
EL SER HUMANO: SUJETO MORAL DE LA ÉTICA ECOLÓGICA

Juana R. Figueroa

RESUMEN

Los problemas de hambre, pobreza e ignorancia son enemigos del ecosistema global. Por tanto las soluciones a los mismos no deben ser sólo por razones de orden ecológico, sino ante todo humanitarias. No basta la ecología para asumir responsabilidades sobre el ambiente, sino que es preciso considerar aspectos bióticos, sociales, económicos y de justicia de cara al ecosistema, y adoptar conductas políticas frente al problema global existente. Es ineludible conocer la ontología del ser humano para poder construir una verdadera ética ecológica, sin caer en los extremos antropocéntricos y biocéntricos. En este

ensayo se analiza la posición del ser humano como sujeto moral de la ética ecológica. Concluyendo que el ser humano tiene dos facultades que lo hacen sustancialmente diferente a los demás entes: a) La inteligencia cuyo objeto es buscar siempre la verdad objetiva y b) La voluntad que le da la capacidad de ser libre, responsable en su actuar y capacidad de amar. Estas facultades son las que cataloga a la especie humana como agente moral. El hombre con su trabajo responsablemente bien hecho ennoblece el ambiente.

THE HUMAN BEING: MORAL SUBJECT OF ECOLOGICAL ETHICS

Juana R. Figueroa

SUMMARY

The problems of hunger, poverty and ignorance are enemies of the global ecosystem. Therefore, their solutions should not be adopted only for ecological reasons, but for humanitarian reasons as well. Ecology is not to take all responsibility for the environment; it is necessary to consider as well bioethical, social, economical and legal issues, and to adopt policies addressing the problem. It is unavoidable to know the human ontology in order to build a true ecological ethics, without falling in anthropocentric and biocentric extremes. This essay discusses the

position of the human being as the moral subject of ecological ethics. It is concluded that human beings possess two faculties that make them substantially different from other entities: a) intelligence, which aims to seek the objective truth, and b) willingness, which gives the capacity to be free, be responsible of one's actions, and capability to love. These abilities are what characterize the human species as a moral agent. The human being, with a responsibly well done work ennoble the environment.

Introducción

Inicialmente la ciencia y la filosofía fueron planteadas en el terreno cosmológico. Según Artigas y Sanguineti (2003), la primera etapa de la cosmología nace en la antigua Grecia, constituida por los presocráticos, llamados también naturalistas o físicos dado su interés por los problemas de la naturaleza. Debataban cuestiones sobre el mundo físico, mezclando planteamientos filosóficos y científicos. En la cosmología de Sócrates (470-

399 a.C.) y Platón (427-347 a.C.), predominaban los temas antropológicos, éticos y estrictamente metafísicos. Esta cosmología termina en Aristóteles (384-322 a.C.), quien denominó el conocimiento científico de la naturaleza como ciencia de la física o filosofía natural, en la que coexistía el planteamiento filosófico de fondo con los análisis propios de las ciencias.

La ciencia experimental moderna surge en continuidad con las investigaciones físico-matemáticas del siglo XIV;

nacen por tanto con la tradición científica greco-medieval en el ámbito de una filosofía cristiana. Muchos de los primeros científicos de la época moderna como Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642), Newton (1643-1727), Boyle (1627-1791) y otros compartían la idea de las creencias básicas cristianas: creación y gobierno divino del mundo.

La filosofía moderna pasa de una visión mecánica (la pretensión de reducir la inteligibilidad del mundo exclusivamente al aspecto mecánico)

y matematizante del mundo físico (Descartes, s/f) al subjetivismo trascendental de la crítica Kantiana (Kant, s/f). Con el advenimiento del romanticismo y la filosofía idealista, la naturaleza es vista como un todo orgánico y vital, opuesto al mecanicismo Newtoniano. Estas interpretaciones cristalizan en el positivismo y el cientificismo, los cuales defienden que sólo las ciencias experimentales pueden estudiar válidamente la naturaleza. Con este enfoque sólo se le daría credibilidad al

PALABRAS CLAVE / Antropocéntrico / Biocéntrico / Ética Ecológica / Ecosistema / Ser Humano /

Recibido: 09/10/2010. Modificado: 05/01/2012. Aceptado: 10/01/2012

Juana R. Figueroa. Química, Universidad Central de Venezuela (UCV). Magíster, Universidad Nacional Experimen-

tal de Guayana (UNEG), Venezuela. Doctora, Universidad de La Laguna, España. Profesora Investigadora, UNEG,

Venezuela. Dirección: Centro de Investigaciones Ecológicas de Guayana (CIEG), UNEG. Urbanización Chilemex. Calle

