

Elementos para la consideración de una ética ambiental

Ronulfo Vargas C. *

RESUMEN.

Se examinan diversas posturas ideológicas, desde las cuales es posible articular discursos en torno a la ética ambiental. Se pondera la plausibilidad de algunas de estas posturas, en relación con la coherencia teórica y eficacia práctica de la ética, en cuanto análisis normativo de la acción con arreglo a la conservación y promoción de la vida.

PALABRAS CLAVE

Ética ambiental, concepciones de mundo, subjetividad, naturaleza, cultura, interpretación.

ABSTRACT

This article examines different ideological stands from which discourses on environmental ethics could possibly be developed. It considers the plausibility of some opinions as to the theoretical coherence, and efficient practice of ethics, concerning the normative analysis of actions that aim at conserving and fostering life.

KEYWORDS

Environmental ethics, World Conceptions, Subjectivity

INTRODUCCIÓN

En un primer apartado, abordo el significado y función de la ética, a fin de obtener un entendimiento básico de los contenidos. Posteriormente, me refiero a las posibilidades de atribuirle una personalidad moral y jurídica a la naturaleza: reconocerle características propias de la subjetividad, y practicar una relación consecuente. En el tercer apartado examino las dos concepciones de mundo desde las cuales es culturalmente posible comprender la relación entre el ser humano y la naturaleza: el dualismo, que separa la realidad en dimensiones autónomas, y el monismo, que pretende una visión y vivencia integradora de la realidad. En cuarto lugar, hablo de las interpretaciones generales

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica y Licenciado en Docencia por la Universidad Estatal a Distancia. Se desempeña como docente en su área, en la Escuela de Estudios Generales de la UCR, y en la Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, de la UNED. ronulfovargas@costarricense.cr

Rec. 14-06-07 Acep. 18-10-07

en que se inscribe contemporáneamente el debate ético ambiental: posibilidades de abordar la problemática ecológica desde interpretaciones antropocentristas, biocentristas, sensocentristas, o ecocentristas. Finalmente, planteo los límites de la ética, respecto de su situación relativa en el conjunto de las relaciones humanas que responden a condicionamientos socioculturales.

Sentido y función de la ética

Según Habermas, el obstáculo fundamental para una relación no destructiva entre el ser humano y la naturaleza yace en la mediación científico-técnica, que implica una racionalidad instrumental de dominio. Las ciencias empírico-analíticas determinan su materia de estudio como realidad objetiva en función de fines prácticos, o utilitarios. La acción humana orientada por esta racionalidad con arreglo a fines tiende normalmente a transformar la realidad para la apropiación de los actores. Los intereses sociales que animan la producción del conocimiento científico-técnico apuntan a la dominación del entorno. Ciencia y técnica son proyecciones de la especie de racionalidad orientada al éxito en la solución de proble-

mas, y en la medida en que dicha orientación está determinada por un "proyecto de la especie humana en su conjunto" (Habermas, 1997:61) -el proyecto de la supervivencia cultural a través de la interacción eficaz con un medio ambiente-, no es concebible que desde esta racionalidad se implementen relaciones no dominadoras con la naturaleza, si ésta es concebida y racionalizada como el objeto que ha de ser apropiado, controlado, dominado. Desde la estructura de la acción con arreglo a fines, dentro de la cual se insertan las ciencias empírico-analíticas, la realidad es materia, insumo e instrumento, para ser trabajada según fines o propósitos, y la solución eficaz de problemas es norma de la acción. La única posibilidad de una relación no destructiva con la naturaleza radicaría en su exclusión de la estructura de la acción con arreglo a fines, y su inclusión en otra estructura de acción: "(...) el proyecto de una naturaleza como interlocutor en lugar de como objeto, hace referencia a una estructura alternativa de la acción: a la estructura de la interacción simbólicamente mediada, que es muy distinta de la de la acción racional con respecto a fines." (Habermas, 1997:63).

La inclusión de la naturaleza en el contexto no utilitario de la comunicación, demanda la transformación de las propias relaciones humanas, en la medida en que la propia racionalidad instrumental tiende a invadir el contexto de la comunicación y a orientar las acciones con fines utilitarios, en ámbitos donde no sólo no se precisa el cálculo estratégico, sino que más bien esta racionalidad calculadora frustra el objetivo de la comunicación:

En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal. (...) la subjetividad de la naturaleza, todavía encadenada, no podrá ser liberada hasta que la comunicación de los hombres entre sí no se vea libre de dominio. Sólo cuando los hombres comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no sólo, como quería el idealismo alemán, reconocerla como lo otro de sí, sino reconocerse en ella como en otro sujeto. (Idem: 62)

La alternativa a la racionalidad que orienta la acción con arreglo a fines,

en contextos productivos, es la *racionalidad ética*, que orienta la acción con arreglo a la comunicación y la interacción, en el contexto del mundo de la vida: el ámbito de la sociabilidad que no sigue intereses práctico-utilitarios, sino convivenciales, de reconocimiento y gestación de comunidad. La ética remite a la posibilidad de establecer la comunicación intersubjetiva, en términos de convivencia comunitaria; es un mecanismo cultural de regulación de la convivencia humana, a fin de que la misma no sólo sea posible, sino que transcurra en las mejores condiciones posibles. Su eficacia presupone procesos de interiorización de valores y formación general de la personalidad, y está mediada por instituciones como la familia, la educación y el Estado. Los actos están sujetos a un sistema social de moralidad sólo si los seres humanos, en cuanto agentes, han sido exitosamente formados en el reconocimiento de valores y pautas de conducta que favorezcan la sociabilidad. En oposición a la sociabilidad, está el *egoísmo simple*: un principio de conducta que hace prevalecer impulsos e intereses particulares que tienden a frustrar toda convivencia.

La ética, según Aristóteles, es una parte de la *filosofía práctica* (*Met.*, 1025b25). “Praxis”, para los griegos, significaba el ámbito en el que los seres humanos ejercían su libertad a través de acciones autónomas: actos cuya determinación radicaba en la conciencia deliberativa, y que respondían a la reflexión en torno a lo que debía ser una vida buena (Sánchez Vázquez, 1973:14). El bien está así relacionado con la libertad concretada en actos que tienden conscientemente a mejorar la vida humana. En tanto que praxis, la acción moral es siempre una interacción: una relación de reciprocidad con el medio que provee los insumos para el fin buscado, esto es: el mejoramiento de la vida, o la consecución de la vida buena. Es necesario indicar que la expresión *vida buena* tiene aquí una connotación moral y no instrumental, es decir: los instrumentos e insumos materiales son una condición necesaria para la vida buena, y por eso la acción humana tiende en su búsqueda. Pero no son condición suficiente, y más aún, son factores potencialmente coercitivos de la libertad. Por eso los griegos distinguían entre *praxis* y *poiésis* (Sánchez Vázquez, *loc. cit.*), esta última entendida como la acción orientada a la producción de instrumentos e insumos, es decir, el

trabajo: una actividad que definía especialmente a los esclavos, grupos sociales a los que no se les reconocía libertad, porque su acción estaba sujeta a la *anánche*, la necesidad derivada de la escasez de medios de vida. Los esclavos debían trabajar para producir los elementos básicos que requería una vida humana digna, esto es, la de los ciudadanos libres. Así, la acción ética consistía en el ejercicio de un gobierno o dirección de facultades inferiores, pero imprescindibles, en calidad de medios, en función de finalidades superiores.

