-44.
- ZUBERO, I., *Las nuevas condiciones de la solidaridad*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.