Chile. Puerto Ordaz. Estado Bolívar Venezuela. e-mail: jfigueroa@uneg.edu.ve

RESUMO

Os problemas de fome, pobreza e ignorância são inimigos do ecossistema global. Portanto as soluções aos mesmos não devem ser somente por razões de ordem ecológica, mas ante tudo humanitárias. Não basta a ecologia para assumir responsabilidades sobre o ambiente, é preciso considerar aspectos bióticos, sociais, econômicos e de justiça perante o ecossistema, e adotar condutas políticas diante do problema global existente. É ineludível conhecer a ontologia do ser humano para poder construir uma verdadeira ética ecológica, sem cair nos extremos antropocêntricos e biocêntricos. Nes-

te ensaio se analisa a posição do ser humano como sujeito moral da ética ecológica. Concluindo que o ser humano tem duas faculdades que o fazem substancialmente diferente aos demais entes: a) A inteligência cujo objeto é buscar sempre a verdade objetiva e b) A vontade que lhe dá a capacidade de ser livre, de atuar com responsabilidade e capacidade de amar. Estas faculdades são as que catalogam a espécie humana como agente moral. O homem, com seu trabalho responsabilmente bem feito, enobrece o ambiente.

método científico (fenomenismo), negando de esa forma la existencia de principios naturales corpóreos, como la esencia, la finalidad y las cualidades de los seres físicos.

Desde el siglo XIX se observa en Occidente una doble tendencia en el ámbito cultural y científico: por una parte el naturalismo, que ve a la especie humana como un accidente más de la naturaleza, la cual debe ser estudiada sólo con métodos físicos, y por otra el espiritualismo y el humanismo, que insisten en la supremacía del ser humano en la naturaleza física. Ambas tendencias, sin embargo, suelen dejar el estudio de la naturaleza exclusivamente a cargo de las ciencias positivistas.

Aldo Leopold, en su obra titulada *A Sand County Almanac* (Leopold, 1970) definió la crisis ambiental como una falla con raíces en la actividad económica sin una base ética. Explica que se dejó de lado la relación ser humano-naturaleza, y la tierra ha sido considerada como una esclava. Las relaciones establecidas con ella han sido sólo económicas y utilitarias, en las que sólo ha habido privilegios para el ser humano, pero no obligaciones. Para Leopold era necesario articular la ética social y la ética ambiental, integrando sus relaciones dentro de un mismo sistema.

En cuanto a la necesidad de que se articule la ética social y ambiental, Sarmiento (2001) comenta que la interdependencia natural entre una ética social y una ética del medioambiente es ineludible, pues no es posible construir una ética social prescindiendo de una ética del ambiente y viceversa. En ese mismo orden de ideas, Boff (2006) plantea que la justicia ambiental debe ir acompañada por la justicia social; por ejemplo, hay que garantizar escuelas y merienda a los niños de bajo recursos, pero al mismo tiempo se le debe facilitar viviendas con un nivel sanitario básico. Es importante la campaña de uso de gas natural para el transporte público, pero ¿cuentan los barrios con un buen sistema de líneas de autobuses?

Tanto la ecología como la bioética hacen cuestionamientos con respecto a la relación del ser humano con el ambiente. El problema radica en cómo afrontar un auténtico punto de vista con respecto a la preservación ética de la especie humana y del cosmos. ¿Con base en el hombre y en referencia a lo humano? ¿Desde la vida en general? ¿Desde la biosfera? De allí la importancia de interpelar tanto las dimensiones de la filosofía antropológica como de la ética ecológica.

En ese sentido, Sarmiento (2001) explica que la determinación del lugar que ocupa el

ser humano dará las pautas para una ética ecológica, que establezca las relaciones entre el ser humano y el cosmos en el sentido griego, pero bajo una óptica moderna.

En el presente ensayo se analiza la posición del ser humano como sujeto moral de la ética ecológica. Los resultados de este análisis señalan que las relaciones del hombre con la naturaleza han estado dominadas fundamentalmente por el antropocentrismo tecnocrático y el biologismo, ambas concepciones con distintas manifestaciones a lo largo de la historia, pero con una idea subyacente común: la dominación del hombre por la naturaleza. Las posturas biocéntricas no establecen diferencia alguna entre el ser humano y las especies animales y vegetales. Rechazan, por tanto, que la principal riqueza biológica sea la especie humana. El ser humano tiene dos facultades (inteligencia y voluntad), que lo hacen sustancialmente diferente a los demás entes.

El Cosmos: Diferentes Visiones

Cosmología griega

La primera etapa de la cosmología nace en la antigua Grecia, constituida por los presocráticos llamados también naturalistas o físicos, dado su interés por los problemas de la

naturaleza. Debatían planteamientos filosóficos y científicos. En la cosmología de Sócrates y Platón predominaban los temas antropológicos, éticos y estrictamente metafísicos. Esta cosmología termina en Aristóteles.