La circunstancia histórica de la esclavitud en las polis griegas nos permite entender un dato fundamental: la acción moral se da sólo entre pares, es decir, precisa el reconocimiento del otro como sujeto semejante, como *alter ego*¹. Dado este reconoci-

1. Derrida considera la insuficiencia de entender al otro como ego empírico irreductible al yo-mismo, esto es, el otro como un yo que está en el mundo como fenómeno, pero sin ser reconocido como origen del mundo: “Si el otro no fuera reconocido como alter ego trascendental, estaría todo él dentro del mundo, y no sería, como yo, origen del mundo. Rehusarse a ver en él un ego en ese sentido es, en el orden ético, el mismo gesto de toda violencia. Si el otro no fuese reconocido como ego, toda su alteridad se vendría abajo” (Derrida, 1989:169). La alteridad tiene el carácter de una relación, y señala precisamente a la sociabilidad del

miento, irrumpe en la conciencia la célebre “regla de oro”: *no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan*. Sólo cuando hay un reconocimiento de la subjetividad es posible el trato moral. Por eso, la praxis se reservaba a la relación entre ciudadanos libres, que era el ámbito de la intersubjetividad; y entre ciudadanos libres y esclavos debía prevalecer una relación instrumental, la de los *objetos* y sus dueños. El acto de negar la subjetividad al otro facilita su tratamiento y manipulación como mero objeto.

La ética intenta ser, entonces, un sistema de pautas que median y orientan las relaciones intersubjetivas, con el propósito de que la existencia social sea no sólo posible, sino que sea experimentada como *vida buena*, en función de valores y prácticas que potencian una convivencia humana sostenible. Si la existencia social, en términos de vida buena, esto es, convivencia humana posible y deseable, es el objetivo fundamental de la ética –y por ende su valor nuclear–, entonces será inmoral toda acción que contradiga ese objetivo, toda acción que dificulte, entorpezca o torne inviable

individuo que se constituye (es constituido) en yo mediante otro yo, es decir, en el contexto de relaciones intersubjetivas que constituye lo social o común.

la convivencia humana. Así, en las sociedades históricas se han dado sistemas morales como mecanismos reguladores de la conducta entre sus miembros. Estos sistemas constan de valores y normas, reforzados por sanciones que premian o castigan respectivamente su acatamiento o infracción. La formación moral de los miembros de una comunidad –el proceso de interiorización de estos sistemas– es una condición previa a la formación cívica, esto es, el sometimiento a los sistemas jurídico-políticos con que las sociedades también regulan la conducta humana, y finalmente garantizan la prevalencia de un orden social. La formación moral que las sociedades institucionalizan pretende educar a los individuos para que reconozcan que su bienestar propio no sólo no es contrario al bienestar general, sino que éste es condición necesaria de aquél: no puedo estar bien si los demás están mal. La conciencia y el comportamiento altruista son, por ello, los objetivos de toda moral que, recordemos, es un mecanismo que intenta regular las relaciones *entre pares*, mediante la formación de una conciencia autónoma que habilite al sujeto para reconocer quiénes son sus pares. El carácter sociocultural e histórico de la moral se nos evidencia precisamente en la crisis de

sistemas esclavistas como el griego o, en general, en la lucha por el reconocimiento practicada por todo estrato humano excluido de la comunidad moral y jurídica. El reconocimiento del otro como igual o semejante no es un dato inmediato de la consciencia, ni una concesión gratuita del poder, sino el efecto de procesos sociopolíticos de organización y lucha por la liberación del otro excluido que reclama ese reconocimiento (Honneth, 1997:143 *passim*). La moral contiene, por definición, una racionalidad comunitaria, en tanto apunta hacia la conservación de la vida humana, que no puede darse más que en términos de convivencia, por el hecho de la interdependencia humana: nadie se da a sí mismo la vida, ni puede conservar ni reproducir las condiciones que la sostienen. La vida humana, en tanto convivencia comunitaria, es un dato. Las comunidades humanas que prevalecen mediante la exclusión de estratos sociales, como los sistemas esclavistas, son sociedades cuyas condiciones de existencia niegan las condiciones que hacen posible la vida; son sociedades preñadas de antagonismos, que eventualmente estallan y determinan transformaciones en dirección a la reivindicación de los excluidos, a la ampliación del reconocimiento

de su subjetividad moral y jurídica. Las prácticas sociales y políticas de liberación de los excluidos constituyen la demanda del reconocimiento como derecho, y la sensibilidad social responde a esta demanda cuando efectivamente reconoce en la otredad del esclavo a un *alterego*, semejante, igual, o par, y valora su exclusión como algo inmoral, injusto e inconveniente para el bienestar de la comunidad². Así, la personali-

-
2. Contra el reconocimiento del otro argumentan sensibilidades conservadoras, toda vez que implica transformaciones orientadas a la ampliación de la comunidad de pares, lo que demanda una redistribución de recursos. Dicha argumentación puede articularse en discursos amparados en interpretaciones de la ciencia, como el darwinismo. Por ejemplo, la noción darwiniana de la *supervivencia del más apto* nutre la visión de que las desigualdades económicas son inevitables, y además *justas*, pues derivan de una competencia natural en la que sucumben los débiles y prevalecen los más talentosos y mejor dotados para la reproducción de la especie. Tal razonamiento es inatinerante, porque asocia arbitrariamente *desigualdad* con *diferencia*. Las desigualdades socioeconómicas no se derivan de las particularidades que hacen distintos a los individuos, sino que son efecto de condiciones estructurales propias de sistemas institucionales: la desigualdad es un estatus derivado de la negación del reconocimiento de la igualdad; la igualdad es concepto, valor y derecho político-jurídico aplicable a sujetos reconocidos de una comunidad política. La diferencia, en cambio, es un concepto descriptivo, aplicable a especies e individuos bioló-

dad moral es efecto de procesos de formación, pero fundamentalmente, de una interacción social en la que se conjugan demandas y respuestas, acciones tendientes a producir las condiciones que hacen posible la vida con arreglo a valores o fines.

La naturaleza como entorno humano

El trato instrumental hacia el esclavo guarda analogía con la relación que se da entre hombre y naturaleza con fines productivos. En los procesos de trabajo, el ser humano se sitúa ante la naturaleza como el sujeto ante el objeto, y ve en éste una simple fuente de recursos, a la que puede explotar en función de necesidades e intereses. El reconocimiento intersubjetivo que es condición del trato moral es posible sólo cuando en la relación que determina ese reconocimiento se imponen las notas características de la subjetividad: inteligencia, voluntad, autonomía, cualidades que los griegos resumían en la noción de “espíritu”

gicos que forman comunidades bióticas, que no se caracterizan por la desigualdad, sino por la diversidad: en la naturaleza hay diferencias (diversidad), pero no hay desigualdades (Cf. Hoyos Valdés, 2001: 46). Del hecho biológico de que los seres humanos sean diferentes no se sigue la negación del derecho político-jurídico a la igualdad.

(*noús*). Subjetivo es lo que contiene un espíritu, o en la denominación de Aristóteles, un “alma noética” (*De anima*, 414b-415a), que es principio de vida inteligente, y demanda por ello, un trato digno. Por contraste, lo objetivo es imaginado como materia inerte, desprovista de movimiento autónomo, y en general, de vida. Los objetos no serían más que instrumentos que pueden emplearse a conveniencia, como asimismo los seres inferiores, animales y vegetales, porque su principio vital es insuficiente para conferirles las cualidades del espíritu, que define a los seres humanos. El esclavo será objeto de trabajo y sumisión, mientras el amo no reconozca en él a un ser humano, dotado de las cualidades subjetivas que le confieren la dignidad del trato moral. No es difícil percatarse de que las categorías de objeto y sujeto, asumidas como una dicotomía, sirven prácticamente para legitimar el poder sobre las cosas, es decir, desempeñan una función ideológica. Es necesario, por tanto, examinar el origen de esta forma de pensamiento que separa la realidad en dimensiones, y degrada una en beneficio de la otra.

El reconocimiento de la subjetividad, decíamos, no es un *a priori*, sino el resultado de una interacción, que

asume la forma de luchas sociales protagonizadas por actores a quienes se les niega ese reconocimiento. En efecto, la sumisión pasiva es lo característico de la objetividad inerte, según la sensibilidad que separa lo objetivo de lo subjetivo. La demanda del esclavo por su libertad lo evidencia ante el amo como actor y sujeto. La rebelión de los esclavos marca un punto de inflexión en la conciencia dominante, en relación con la humanidad negada: en la lucha por el reconocimiento, el esclavo reclama prácticamente su humanidad, a través de acciones concretas que lo definen como sujeto autónomo³.

Mencionamos que la acción moral es una interacción con el medio, que provee insumos para la realización de fines. La acción humana, en general, tiene lugar en relación con un ambiente social y natural. Los

3. *Autonomía*, en cuanto *subjetividad reflexiva*, es uno de los fundamentos de la personalidad moral. Indica el estado en que el sujeto está en condiciones de ser su propio principio de acción y gobierno, y por ello se relaciona con la autocognición y la emancipación: "la pregunta misma por la identidad del sujeto tiene un sentido inequívocamente moral y, más en concreto, de autonomía moral. (...) La autonomía personal se traduce en el ámbito político en corresponsabilidad autolegisladora" (Rubio Carracedo, 1991:71).

seres humanos son interdependientes, y la colaboración es una condición existencial. Además, y fundamentalmente, en la colaboración que produce los insumos para la vida, los seres humanos se relacionan y dependen de la naturaleza, en tanto fuente de recursos vitales. Esta circunstancia de interdependencia y colaboración nos induce a considerar la vida humana como existencia comunitaria: los seres humanos, por necesidad vital, constituyen una comunidad intersubjetiva, y se dan valores y normas para regular sus interacciones. El acceso a la comunidad depende del reconocimiento de la subjetividad moral y jurídica de sus miembros, esto es, de la capacidad de cada miembro para reconocer valores y normas, y asumir derechos y deberes. Al margen de la comunidad permanecen las cosas que no tienen esta capacidad. En la tradición filosófica, la racionalidad es el factor determinante que faculta al ser humano para reconocer el deber y constituirse, por tanto, en sujeto moral y jurídico⁴. A través

4. El sujeto humano es causa eficiente de la acción moral, y por ende es *libre*, en cuanto su voluntad se ve determinada por su propia facultad reflexiva, como "ente racional", al margen de condicionamientos externos: "La regla práctica es en todo momento un producto de la razón, habida cuenta de que prescribe una acción como medio para lograr un propósito.

de la razón discernimos a los demás como miembros de una comunidad intersubjetiva y, asimismo, discriminamos lo que no pertenece a esa comunidad, esto es, el mundo objetivo, lo otro de la comunidad. La razón, entonces, es el instrumento con que distinguimos entre objeto y sujeto. Sin embargo, éstas son categorías del pensamiento: conceptos, abstracciones, entes de razón. Asumir la diferencia analítica entre objeto y sujeto como una diferencia real es una deformación antropomórfica. Es la ilusión de ver las cosas como quiero que sean, y no como son, o como podría verlas desde otra perspectiva. El pensamiento racional ha acuñado los conceptos de objeto y sujeto, para denominar cualidades que caracterizan distintas dimensiones de la realidad⁵. El ser humano es un ani-

mal que acuña y utiliza conceptos, pero él mismo no es un concepto, sino un ente real, dotado de cualidades objetivas y subjetivas. El ser humano piensa, pero también tiene un cuerpo: es objetivo, material. No una razón pura, o un espíritu absoluto. La racionalidad que produce las categorías de objeto y sujeto deriva necesariamente del cuerpo: la evolución del sistema nervioso central de la especie *sapiens* constituyó el neocórtex que hace posible el pensamiento conceptual y simbólico, a partir del cual el ser humano hace cultura. Instituciones culturales como la religión, el arte, la ciencia y la moral no serían posibles sin esta evolución. Cuando se asume como real la distinción conceptual entre sujeto y objeto, y se privilegia al ser humano como sujeto racional, se ignora el hecho de que el ser humano es fundamentalmente un producto de la naturaleza: de que él mismo es naturaleza y está determinado por la objetividad. De tal forma, el criterio de la racionalidad no sólo no es razón suficiente para

Sin embargo, para un ser que no cuenta enteramente con la razón como único fundamento determinante de su voluntad dicha regla supone un *imperativo*, o sea, una regla designada por un «deber hacerse» que expresa el apremio objetivo de la acción y denota que, si la razón determinase por completo a la voluntad, la acción tendría lugar inexorablemente conforme a esa regla” (Kant, 2000:78-79).

5. “Ni el sujeto es nunca de verdad totalmente sujeto, ni el objeto totalmente objeto; pero tampoco son pedazos arrancados de un *tertium* que los trascendería. (...) La conciencia se gloria de unir lo que ella misma dividió arbitrariamente

en elementos” (Adorno, 1986:177). Lo concreto no es reducible a sujeto en la misma medida en que el propio sujeto concreto no es reducible a pensamiento. Sujeto y objeto son categorías conceptuales. Asumir la primacía del sujeto es dar preeminencia al pensamiento sobre la realidad, o asumir la realidad como pensamiento, la sustancia como sujeto.

discernir la subjetividad, sino que opera más bien como encubrimiento de la propia naturaleza humana, y coartada para la instrumentalización del entorno. Desconocer el hecho de que la fuente última de la razón sea la naturaleza, permite discriminar entre lo que supuestamente es propio y lo que es ajeno, y suponer además que eso ajeno puede ser apropiado sin escrúpulo, por ser objetividad inerte. Pero la idea de una objetividad inerte deriva de una abstracción reificada: el efecto de atribuir realidad a categorías conceptuales.

Si la subjetividad es producto de un reconocimiento, y no de condiciones ontológicas, entonces se trata de un acto moral y jurídico: no pertenece al orden del ser, sino al orden de los valores. Si la interacción comunitaria es condición existencial, y esta interacción debe ser regulada por pautas de conducta, a fin de que responda a los fines de la vida buena, será necesario extender el reconocimiento de la subjetividad moral y jurídica al entorno natural, puesto que realmente no es algo distinto de la comunidad humana. Ver la comunidad humana como parte de una comunidad natural, y atribuirle derechos a esta comunidad ampliada, es decir, al conjunto de los seres

naturales, tiene un alcance moral, porque implica un acto de voluntad. Pero al mismo tiempo, es un acto que puede argumentarse, desde una racionalidad no reificadora, con base en el hecho de que el ser humano mismo es un ser natural: su bienestar específico depende de la conservación de las condiciones de existencia de la comunidad biótica, y dotar de derechos a esta comunidad es ampliar sus propios derechos.

El reconocimiento de la subjetividad moral y jurídica de la naturaleza responde a la propia racionalidad ética, que determina como valor supremo la conservación y mejoramiento de las condiciones de vida: para el ser humano, el cuidado del ambiente significa cuidado de sí mismo. En este sentido, la idea de una subjetividad natural no debe seguirse de un torpe paternalismo antropocéntrico, que reproduce la sensibilidad dicotómica de objeto y sujeto. La emancipación de una naturaleza esclavizada es un momento al interior de la propia emancipación humana. Al desconocer la subjetividad en la naturaleza la asumimos como objetividad pura, y la hacemos disponible para la explotación indiscriminada, que tiende al agotamiento de recursos vitales, que destruye las condiciones de existencia

de las especies, incluida la especie *sapiens*. De tal forma, la racionalidad que orienta la acción depredadora de recursos, en la medida en que destruye las condiciones generales de la vida, asume como valor la muerte, y puede considerarse inmoral. La historia occidental contiene esta paradoja: el desarrollo de las capacidades intelectivas funda la cultura, que organiza procesos de producción que suponen la interacción con el ambiente, a fin de preservar y mejorar la vida. Pero estos procesos de producción vienen acabando progresivamente con las condiciones que hacen posible la vida. El proceso civilizatorio fue fundado como un proyecto de vida, pero la crisis ambiental de nuestros días pone en evidencia que su actual principio rector es la muerte.