La filosofía nació en Grecia, precisamente como cosmología, con la idea de explicar racionalmente el mundo natural. Actualmente pareciera excesivamente ingenua esta filosofía, no obstante sus doctrinas reaparecen repetidas veces a lo largo de la historia del pensamiento occidental, como por ejemplo: el fisicismo, matemático y el formalismo lógico. Los cuales renuncian a la búsqueda de la inteligibilidad metafísica del mundo natural por una comprensión parcial de tipo físico, matemático o lógico-formal

Época moderna

Según Artigas y Sanguineti (2003), durante los siglos XVI y XVII, a principios de la ciencia físico-matemática, los intentos de formular una interpretación global de la naturaleza se desplazaron del ámbito filosófico hacia lo científico. La cosmología filosófica quedó reemplazada por una teoría de la ciencia, en parte por la influencia de la crítica Kantiana y las diversas formas de positivismo.

El mecanicismo, durante los siglos XVIII y XIX, fue la

interpretación filosófica del mundo material más desarrollada, tanto entre los científicos como en gran parte de los filósofos. Cabe señalar que el mecanicismo como modelo científico aportó grandes frutos durante tres siglos, en los que dominó la ciencia occidental. Entre éstos cabe mencionar los descubrimientos de Galileo, Kepler, Newton, Lagrange, Laplace, Hamilton, Jacobi, Faraday, Ampere, Coulomb, Dalton, Thomson y Rutherford.

En cambio, tal como plantea Artigas (2004), el mecanicismo, como interpretación filosófica del mundo material, supone la pretensión de reducir la inteligibilidad del mundo exclusivamente al aspecto mecánico. Como teoría filosófica, el mecanicismo (Galileo, Descartes) busca explicar los fenómenos naturales sólo con base en movimientos locales de corpúsculos extensos y masivos, negando la existencia de principios naturales corpóreos, como la esencia, la finalidad y las cualidades de los seres físicos.

Periodo contemporáneo

A finales del siglo XIX y principios del XX los descubrimientos científicos obligaron a la física a replantearse los presupuestos básicos en los cuales se fundamentaba, proceso que colocó en crisis los postulados de la ciencia clásica. Como resultado surgieron dos nuevas teorías incompatibles con las anteriores: a) teoría de la relatividad formulada por Einstein entre 1905 y 1916, y b) la teoría cuántica desarrollada entre los años 1900 y 1930.

La nueva cosmovisión científica del siglo XXI, denominada 'postmecanicista' por destacados filósofos de la ciencia tales como Paul (2001) y Gribbin (2006), hacen notar que la transición hacia un paradigma postmecanicista está llevando consigo una nueva perspectiva cognoscitiva sobre los seres humanos y su papel en el gran drama de la naturaleza.

Al respecto, entre los rasgos de ese nuevo paradigma, el físico y filósofo Artigas (1999), llama la atención sobre la evidencia de un cierto tipo de autoorganización que incluye la información como uno de sus rasgos característicos.

Posibles Causas de la Ruptura Especie Humana-Natura

La modernidad hizo del *cogito* cartesiano el eje sobre el cual el ser humano construyera las bases de un antropocentrismo radical. La duda metódica y el deseo de comprender al mundo y al ser humano al margen de la visión judeo-cristiana como criatura, emanciparon la razón a favor de la autonomía e incrementaron el olvido de la pertenencia de la especie humana a la naturaleza. La filosofía Kantiana, con la idea de fortalecer la autonomía y establecer límites al conocimiento, reafianzó el antropocentrismo como fundamento de toda posterior filosofía y forma de vivir.

El dualismo cartesiano la *res cogitan* y la *res extensa*, influyó en la ruptura ser humano-natura con las consecuencias que estamos viviendo actualmente. La *res cogitan* se apropió de la *res extensa* haciendo de ésta un simple objeto manipulable y explotable, desconociendo la interdependencia entre ambas.

Boff (2006) explica que Descartes, en su Discurso del Método, enseñaba que nuestra intervención en la naturaleza busca hacernos amos y poseedores de la misma. Por su parte Bacon (1984) señalaba que debemos subyugar a la naturaleza, presionarla para que nos entregue sus secretos, atarla a nuestro servicio y hacerla nuestra esclava. Estos padres de la filosofía moderna, crearon el mito de un ser humano héroe civilizador que está por encima de las cosas para hacer de ellas condiciones e instrumentos de la felicidad y del progreso humano.

En la actualidad el sentido

primordial de las sociedades mundiales es el progreso, la prosperidad, el crecimiento ilimitado de los bienes materiales y servicios, mediante la explotación y potenciación de todas las fuerzas y energías de la naturaleza y de las personas. Su gran instrumento es la ciencia y la técnica, surgida por la voluntad de poder, de conquista y de lucro.