Leonardo Boff (2001) denomina *principio de autodestrucción* a esta norma de acción orientada hacia la explotación exhaustiva de recursos naturales, para dinamizar un sistema de hiperproducción e hiperconsumo mercantil. El efecto lógico de esta dinámica mercantil es la devastación ambiental, y con ella la destrucción humana, puesto que el ambiente devastado es el entorno humano: el medio que provee las condiciones para conservar la exis-

tencia. De tal forma, las sociedades industriales contemporáneas, respondiendo a un principio entrópico e inmoral de conducta, trabajan para su propia destrucción.

La acción moral es efecto de una personalidad autónoma que delibera y elige, superando condicionamientos externos (Rubio Carracedo, 1991). La formación moral no puede ser un proceso de adoctrinamiento que tienda a configurar una conducta refleja, sino una capacitación que ponga al sujeto en condiciones de ponderar y elegir, con base en criterios vitales, y tome decisiones propias. El principio de autodestrucción no remite a una formación de la personalidad autónoma, sino a una conducta compulsiva, condicionada por la lógica que anima el sistema de producción industrial e intercambio mercantil, e instrumentaliza la ciencia y la tecnología en función de la reproducción de este sistema. No es concebible que una personalidad capacitada para reconocer y actuar en función de principios vitales delibere y elija la muerte. La norma de conducta que dicta el principio de autodestrucción remite a la *heteronomía*: la determinación final de la acción por factores externos, y tiene por consecuencia la muerte. El principio de autodestruc-

ción da fundamento a una existencia inmoral, en la medida en que socava la autonomía de la personalidad, impulsa acciones que depredan los recursos naturales, y con ello suprime las condiciones que hacen posible la vida. Discernir esta situación es un imperativo moral, que implica sustituir el principio de autodestrucción por un *principio de corresponsabilidad*: una norma alternativa de acción, en la que está implicada la emancipación del ser humano y la naturaleza (Boff, 2001:15). Responsabilidad es autonomía. Implica educar la conciencia para el discernimiento de que la existencia humana es interacción comunitaria, y asumir, comunitariamente, decisiones y acciones que tiendan a conservar, reproducir y mejorar las condiciones de vida de la comunidad. El principio de corresponsabilidad convoca una respuesta colectiva a la demanda ética de realizar los valores de la vida y, en consecuencia, de este principio se deriva la obligatoriedad moral, social y política, de combatir toda lógica reificadora que someta la vida a las necesidades funcionales de un aparato de producción. Desde este principio de corresponsabilidad, que significa autonomía y emancipación, es inmoral y criminal privilegiar la conservación de un sistema productivo, cuyo funcio-

namiento demanda la destrucción progresiva de los recursos naturales para el consumo de un tercio de la población mundial⁶. En semejante asimetría se mide la irracionalidad de la lógica que anima los procesos económico-políticos en las sociedades occidentales industrializadas.

La reflexión sobre estos dos principios rectores de la acción humana se inscribe en una *interpretación holista* de la relación ser humano-naturaleza. Cualquier teoría ética, en sentido general, y en particular cualquier ética ambiental, parte de presupuestos ontológicos, antropológicos, e inclusive epistemológicos, es decir, se construye desde concepciones acerca de lo que es la naturaleza, el ser humano, la relación entre ambas dimensiones, y los criterios de acceso a su conocimiento. Será necesario, por tanto, que nos detengamos en estos marcos generales que condicionan el pensamiento y la acción en nuestras formaciones sociales.

6. "Se podría estimar que la clase media global reagrupa a los propietarios de automóviles, o sea alrededor de 500 millones de personas. Si estimamos tres personas por coche, eso hace 1,500 millones, o sea el 25 por ciento de la población mundial, de las cuales cuatro quintas partes viven en el Norte y consumen el 80 por ciento de los recursos del planeta" (Ramonet, 2008).

Paradigmas en la interpretación ser humano-naturaleza.

Los paradigmas son concepciones generales de la naturaleza (Kuhn, 1986:25), desde las cuales las ciencias y, en general, las prácticas humanas orientan sus quehaceres. En cuanto concepciones de mundo, contienen intuiciones, valoraciones, creencias y sensibilidades que hacen vivenciar o experimentar la realidad conforme con el carácter específico de esos contenidos, es decir: Kuhn también se refiere a los paradigmas como “modos inconmensurables de ver el mundo” (*idem*), y actuar en él. Los paradigmas tienen propósitos fundamentalmente prácticos, que consisten en ser insumos programáticos para la acción. Que son inconmensurables significa que las percepciones y acciones derivadas de la adopción de un paradigma llevan a comprender y modificar el mundo de manera inconciliable con percepciones y acciones derivadas de otro paradigma. La vigencia de un paradigma establece condiciones para interactuar eficazmente con el medio, porque regula o normaliza nuestras percepciones y valoraciones, en función de los objetivos buscados en la interacción. Es decir, desde la normativa de un

paradigma estamos en condiciones de percibir y resolver problemas. Cuando no es así, Kuhn se refiere a la *crisis y cambio de paradigmas*: el agotamiento de las capacidades de las ciencias normales para resolver problemas.

En Occidente han coexistido básicamente dos paradigmas ontológicos, o visiones de mundo, desde las cuales se derivan modos inconmensurables de estar y actuar en el mundo. *Dualismo* y *monismo* son paradigmáticos en relación con las creencias, percepciones y valoraciones que han asumido las ciencias y, en general, las prácticas humanas en la historia de estas sociedades⁷. Aun cuando sean coexistentes, el paradigma dominante en el curso histórico de la civilización occidental ha sido el dualista. Su vigencia la encontramos en expresiones centrales de nuestra cultura, como el arte, la filosofía, y la religión.

7. Cf. Ferrater (1998, voz “Dualismo”): “Se llama (...) dualista a toda doctrina metafísica que supone la existencia de dos principios o realidades irreductibles entre sí (...) que sirven para la explicación del universo. (...) El dualismo se opone al monismo, que no predica la subordinación de unas realidades a otras, sino que tiende constantemente a la identificación de los opuestos mediante la subsunción de los mismos en un orden o principio superior.”

Elementos dominantes del bagaje cultural judeocristiano y grecorromano consolidaron, en nuestras sociedades, una percepción fragmentaria del mundo, desde la cual el ser humano se imagina distinto y situado en un nivel superior de la creación. El núcleo de esta sensibilidad se refiere en el primer libro de la Biblia: el mundo natural es una concesión de Dios a los hombres. El ser humano da sentido al conjunto de la Creación, porque todas las criaturas han sido puestas a su servicio:

Dios dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo". Y Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer. Y los bendijo, diciéndoles: "Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra. (Gén., 1: 26-28)

El pasaje sugiere una *voluntad de dominio*, por parte del ser humano hacia el resto de la Creación. May (2002:105ss.) señala que ello puede ser objeto de una interpretación

"mayordómica", según la cual el hombre estaría llamado por Dios a ser *mayordomo*, o administrador, sin prerrogativa para disponer del mundo por su cuenta. El administrador tendría la obligación de *responder* al Señor por el estado de la Creación, y por ende, la relación entre ser humano y naturaleza estaría mediada por el *cuidado*, una actitud de empatía con el mundo, y responsabilidad hacia la integridad de las cosas, diferente a la actitud utilitaria que percibe las cosas como simples medios en relación con intereses humanos. Singer (1995) cree que esta visión mayordómica no es plausible, si se comparan los versículos citados con otros pasajes bíblicos, en los que se reitera la noción de que a Dios le interesa bien poco la naturaleza, considerada al margen del hombre. Así por ejemplo, el diluvio universal (Gén., 6) castiga el pecado humano, pero también recae sobre especies no humanas sin relación con el asunto. Jesús expulsa demonios de seres humanos, y los envía a poseer a los cerdos, que se arrojan al abismo (Mateo, 8: 28-32). Pablo declara que a Dios le tienen sin cuidado las bestias de carga (I Corintios, 9:9).

Contra la percepción de Singer, y en general, contra toda interpre-

tación literal de los textos bíblicos, debe señalarse, no obstante, que los autores no les asignaron un contenido cognoscitivo. Así por ejemplo, Génesis no intenta transmitir conocimiento sobre el origen del universo, sino que su sentido es *catequético, en función de una verdad salvífica*⁸. Pretende evidenciar el compromiso humano hacia un Ser Supremo creador y legislador, un Dios que acompaña a sus criaturas y les provee una norma de vida. El sentido del libro está en relación con la norma de “guardar el sábado”, día en que el Señor descansa, al término de su Creación; es decir: honrar a Dios Padre. Éste sería el núcleo del texto, y no el trato entre el ser humano y las demás criaturas. Aunque presente una “voluntad de dominio”, ha de considerarse el contexto y alcance semántico del vocablo. Dios crea al ser humano y le delega el gobierno de su anterior creación. En la Tierra, el hombre hace las veces de *dominus*, o “señor”: ejerce la *dominación*, en nombre de Dios, lo que implica una *administración responsable*:

La palabra empleada (...) significa *conquistar, adquirir autoridad, tener*

8. Debo estas aclaraciones a una comunicación personal del Dr. Gustavo Adolfo Soto Valverde.

poder... es como señorío de un rey que conquista un territorio, ejerciendo allí su soberanía. El hombre es rey de los animales como delegado de Dios. No ejerce un poder arbitrario, no puede actuar a nivel de capricho o sadismo. En este estadio fundante de su creación, el ser humano señorea sobre los animales, pero no los puede matar. (...) Parece que hay un fondo de *lucha y conquista*: animales y humanos disputan un mismo espacio vital (sobre todo los cuadrúpedos y reptiles) (Pikaza, 2001:212).

También es cierto que estas consideraciones han escapado a la tradición religiosa: prevaleció una equívoca interpretación literal del texto, que refuerza la visión de que Dios está con los hombres, creados a su imagen, y la naturaleza es un mundo aparte, una dimensión material que hace las veces de almacén de recursos para los apetitos humanos.

Por otra parte, la filosofía platónica, base de la teología cristiana desde la síntesis medieval, concibe el mundo sensible como una copia imperfecta del mundo inmaterial de las ideas (*Fedón* 80b). Las ideas son formas puras arquetípicas, de las que participan los entes sensibles, a manera de copias imperfectas. El alma

humana es una *forma* encarnada en un cuerpo material, que es como una "tumba para el alma" (*Cratilo*, 400c). Sólo mediante la ascesis filosófica puede el alma liberarse del ciclo de metempsicosis, y retornar como forma pura al mundo ideal de donde viene. La razón discursiva (*dianoia*) es el camino que conduce a la *episteme* (*República*, 509d-511e). En cambio, las facultades sensoriales no sirven para captar la realidad esencial de las ideas, porque sólo dan cuenta de cosas materiales, que son copias degradadas. El conocimiento del bien, la justicia, la belleza, pasa por una negación de la evidencia de los sentidos, porque la materia es el ámbito de la *doxa*: la opinión engañosa. La sensibilidad occidental moderna consolidó esta percepción dualista de la realidad, que privilegia al ser humano.

Como paradigma ontológico, el dualismo es la comprensión de la realidad como yuxtaposición de órdenes esencialmente distintos, a uno de los cuales se le asigna preeminencia: alma y cuerpo, espíritu y materia, apariencia y realidad, cielo y tierra, cultura y naturaleza, desde una perspectiva dualista son realidades trascendentes, heterogéneas, e inconmensurables. El dualismo contiene así una racionalidad frag-

mentaria, que asume sus objetos como aislados e independientes de sus contextos. Característica del dualismo ontológico es la sustancialización de los conceptos, como hemos visto: para una perspectiva dualista, objeto y sujeto son sustancias separadas, con atributos propios e intransferibles. Por definición, la materia objetiva carece de vida, alma y pensamiento, y en tanto que realidad inferior, puede ser instrumentalizada desde el orden noético en el que el dualismo sitúa al ser humano.

Como es evidente, el dualismo contiene asimismo una sensibilidad antropocéntrica, aún en sus manifestaciones religiosas: "Dios creó al hombre a su imagen". El ser humano aparece como centro de la Creación, núcleo y sentido de la realidad, eje en torno del cual giran todas las cosas.

El monismo es otro paradigma ontológico, desde el cual emergen perspectivas distintas en torno a los seres reales, sus cualidades y relaciones. Establece que la realidad es unitaria, y que cualquier distinción que se haga desde el ejercicio del razonamiento, o de la experiencia sensible, es analítica y no real. Individuos, cualidades, relaciones,

desde una perspectiva monista, no son sustanciales, es decir, su existencia no es independiente, porque son momentos, instancias, modificaciones o manifestaciones de una sola realidad, cuya comprensión está sujeta al tipo de monismo que se sustente. Por ejemplo, para el naturalismo presocrático y helenista, la realidad unitaria era la naturaleza. El vocablo griego *physis*, que se traduce por “naturaleza”, deriva del verbo *phyo*, que significa “producir, engendrar, hacer crecer”. La naturaleza, para estos filósofos, era el principio esencial e inmanente de todos los seres reales; esencial porque daba la existencia, e inmanente porque estaba contenido en la existencia misma de cada ser: todos los seres son *naturales*, por ser producidos, engendrados, o nacidos. La totalidad del universo se concebía como un solo organismo, dotado de racionalidad y leyes universales, a las que estaban sujetos todos los seres vivientes, en calidad de partes, elementos no cualitativamente distintos, de un todo integrado. En el siglo XVII, la filosofía de Spinoza presenta un monismo que identifica a Dios con la naturaleza, y afirma que pensamiento y extensión, espíritu y materia, alma y cuerpo, no son sustancias independientes, sino

atributos o características esenciales de una sola sustancia: “Dios, o la naturaleza.” Spinoza tiene una relevancia central para el pensamiento ambientalista, porque en su *Ética* encontramos una crítica explícita de la actitud antropocéntrica que deriva del paradigma dualista (Cf. *Ética*, pref. a la parte tercera).

Si “Dios, o la naturaleza” es la única realidad, entonces los entes plurales no son sino *modos* o manifestaciones finitas, maneras de mostrarse una realidad infinita. El ser humano, como todas las cosas, es parte de la naturaleza y está sujeto a “leyes ordinarias” que siguen todos los entes, en cuanto modos de la sustancia. La única peculiaridad del ser humano es su ignorancia arrogante, que lo lleva a considerarse “un imperio dentro de otro imperio”, es decir, a pensar que las leyes que rigen para todas las criaturas del cosmos hacen la excepción en su caso. Desde la sensibilidad antropocéntrica, la libertad humana es una arbitrariedad, es decir, sistemática contravención del orden necesario de la naturaleza. El hombre padece, finalmente, porque no entiende que sus acciones lo apartan de un orden universal que es armónico por la concatenación de sus partes.