La filosofía de Kant defiende la versión más radical de que la moralidad se desprende de la naturaleza humana. La clave de su concepción es la libertad, con esto se reafianza aún más el antropocentrismo radical criticado por algunas corrientes ecologistas, pues la noción de libertad es restrictiva al ser humano.

La postura marxista también favoreció la perspectiva antropocéntrica. Para Marx (1973) el mundo existe como sustrato de la naturaleza, que el ser humano está en condiciones y en la obligación de transformar mediante el trabajo y las relaciones de producción.

De modo general se puede decir que desde el siglo XVI, el ser humano se ha centrado sobre sí mismo en alabanza a la racionalidad y al conocimiento empírico y se separa la relación natural de interdependencia especie humana-naturaleza (Boff, 2006; Sarmiento, 2001)

Las Relaciones del Ser Humano con su Medio Natural: Ecofilosofías

Las primeras actitudes críticas frente a la crisis ecológica se ubican en 1854, fecha de la publicación de la obra *Walden* de Thoreau (1817-1862), donde relata su experiencia de vida con la naturaleza. En ese orden de ideas también se puede mencionar a John Muir (1838-1914), quien se dedicó al estudio y protección de los espacios naturales frente a la amenaza de una economía política centrada en el beneficio económico y a la destrucción del entorno. Por su parte, Aldo Leopold (1887-1948), sentó las bases del ecologismo americano.

Leopold (1970) definió la crisis ambiental como una falla con raíces en la actividad económica sin una base ética. Explica que se dejó de lado la relación ser humano-naturaleza y la Tierra ha sido considerada como una esclava, las relaciones establecidas con ella han sido sólo económicas y utilitarias, en las que solamente ha habido privilegios para el ser humano pero no obligaciones. Para Leopold era necesario articular la ética social y la ética ambiental que integre sus relaciones dentro de un mismo sistema.

A raíz del conservacionismo de Leopold, heredero de la tradición de Muir y Thoreau, no se encontrará una voluntad de sacralizar la naturaleza que desplace al ser humano de su condición de fin en sí mismo, sino únicamente el propósito de reconocer a la naturaleza como un valor en sí y como fuente de significado para el ser humano (Bellver Capella, 2000).

Existe consenso (Fox, 1990; Sosa, 1997; Bellver Capella, 1993; Riechman, 2003; entre otros) de que la raíz de la crisis ecológica se sitúa en el ámbito moral o ético, y por ello su solución requiere, antes que nada, una transformación ética. Esta transformación en la conciencia personal y colectiva no será posible, por otro lado, si no parte de una formación adecuada en actitudes y valores respetuosos con el entorno físico.

Las reflexiones ético-antropológicas han llevado a diversos planteamientos para evaluar las relaciones del ser humano con su medio natural. Por ejemplo, Bellver Capella (1993; 1994) diferencia dos paradigmas de base que reflejan dos grandes posturas antagónicas: el biocentrismo y el antropocentrismo.

También Ruiz de la Peña (1983), Ballesteros (1995), Bellver Capella (1995) y Bourg (1996) clasifican las reflexiones ético-antropológicas ambientales en ecofilosofías biológicas, las cuales niegan la legitimidad del antropocentrismo (fuerte y dé-

bil); ecofilosofías humanistas, para las que el reconocimiento de la centralidad del ser humano no implicaría la reducción de todo lo demás a lo puramente instrumental, estableciéndose así un antropocentrismo débil; y las ecofilosofías tecnocráticas, que defienden el antropocentrismo fuerte, característico de la modernidad, como único criterio de la conducta humana y, por tanto, como criterio válido para resolver los problemas ecológicos que puedan suscitarse.

Ecofilosofías tecnocráticas

Las ecofilosofías tecnocráticas defienden la idea de que el objetivo fundamental del conocimiento humano es hacerse dueños y poseedores de la naturaleza (Descartes, s/f), presentan una concepción dicotómica de la realidad (Bellver Capella, 1994; Leff, 1994, 1996; Rañada 1994; Schumacher, 1994; Ballesteros, 1995). Desde esta postura se plantea una relación hombre-naturaleza de dominio y explotación o, lo que es lo mismo, una no-relación, una ruptura o dicotomía entre civilización/naturaleza, mundo cultural/mundo natural, hombre/animal. Esta mentalidad tecnocrática supone además la idea de que los recursos naturales son infinitos y la naturaleza está para servir y satisfacer las necesidades y deseos del hombre y la sociedad.

De este paradigma modernista se derivan dos grandes principios o dogmas: a) el racionalismo: la fe en el poder y la autonomía ilimitados de la razón científica (es el dogma básico), el ser humano puede conocer todas las cosas con la razón y encontrar la solución a todos sus problemas con su conocimiento y progreso científico; y b) el naturalismo: todo lo natural es bueno y también, por supuesto, el ser humano es bueno por naturaleza, y ha de descubrir las leyes de la naturaleza y dominarla en provecho propio.

El tecnocentrismo contempla los problemas ambientales

como una irregularidad superficial o de carácter externo que afecta, antes que nada, a los recursos que ofrece la naturaleza al hombre. Para esta corriente la solución está en la ciencia, la técnica y en la economía. Se puede identificar el antropocentrismo fuerte o radical dentro de esta corriente.

Antropocentrismo fuerte o radical

El antropocentrismo radical sitúa al ser humano y a la naturaleza en dos esferas separadas. El ecosistema global presenta un valor de utilidad, es decir, sirve al ser humano para satisfacer sus intereses y necesidades. Considera que el individuo es lo único importante en el mundo y, en consecuencia, todo lo demás tiene un valor instrumental (Bellver Capella, 1995). La base de esta postura está conformada por las necesidades, las preferencias y los intereses humanos que deben ser satisfechos simplemente por su calidad de humanos (Sosa, 1997). Desde esta perspectiva, el ser humano queda situado siempre por encima de la naturaleza. Esta posición, fuertemente arraigada en el pensamiento occidental industrialista, supone que el ser humano puede explotar la naturaleza que está a su servicio mediante la aplicación de dos instrumentos principales: la ciencia y la tecnología.

Ecofilosofías biologistas

En esta perspectiva se incluyen al conjunto de posiciones que conceden a la naturaleza una consideración moral por sí misma, y no al humano, como el centro entorno al cual gira la ética. La tendencia más extendida dentro de este paradigma es la representada por la *Deep Ecology* o Ecología Radical (Leopold, 1970; Naess, 1973; Capra, 1987), cuya concepción antropológica se resume en considerar a la especie humana como una especie animal más.

Leopold (1970) ha sido uno de los pensadores que más ha

inspirado las líneas de la Ecología Radical. Es reconocido como precursor de este enfoque ético e incluso, según sería el padre de la ética ambiental. Su *Ética de La Tierra*, escrita en 1949, promovió una aproximación holista del entendimiento de una persona en su visión de las relaciones con el medio ambiente. En ella establece que los límites de la moral común incluían suelos, aguas, plantas y animales, en definitiva, a la Tierra vista colectivamente (Rolston, 1982).

Las principales posturas del enfoque biocéntrico son: la consideración moral de los animales no humanos y la reverencia por la vida. Dentro de este enfoque, existen tendencias muy variadas, desde moderadas a extremistas. La posición biocéntrica se conformó definitivamente en 1979, cuando la Tierra, por primera vez, es observada a través de una serie de fotografías desde el espacio y Lovelock (1979), en su Hipótesis Gaia, recupera la idea de madre tierra (Gaia) y la define como un sujeto vivo, consciente y capaz de sentir (Martínez de Anguita *et al.*, 2003).

Frente al antropocentrismo fuerte y destructor, las distintas formas de biocentrismo o de la *Deep Ecology* afirman la prioridad de lo vital. Como consecuencia de ello, se reivindica un cambio de conciencia que ayude a encontrar nuevos criterios de progreso, eficiencia y acción racional (Velayos, 1997). La ecología profunda o *Deep Ecology*, propuesta en los años setenta por Arne Naess, considera al ser humano como parte integrante de la naturaleza, se fundamenta en el igualitarismo biológico, en la autorrealización y en el carácter espiritual de toda la naturaleza (Bellver Capella, 2000). También se puede definir como un sistema de pensamiento de carácter radical que, a partir del problema ecológico, busca realizar una crítica de los fundamentos culturales del mundo occidental.

A pesar de que la ecología profunda trata de volver a armonizar al ser humano con la naturaleza, es decir, redescubrir el carácter sagrado del mundo y aprender a respetar su armonía originaria, su objetivo está destinado a derogar la visión antropocéntrica cristiano-técnico-capitalista. Pues bien, según los teóricos del ecologismo Naess (1973) y Capra (1987), esta herencia antropocéntrica derivada del cristianismo, de la ciencia moderna y del capitalismo, debería ser derogada por un nuevo paradigma, es decir, por una nueva visión del mundo: un nuevo conjunto de valores, creencias, hábitos y normas que formen el marco de referencia de la sociedad.

Plantean esos autores, como una posible solución al problema ambiental, la reducción del número de seres humanos, por considerarlos un peligro para la supervivencia del ecosistema. En este orden de idea Sarmiento (2001), plantea que esos mismos problemas deben solucionarse no sólo por razones de orden ecológico, sino también humanitario. No incurriendo en el error de pensar que es necesario acabar con la pobreza mediante la liquidación de los pobres, sino más bien, buscando las soluciones en las verdaderas causas generadoras de la pobreza. Esto expresa la urgente necesidad de considerar, además de lo ecológico, aspectos bioéticos, sociales, económicos y de justicia, de cara al ecosistema global, y adoptar conductas políticas frente al problema.