La ética ambiental empieza en la crítica del antropocentrismo, *i.e.*, el privilegio del ser humano, sus intereses y necesidades, por encima de las demás especies. La ética antropocéntrica elige ignorar que la posibilidad de realizar intereses y satisfacer necesidades humanas depende de condiciones ambientales producidas al interior de ecosistemas. Cuando se explotan los recursos naturales sin consideración de la integridad de los ecosistemas, simultáneamente se destruyen las condiciones que hacen posible realizar intereses y satisfacer necesidades humanas.

El monismo es una perspectiva integradora, pues reemplaza las conexiones típicas del dualismo por interconexiones: la realidad es una totalidad compleja y dinámica de partes en relación unas con otras. El todo como realidad unitaria no está antes ni por encima de las partes: el todo está en la parte, y la parte está en el todo. Bajo estos supuestos, el monismo está en la raíz de las concepciones holistas contemporáneas del pensamiento sistémico.

El concepto de sistema remite a un conjunto de partes organizadas, que interactúan recíprocamente para integrar un todo (*hólos*) complejo

y dinámico (Cathalifaud y Osorio, 1998). La integridad y estabilidad del sistema depende de que las partes interactúen y se vinculen con arreglo a fines específicos (funciones), en relación con el objetivo final de la autoproducción. Si las partes no interactúan o se desvinculan, el sistema entra en entropía, porque deja de percibir los insumos que lo mantienen estable, y tiende a homogeneizarse con el ambiente: se desintegra.

La aplicación de estos conceptos en ecología y ética ambiental enfatiza que las sociedades humanas forman parte integral del macro-ecosistema Tierra. Las acciones que los seres humanos emprenden para su autoproducción tendrán incidencia sobre la autoproducción del planeta, siempre que puedan inscribirse en la dinámica de reciprocidad interactiva que sostiene la integridad de los sistemas. Si las acciones humanas no se integran en esa dinámica, entonces estarán en función de la *auto-desintegración* del ecosistema, es decir, de la organización de elementos que hizo posible la vida.

Modelos teóricos en función de una ética ambiental

Las alternativas éticas al autopoicionamiento del ser humano en el centro remiten a perspectivas que sitúan en el centro la vida en general (*biocentrismo*), la vida sensitiva (*sensocentrismo*), o el conjunto de los seres naturales (*ecocentrismo*).

La perspectiva biocéntrica, conocida también como ecología profunda, o ética de “veneración por la vida”, parte del principio de que la vida en sí tiene un valor moral intrínseco: conservar y promover la vida es algo bueno y deseable en sí mismo, y no un medio para fines utilitarios. De este presupuesto se sigue el deber de respetar toda forma de vida, porque la agencia moral se extiende a todo ser viviente, según una concepción próxima a la religión y el misticismo. El universo se concibe como una unidad metafísica, de la que participan todos los seres naturales. La existencia de todo ser está en función de su propia autorrealización, que consiste en alcanzar un estado de sintonía espiritual con el cosmos. Albert Schweitzer (1875-1965), un antecedente de la ética biocéntrica, sostiene así la equivalencia moral de toda forma de vida:

“La ética consiste en (...) que yo experimente la necesidad de practicar la misma veneración por la vida hacia todo deseo de vivir, que hacia la mía propia. (...) Es bueno mantener y amar la vida; es malo destruirla y detenerla” (Citado en Singer, 1995:347).

La vida en sí es sagrada, y todo ser vivo debe ser reconocido como sujeto moral. La veneración por la vida es ilustrada por Schweitzer de la siguiente forma: (El hombre ético) “no arranca una hoja de su árbol, no rompe una flor, y tiene cuidado de no aplastar a ningún insecto al andar. Si trabaja a la luz de una lámpara en una noche de verano, prefiere mantener la ventana cerrada y respirar aire sofocante, antes que ver cómo caen en su mesa un insecto tras otro con las alas hundiadas y chamuscadas” (*Loc.cit*)

Paul Taylor, en una obra de 1986, *Respect for Nature*, sistematizó esta perspectiva en términos de un *igualitarismo biocéntrico*. La Tierra es una comunidad de seres vivos que no privilegia a ninguno de sus miembros: todos poseen necesidades vitales, y están dotados de capacidades innatas para buscar recursos con qué satisfacerlas. La conservación y unidad de la vida depende de que

cada organismo procure su propia existencia, a través de capacidades propias, desarrolladas en el transcurso de miles de años de evolución natural. La especie humana, por otra parte, es una recién llegada al escenario de la vida, y ha entrado con fueros que no le corresponden. Con un falso argumento de superioridad, demanda recursos en exceso, altera y destruye especies y ecosistemas enteros, y en general, orienta sus acciones en dirección contraria al equilibrio ecosistémico del que depende la vida. La existencia humana depende por completo de la interacción con un ambiente que provee insumos, pero este no necesita de la interacción humana, porque existía antes y existirá una vez que el ser humano se extinga. Es decir, necesitamos la existencia de las formas de vida que nos rodean. Pero esas formas de vida no necesitan de nosotros, y más aún estarían mejor sin nosotros, porque nuestra conducta hacia ellas tiene la forma de una depredación sistemática e innecesaria.

Así, del biocentrismo se sigue una condena del antropocentrismo, que alcanza finalmente al conjunto de la humanidad: la Tierra estaría mejor sin nosotros, porque la conservación de la vida humana destruye otras for-

mas de vida, y entorpece el equilibrio que hace posible la vida en general. Conclusión paradójica, si se entiende el biocentrismo como una ética. Si la ética es la acción con arreglo a valores, entonces sin seres humanos no hay ética. La vida en sí es un hecho natural, no un valor. Sólo desde la cultura, como espacio de convivencia humana, puede dársele a la vida un contenido moral. Evidentemente, el universo puede existir sin seres humanos, pero esa existencia en sí no es buena ni mala. En conclusión, el biocentrismo permite considerar y recomendar la existencia del universo al margen de los seres humanos (May, 2002:86), y en este sentido recae en el dualismo que separa al hombre de la naturaleza.

El sensocentrismo es una posición ética que coloca en el centro de la moral a la *vida sensitiva*, en vez de la vida en general. Es la posición sostenida por Peter Singer, quien asume que la *compasión* es el criterio que determina la subjetividad moral. A su vez, la condición necesaria para que nos compadezcamos de una forma de vida, es que ésta manifieste sensaciones de pena o satisfacción, que evidencien un organismo con facultades desarrolladas de autopercepción, que lo llevan a identificar intereses, a grati-

ficarse en su realización, o a sufrir en su ausencia. Por otra parte, hay seres vivos, como los organismos unicelulares, que no tienen sensibilidad, porque carecen de sistema nervioso. De acuerdo con Singer, la compasión hacia estas formas de vida no tiene sentido, porque ni sufren ni se placen en el desarrollo de su existencia. En contraste, podemos preguntarnos “¿qué se siente al ser una zarigüeya que se está ahogando?” (1995:345), y hallar que la pregunta tiene sentido, puesto que se trata de un animal que manifiesta placer o dolor ante estímulos externos, y que en virtud de esa sensibilidad, mantiene un interés en evitar una existencia dolorosa, y procurar satisfacción a necesidades vitales. Del sensocentrismo se sigue una ética que postula la compasión y el reconocimiento moral de formas sensibles de vida, y la indiferencia moral ante formas de vida que carezcan de sensibilidad. Éstas últimas pueden ser objeto de manipulación acorde con fines utilitarios, sin que tal uso tenga connotaciones éticas. La destrucción utilitaria del medio es aceptable, siempre y cuando no afectemos la integridad de organismos vivientes sensibles. Esto no parece factible: incidir utilitariamente sobre el medio sin afectar la integridad de seres sensibles, o explotar recursos

naturales –que son condición de equilibrio ecosistémico– sin afectar las condiciones de vida de las especies que habitan los ecosistemas. Por eso, el sensocentrismo es también abstracto y dicotómico, y falla al no considerar que la integridad de los seres vivos sensibles, humanos y no humanos, está en relación con la integridad y el equilibrio de los ecosistemas.