Ecofilosofías humanistas

El ecologismo humanista coincide con el biocentrismo en cuanto a la visión crítica frente a la hegemonía tecnocrática y el propósito de reinterpretar las relaciones del ser humano con su entorno, pero difiere radicalmente en las soluciones que ofrece. La propuesta de reinterpretar las relaciones ser humano /naturaleza, deriva de la necesidad de repensar

los ideales éticos que han de normar, no sólo las relaciones interhumanas sino también las relaciones del ser humano con el mundo natural.

Desde esta postura se tiene plena conciencia de que ya no tenemos derecho a pensar que las tecnologías serán capaces de arreglar las difíciles y complejas situaciones ambientales; pero tampoco se niega el enorme potencial de las tecnologías de las cuales disponemos. No se rechaza, por tanto, la valiosa ayuda que puede ofrecer la tecnología y la ciencia (Nuévalos, 2008).

Varios autores (Norton, 1984; Sosa, 1990, 1997; Bellver Capella, 1993; Novo, 1995), diferencian entre un antropocentrismo fuerte o tecnocrático y un antropocentrismo moderado o humanista. El antropocentrismo moderado, sabio o humanista (llamado también, ecologismo personalista), propone una decidida y profunda transformación en la conciencia humana y una reinterpretación de las relaciones del ser humano con el mundo natural.

Ballesteros (1995), expresa que la mentalidad tecnocrática ve al ser humano fuera y sobre la naturaleza: la *deep ecology*, lo reduce a la misma naturaleza. En cambio, el ecologismo personalista ve al hombre dentro de la naturaleza, dependiendo del resto de los seres, pero al mismo tiempo dotado de una propia excelencia. En este sentido, la recomendación de Mumford (1991) es que (p. 413): “Para la efectiva salvación de la humanidad necesitaremos algo así como una espontánea conversión religiosa: una visión que sustituya la visión mecánica del mundo por una visión orgánica, que reconozca al ser humano, como la más alta manifestación de vida conocida. Este tipo de cambios es muy duro pero repetidamente se ha producido a lo largo de la historia, y bajo la presión de la catástrofe pueden volver a darse de nuevo. De sólo una cosa podemos estar seguros. Si la humanidad logra escapar a su pro-

gramada extinción, el Dios que nos salve no descenderá de la máquina: renacerá de nuevo en el alma humana”.

En este paradigma también existen distintos posicionamientos pero, en general, se asume que la naturaleza no es sólo fuente de recursos y objeto de manipulación, sino además, fuente de goce y contemplación.

Martínez de Anguita *et al* (2003) comentan que frente a las concepciones antropocéntricas fuertes o radicales, en la que los demás entes quedan excluidos como moralmente poco relevantes, han surgido éticas menos antropocéntricas como es el caso de la ética teleológica de Jonas (1979). Esta propone superar la modernidad, con una ética nueva que hunda sus raíces en la metafísica. Este cambio considerado cualitativo, por inaugurar horizontes inéditos para la acción humana, reclama principios morales nuevos. El más básico de ellos ordena incondicionalmente la conservación de la especie humana.

Schumacher (1973) es una de las figuras más emblemáticas en la historia del movimiento ecologista humanista. En su obra *The Small is Beautiful*, propone un modelo económico ‘como si las personas contaran para algo’, sintetizado en la expresión ‘lo pequeño es hermoso’. El modelo se sustenta sobre dos principios: la especie humana comprende a los seres más importantes de la creación, los únicos que valen por sí mismos; y para asegurar lo anterior (la dignidad humana), una norma fundamental es que la naturaleza debe ser conservada y tratada con respeto.

El ser humano, aun siendo materia corpórea, no puede ser reducido sólo a materia manipulable como los demás entes vivos y, por lo mismo, no puede separarse del cosmos en que habita, sino por el contrario, debe estar en estrecha relación con su ambiente. Estas relaciones de interdependencia involucran nociones éticas específicas: es necesario reconocer que el ser humano

es el único sujeto viviente capaz de tomar conciencia de sus relaciones con el cosmos, lo cual le incorpora una responsabilidad ética frente al ecosistema global.

A Modo de Conclusión

El pensamiento cartesiano y las filosofías modernas (Descartes, Bacon, Kant, Comte, Marx, entre otros), en cierta medida auspiciaron la voluntad de poder, conquista y lucro del ser humano, creando el mito de un ser civilizador que está por encima de las cosas, centrándose en sí mismo y en alabanza a la racionalidad y al conocimiento empírico, conllevando a la negación de la interdependencia especie humana-naturaleza. Bajo esta postura, el hombre contemporáneo se presenta como sustancialmente distinto al cosmos, lo que ha dificultado generar espacios de reflexión, para posibles alternativas de solución al problema ecológico global.

El ser humano no es el *homo faber* señalado por la ciencia, sino que es un ser racional con una naturaleza personal lo cual fundamenta su dignidad humana. Esta dignidad impone la obligación legal y moral de respetar a todos los seres humanos y a los demás entes vivos (Juan Pablo II, 1990): “La ética ecológica debe estudiar las relaciones del ser humano con su medio natural o ecosistema global desde una perspectiva de la antropología humanista, débil o sabia, de base deontológica, fundamentada en principios morales universales cuyo nuevo valor-guía sea la urgente necesidad moral de una nueva solidaridad”.

La solución para resolver el problema ambiental no debe ser únicamente la visión monista que iguale el yo con la biosfera, un ambiente sin sujeto moral; es decir, la destrucción de la ética misma. El ser humano aun siendo materia corpórea, no puede reducirse sólo a materia manipulable, y por lo mismo, no puede separarse del cosmos en que

habita, pues existen relaciones de interdependencia. Estas relaciones involucran responsabilidad ética frente a la madre Tierra.

Lo positivo de la visión monista es que cuestiona la necesidad de reformular una nueva filosofía de la naturaleza, que integre los problemas naturales, éticos y humanos. Es decir pensar el cosmos o la naturaleza no sólo como un conjunto de fenómenos explicables y manipulables, sino como una realidad que puede ser pensada en la relación directa con el ser humano. En este sentido el antropocentrismo de corte utilitarista o radical debe ser cuestionado desde el punto de vista ético no sólo por su irresponsabilidad frente al ecosistema global, sino por el afán de consumo y usufructo sin autocrítica que ello supone. Empero, el antropocentrismo en tanto visión humana del cosmos y del hombre mismo, no puede ser superado, tal como lo plantea Sarmiento Medina (2001), dado que el ser humano es el punto de referencia ético y epistemológico de lo natural. Es exclusivo del género humano administrar con responsabilidad y sentido ético la utilidad derivada de los ecosistemas.

Es importante interpelar tanto las dimensiones de la filosofía antropológica como de la ética ecológica; es decir, re-pensar el lugar que el ser humano tiene en el cosmos y las conductas que debe asumir en función de la libertad y la racionalidad que lo caracterizan. Tal como plantea Leyton (2008), si la racionalidad y la libertad del ser humano han sido los baluartes de su poder científico y tecnológico, también deberán serlo las formas de conducir ese poder en función de sus limitaciones como especie en el ambiente actualmente amenazado.

El ser humano tiene dos facultades que lo hacen sustancialmente diferente a los demás entes: La inteligencia, cuyo objeto es buscar siempre la verdad objetiva y la volun-

tad, lo que le da la capacidad de ser libre, responsable en su actuar y su capacidad de amar. Estas facultades es lo que cataloga a la especie humana en una entidad moral. Por tanto, las reflexiones sobre relaciones entre la especie humana y el cosmos deben considerar la metafísica del ser (en el sentido clásico griego), pero bajo una óptica contemporánea.