El ecocentrismo, finalmente, pretende la mayor consecuencia con la perspectiva holista, pues su problematización apunta a las acciones que permiten la conservación de la integridad del planeta, entendido como macroorganismo. La *ética de la tierra*, desarrollada por Aldo Leopold en la primera mitad del siglo XX, enuncia el siguiente criterio moral: “Una acción es justa cuando tiende a preservar la estabilidad, la integridad y la belleza de la comunidad biótica, e injusta cuando tiende a lo contrario” (Citado en Boff, 2001:78).

El ecocentrismo es una *ética consecuencialista*, no deontológica: las acciones serán valoradas como buenas o malas, siempre en relación con la calidad de sus efectos sobre el medio. La acción de los seres humanos sobre el entorno se inscribe necesariamente en el desa-

rollo de los ecosistemas, porque el ser humano forma parte de la naturaleza. Racionalidad y cultura, ecocéntricamente, son producciones de la naturaleza, pues el ser humano ha debido desarrollarlas para conservar su existencia como especie, y puede verse así, en la cultura, en cuanto dimensión espiritual del hombre, una forma progresiva o regresiva de manifestarse la naturaleza, según los efectos que la acción humana culturalmente mediada, produzca sobre el entorno, y por ende, sobre sí mismo. Ciencia y tecnología, las mediaciones culturales de relación con el entorno, pueden inscribir eficazmente al ser humano en los procesos de desarrollo de las comunidades bióticas, o lo pueden marginar de esas comunidades, en el tanto que sus acciones operen contra ellas, es decir, a favor de la explotación exhaustiva de recursos naturales que son condiciones vitales para las especies.

Boff (2001:34) considera que el ser humano tiene una doble dimensión: 1) está *dentro* de la naturaleza: forma parte específica de un proceso de evolución natural que abarca a todas las especies. Así, cualquier producción humana, material e intelectual, tiene su fuente en la naturaleza, de la cual el ser humano es una parte.

Pero además, 2) el ser humano está *frente* a ella: su conciencia racional y su saber científico-técnico le ponen en condiciones de abstraerse intelectualmente e intervenir práctica e intencionalmente, transformando y manipulando sus procesos, pero sin dejar de formar parte de un todo. Y en consecuencia, los efectos de la acción humana sobre el entorno inevitablemente revierten sobre la vida y las condiciones de existencia de las sociedades humanas. Si desde la dimensión cultural el ser humano ha establecido la vida como valor supremo, y ha emprendido un proceso civilizatorio para preservarla, entonces una ética para los tiempos actuales tiene que significar una ampliación de la conciencia comunitaria: el reconocimiento de que la Tierra es una totalidad ecosistémica, que se sostiene sobre la base de la interacción e interdependencia de todas las especies que lo forman. De tal reconocimiento se sigue un principio de solidaridad, con alcance ontológico, moral y jurídico-político: el ecosistema es "solidario", porque se mantiene en virtud de la *sólida reunión de sus partes*: según su etimología latina, la palabra "solidario" proviene del verbo *solidare*, que se traduce como "reunir sólidamente". Solidaridad es la cualidad que define a lo que se mantiene unido por el compromiso

de sus partes, y se manifiesta, por ende, como una realidad unitaria, firme y estable. La insolidaridad, en cambio, es lo que desune, disgrega o desintegra a una comunidad. La solidaridad moral se refiere a la valoración de las partes en términos de sujetos morales: significa reconocer el valor que tienen todas las partes en relación con las condiciones que hacen de la existencia una convivencia gratificante. Finalmente, la solidaridad jurídico-política apunta a la organización, establecimiento e institucionalización de prácticas efectivas orientadas a preservar la vida en términos de convivencia comunitaria⁹. Lo solidario remite,

aquí también, a las condiciones de posibilidad de la existencia humana, y desde una perspectiva holista y ecocéntrica centrada en la interdependencia de todas las instancias que forman un sistema, es constatable que las relaciones humanas, al interior de los sistemas sociales, acusan la ausencia de solidaridad, y con ello, evidencian los límites de la conciencia ética.

Los límites de una ética ambiental

La ética será abstracta y estéril si se limita a enunciar valores y deberes al margen de un conocimiento analítico de los condicionamientos fácticos y estructurales en que transcurre la interacción humana. El propósito de la ética es práctico, y consiste en regular la acción con arreglo a una convivencia sostenible entre pares. Pretende transformar las condiciones de coexistencia humana en un espacio de convivencia comunitaria. Pero la ética no es la acción, sino un determinante posible de la acción, entre otros.

El discurso ético, como filosofía práctica, apela a la conciencia y convoca la acción desde un discerni-

9. El derecho ambiental se gestó a partir de la *Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Humano* (Estocolmo, 1972), que impulsó “derechos humanos de tercera generación”, vgr. el derecho a un ambiente sano, a la sustentabilidad y al aprovechamiento equitativo de recursos naturales (ONU, 1972): “son los derechos ecológicos o del medio ambiente, como un modo de legitimar por tercera vez la democracia. (...) no solo tenemos obligaciones con todos los seres vivos presentes, sino también hacia las generaciones futuras. (...) los problemas cósmicos no se pueden ventilar más que teniendo en cuenta a todo el cosmos” (Gafo, 1999:370). El autor hace referencia a la legitimación de la democracia contra el absolutismo mediante la proclama de derechos de primera generación (civiles y políticos, a partir de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, 1789), y segunda generación

(económicos, sociales y culturales, manifestados en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, 1948).

nimiento crítico de las condiciones que hacen posible la vida al interior de sociedades humanas. Tal discernimiento implica el de los condicionamientos que tienden a imposibilitar la convivencia, y que remiten a otros determinantes de la acción, de una índole históricamente más eficaz que la formación moral, como lo evidencia el estado de deterioro ambiental y humano que en nuestros días nos obliga a reconocer una crisis ecológica.

El análisis habermasiano de los procesos de trabajo e interacción que se desarrollan en la modernidad tardía es de utilidad para entender por qué las formas dominantes en que se despliega la acción humana tienen efectos destructivos sobre la naturaleza y, en definitiva, sobre la existencia social.

Partiendo del supuesto de que el ser humano es un animal simbólico, que emplea el lenguaje como herramienta de interacción comunicativa con el medio, Habermas argumenta que esta interacción persigue intereses diferenciados, y que en función de esos intereses, el ser humano ha desarrollado distintas formas de racionalidad.