REFERENCIAS

- Aristóteles (s/f) *Ética a Nicómaco*. Edición de 1988. Gredos. Madrid, España. 82 pp.
- Artigas M (1999) *La Mente del Universo*. EUNSA. Pamplona, España. 465 pp.
- Artigas M (2004) *Ciencia, Razón y Fe*. EUNSA. Madrid, España. 200 pp.
- Artigas M, Sanguineti J (2003) *Filosofía de la Naturaleza*. EUNSA. Pamplona, España. 336 pp.
- Bacon F (1620) *Novum Organum*. Edición castellana de 1984. Orbis. Buenos Aires, Argentina. 236 pp.
- Ballesteros J (1995) *Ecologismo Personalista: Cuidar la Naturaleza, Cuidar al Hombre*. Tecnos. Madrid, España. 120 pp.
- Bellver Capella V (1993) *Paradigma Ecológico y Nuevo Derecho Humano al Medio Ambiente*. Tesis. Universidad de Valencia. España. 499 pp.
- Bellver Capella V (1994) *Ecología: de las Razones a los Derechos*. Ecorama. Granada, España. 309 pp.
- Bellver Capella V (1995) Las ecofilosofías. En Ballesteros J, Pérez Adán J (1997) *Sociedad y Medio Ambiente*. Trotta. Madrid, España. pp. 251-269.
- Bellver Capella V (2000) El contenido del derecho al medio ambiente. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 34: 199-220
- Boff L (2006). *Ecología: Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*. Trotta. Madrid, España. 282 pp.
- Bourg D (1996) El proceso incorrecto al antropocentrismo. *Humana Iura* 26: 63-95.
- Capra F (1987) *El Punto Crucial: Ciencia, Sociedad y Cultura Naciente*. Integral. Barcelona. España. 514 pp.
- Davies P (2001) *Los Últimos Tres Minutos: Conjeturas acerca del Destino Final del Universo*. Debate. Madrid, España. 176 pp.
- Descartes R (s/f) *Tratado del Hombre*. Edición de 1990 de la versión de 1662. Alianza. Madrid.
- Fox W (1990) *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*. Shambhala. Boston, MA, EEUU. 581 pp.
- Gribbin J (2003) *The Scientists: A History of Science Told Through the Lives of Its Greatest Inventors*. Random House. Nueva York, EEUU. 646 pp.
- Juan Pablo II (1990). *Paz con Dios Creador, Paz con Toda la Creación*. Jornada Mundial de la Paz. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_sp.html (Cons. 01/03/2010).
- Jonas H (1979) *Das Prinzip Verantwortung*. Insel. Frankfurt a/M. Alemania. 423 pp.
- Kant I (s/f) *Critica de la Razón Pura*. Trad. de la 2ª ed. por José del Perojo y José Rovira Amengol, 1984. Orbis. Barcelona, España. 50 pp.
- Leff E (1994) *Ecología y Capital*. Siglo XXI. México. 390 pp.
- Leff E (1996) Conocimiento y educación ambiental. *Congreso Internacional. Estrategias y Prácticas en Educación Ambiental*. Santiago de Compostela, España. pp.43-47.
- Leopold A (1970) *A Sand County Almanac*. Ballantine. Nueva York, EEUU. 295 pp.
- Leyton Donoso F (2008) *Ética Ecológica y Bioética: Algunos Apuntes*. www.recercat.net/bitstream/2072/10660/1/DEA+Fabiola+Leyton.pdf (Cons. 12/04/2010).
- Lovelock J (1979) *Gaia. A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press. Nueva York, EEUU. 148 pp.
- Martínez de Anguita P, Martín MÁ, Acosta M (2003) Los desafíos de la ética ambiental. V Congreso de Católicos y Vida Pública *¿Qué Cultura?* Fundación Universitaria San Pablo-CEU. www.javier.org.es/ecologia/art_pma_desafios_etica_ambiental.pdf (Cons. 16/04/2010).
- Marx K (1867) *El Capital*. Edición 1973. Fondo de Cultura Económica. México. 557 pp.
- Muir J (1950) *Studies in the Sierra*. Reimpresión de artículos desde 1874. The Sierra Club. San Francisco, CA, EEUU. 110 pp.
- Mumford L (1991) *Técnica y Civilización*. Alianza. Madrid, España. 528 pp.
- Næss A (1973) The shallow and the deep, long-range ecology movement. *Inquiry* 16: 95-100
- Norton B (1984) Environmental ethics and weak anthropocentrism. *Env. Ethics* 6: 131-147.
- Novo M (1995) *La Educación Ambiental. Bases Éticas, Conceptuales y Metodológicas*. Universitat. Madrid, España. 310 pp.
- Núñez Ruiz C (2008) *Desarrollo moral y valores ambientales*. Tesis. Universidad de Valencia. España www.tesisenxarxa.net/TEISIS_UV/AVAILABLE/TDX-1031108-1 (Cons. 18/05/2010)
- Rañada A (1994) *Los Científicos y Dios*. Nobel. Oviedo, España. 300 pp.
- Riechmann J (2003) *Tiempo para la Vida. La Crisis Ecológica en su Dimensión Temporal*. Montes. Málaga, España. 46 pp.
- Rolston H (1982) Are values in nature subjective or objective? *Env. Ethics* 4: 125-51.
- Ruiz de la Peña J (1983) *Las Nuevas Antropologías*. Sal Terrae. Santander, España. 232 pp.
- Sarmiento Medina P (2001) Bioética y medio ambiente: introducción a la problemática bioético-ambiental y sus perspectivas. *Persona y Bioética* 5: 13-14.
- Schumacher EF (1973) *Lo Pequeño es Hermoso*. Edición castellana de 1994. Blume. Madrid, España. 310 pp.
- Sosa N (1990) La conciencia ecológica como conciencia moral. *Diálogo Filosófico* 16: 40-51.
- Sosa N (1997) Ética ecológica y movimientos sociales. En Ballesteros J, Pérez Adán J *Sociedad y Medio Ambiente*. Trotta. Madrid, España. pp. 271-299.
- Thoreau H (1854) *Walden*. Ticknor and Fields: Boston, MA, EEUU. 220 pp.
- Velayos C (1997) *La Dimensión Moral del Ambiente Natural*. Comares, Granada. España. 328 pp.