La sociabilidad es uno de los intereses de la acción humana. El dis-

curso que se desarrolla con arreglo a la sociabilidad hace posible un entendimiento dialógico, porque se establece a partir de la existencia de ciertas pretensiones de validez. Si tales pretensiones están ausentes, no hay entendimiento, ni comunicación, ni sociabilidad. En todo proceso de comunicación orientada a la sociabilidad se dan las siguientes pretensiones de validez: verdad, rectitud, adecuación e inteligibilidad (Habermas, 1999: págs. 63-64). *Verdad* en la comunicación significa que el discurso pretende transmitir una información verdadera y corroborable; *rectitud* significa que el emisor es sincero, que en su emisión no oculta segundas intenciones; *adecuación* consiste en que el emisor articula su discurso en una forma que favorece su recepción; finalmente, *inteligibilidad* remite al presupuesto de que el discurso resulta inteligible para todo miembro que participa de una comunidad de habla. Si estas pretensiones se cumplen, el objetivo de la sociabilidad se realiza, porque se da una comunicación efectiva que permite consensos. Si estas pretensiones de validez no están presentes en la interacción comunicativa, entonces o no hay comunicación, o los intereses de la acción son otros distintos de la sociabilidad. En este sentido,

Habermas analiza los intereses que caracterizan la racionalidad de la ciencia y la tecnología que están detrás de los procesos de trabajo, y concluye que sus intereses giran en torno al dominio técnico sobre la naturaleza: “Las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados” (Habermas, 1997:170).

La racionalidad del conocimiento funciona aquí como el instrumento que permite apropiarse, controlar y dominar sus objetos, que como tales, y bajo un interés técnico, son concebidos como objetos inertes. La acción social persigue entonces un objetivo de control y dominación sobre el medio. En la consecución de este objetivo, emplea una racionalidad estratégica que asegura la eficacia, en términos de rendimiento y productividad. La función de esta racionalidad es directiva, sin espacio dialógico. La acción social se aboca al dominio del mundo material, desde la seguridad que otorga el conocimiento objetivo de sus procesos.

Habermas entiende que esta racionalidad instrumental que orienta la interacción en los procesos de trabajo se ha traslapado a los espacios de sociabilidad, y ha desplazado la comunicación orientada por pretensiones de validez. Es decir: la lógica comunicativa que debería imperar en los procesos de socialización se ha reemplazado por una lógica de dominación, y esta lógica hace que el interés de dominio sobre objetos sustituya al interés de la convivencia en las relaciones humanas. Cuando la racionalidad instrumental se autonomiza e invade espacios de convivencia, no sólo la naturaleza, sino los propios seres humanos llegan a ser objeto de dominio técnico:

«El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres.» Esto casi es un enunciado analítico si se parte de que en la capacidad de control del sujeto sobre la naturaleza objetivada y en el dominio de un sujeto que convierte a otro sujeto en objeto o que se convierte a sí mismo en objeto se repite una misma estructura de ejercicio de poder. El pensamiento identificante, dilatado primero a razón instrumental, experimenta ahora una segunda ampliación que lo convierte en una lógica del dominio sobre las cosas y sobre los hombres. (Habermas, 1999: pp. 483).

La racionalización del mundo ha tenido por consecuencia la extensión y absolutización de la racionalidad instrumental en ámbitos de convivencia donde el discurso tiene otros intereses, y está sustentado por una racionalidad no instrumental, es decir, no orientada hacia el dominio técnico de objetos, sino hacia la sociabilidad y la convivencia posibles.

Pero incluso en el ámbito de los procesos de producción, la racionalidad comunicativa no debe ausentarse, si la producción se entiende como el resultado de la interacción con un medio que no es puramente objetivo. Indispensable para toda comunicación es la relación con un interlocutor posible, esto es, un ser dotado de vida autónoma. Asimismo, la negación de vida y autonomía es condición necesaria para implementar acciones de dominio sobre la realidad objetiva. Nos conviene recordar la formulación del imperativo categórico: *“Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”* (Kant, 2002:116).

La máxima nos advierte que en el contexto de la interacción, y por la

naturaleza social del ser humano, el prójimo se nos presenta como medio, e inevitablemente debemos asumirlo como tal, en función de nuestros intereses. Pero que no es sólo un medio, sino además un fin: la necesaria mediatización del prójimo está limitada por la dignidad de su naturaleza como fin, y el respeto en las relaciones humanas se mide por el reconocimiento de esa dignidad.

Si la racionalidad del dominio técnico coloniza la acción, los fines de la misma se reducen al rendimiento material, y toda relación humana tiende a quedar sujeta a un cálculo estratégico de utilidades. Desde la ética, esto implica una existencia alienada e inmoral, porque destruye la sociabilidad, en el mismo movimiento en que cosifica y destruye la fuerza humana de trabajo y el mundo natural concebidos como fuente de recursos.

De tal forma, la emancipación social y política es condición previa para la emancipación de la naturaleza. Esta emancipación implica el esfuerzo por dotar de racionalidad dialógica a los procesos de interacción que se dan al interior de las sociedades humanas. Una ética realista, bajo estas consideraciones, analiza, com-

prende y socializa el hecho de que las condiciones materiales para un consenso en valores y normas sociales presuponen la reivindicación de los actores sociales a quienes se les niega la subjetividad, y que esta reivindicación, históricamente, resulta de luchas sociales y políticas por el reconocimiento de la subjetividad negada. Si la formación moral está orientada a la autonomía, su eficacia en la determinación de la conducta dependerá de las capacidades del conocimiento para dar cuenta de las determinaciones heterónomas de la conducta, que hacen de la vida humana una existencia orientada a la autodestrucción.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W. (1986). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus. Trad. José María Ripalda (*Negative Dialektik*, 1966).
- ARNOLD CATHALIFAUD, Marcelo y Francisco Osorio. (1998). "Introducción a los conceptos básicos de la Teoría General de Sistemas." *Cinta de Moebio. Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*. Abril, número 3. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile (En línea, <http://www.moebio.uchile.cl/03/frprinci.htm>). Recuperado 15 de noviembre, 2007.
- BOFF, Leonardo. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Trotta. Trad. José Francisco Domínguez García (*Ethos Mundial*, 2001).
- DERRIDA, Jacques. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. Traducción de Patricio Peñalver. (*L'écriture et la différence*, 1967).
- FERRATER MORA, José. (1998). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- GAFO, Javier Dir. (1999). *10 palabras clave en ecología*. Navarra: Verbo Divino.
- HABERMAS, Jürgen. (1997). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos. Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido (*Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, 1968).
- HABERMAS, Jürgen. (1999). *Teoría de la acción comunicativa* T.I. Madrid: Taurus. Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido (*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981).
- HONNETH, Axel. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica. Trad. Manuel Ballesterio (*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 1992).
- HOYOS VALDÉS, Diana. (2001). *Ética naturalizada: evolución, naturaleza humana y moralidad*. Manizales: Universidad de Caldas.
- KANT, Immanuel. (2000). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza. Trad. Roberto R. Aramayo (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788).
- KANT, Immanuel. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza. Trad. Roberto R. Aramayo (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785).
- KUHN, Thomas. (1986). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE. Trad. Agustín Contin (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962).

- MAY, Roy H. (2002). *Ética y Medio Ambiente. Hacia una vida sostenible*. San José: DEI.
- ONU (1972). *Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano*. En línea, <http://www.pnuma.org/docamb/mh1972.php> (Recuperado 26 de junio de 2008, de Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente. Oficina Regional para América Latina y el Caribe).
- PIKAZA, Xabier. (2001). "«Dominad la tierra...» (Gen. 1,28). Relato bíblico de la Creación y ecología." En Gómez-Heras, José M. G., *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos, 2001.
- RAMONET, Ignacio. (2008). "El impacto de la globalización en los países en desarrollo." En *Gente alternativa. Un espacio para la reflexión y el debate*. En línea, <http://galeon.hispavista.com/gentealternativa/tribunadores/tribuna9.htm> (Recuperado 20 de junio de 2008, de Portal Gente Alternativa).
- RUBIO Carracedo. (1991). "La irrenunciable autonomía." En Carlos Thiebaut, (Editor). *La herencia ética de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. (1973). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- SINGER, Peter. (1995). *Ética práctica*. N.Y.: Cambridge University Press. Trad. Cambridge University Press (*Practical Ethics: second edition*, 1993).