

# LOS DESAFÍOS DE LA ÉTICA AMBIENTAL<sup>1</sup>

Pablo Martínez de Anguita<sup>2</sup>, María Angeles Martín<sup>3</sup> y Miguel Acosta<sup>4</sup>.

## 1. El origen de la ética ambiental

En 1968 Raquel Carson comenzaba una revolución en el pensamiento, quizá una de las de mayor peso en la actualidad. En su libro “La primavera silenciosa” acusaba del deterioro ambiental al poder ilimitado del ser humano. La creencia - surgida en la modernidad - de que todo lo que el hombre decidía era en sí mismo lo mejor, por haber sido fruto de una voluntad libérrima, daba primacía y legitimidad absoluta a su acción sobre la naturaleza.

Surgieron con gran fuerza numerosos grupos ecologistas que adoptaron un pensamiento que responde al nombre de “ecología profunda” o *Deep Ecology* descrito por primera vez por Arne Naess en un artículo publicado por la revista *Inquiry* y titulado “*The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement*”. Los principios que proponía este movimiento (Naess 1984) pueden ser resumidos en ocho grandes puntos: 1) la vida de los seres no humanos es un valor en sí; 2) la riqueza y la diversidad de estas formas de vida son también valores en sí; 3) los seres humanos no pueden intervenir de manera destructiva en la vida; 4) a este respecto, la intervención humana actual es eminentemente excesiva; 5) por consiguiente, las reglas de juego deben ser radicalmente modificadas; 6) esta modificación radical debe hacerse tanto a nivel de las estructuras económicas como de las estructuras ideológicas y culturales; 7) a nivel ideológico, el cambio principal consiste en apreciar más la calidad de la vida que el goce de los bienes materiales; 8) las personas que acepten estos principios tienen la obligación de contribuir, directa o indirectamente a la realización de los cambios fundamentales que aquellos implican.

## 2. La naturaleza de la ética ambiental

Algunas otras preguntas que intenta responder la ética ambiental son, entre otras: si la naturaleza en cuanto a hábitat del hombre debe ser materia moral al igual que lo son las propiedades privadas o la salud, si los paradigmas éticos tradicionales están capacitados para responder a los problemas derivados de la crisis ecológica, si existen obligaciones y deberes a los que los hombres deban adecuar sus conductas cuando se relacionan con espacios naturales, animales o plantas o si la ética debe ser un objeto privativo del ser humano en cuanto a persona dotada de razón y libertad y lenguaje o deben ser atribuidos a seres no humanos, por ejemplo los simios. Se reflexiona sobre cuáles deben ser las leyes que se impongan y si la naturaleza genera deberes. Si el origen de la obligación debe estar en la naturaleza como propugnan pensadores ecologistas, en el propio hombre como afirmaría Kant o en Dios como propone la Iglesia, si los animales, plantas y espacios naturales deben ser sujetos de derecho y en última instancia si el propio campo de reflexión moral debe ser

---

<sup>1</sup> Comunicación para el V Congreso de Católicos y Vida Pública “¿Qué cultura?”, 14, 15 y 16 de noviembre de 2003, organizado por la Fundación Universitaria San Pablo-CEU.

<sup>2</sup> Doctor Ingeniero de Montes. Profesor Titular de Ordenación del Territorio, URSC, Madrid.

<sup>3</sup> Doctora en Ciencias Biológicas. Profesora de Cuestiones de Ecología, Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU y Universidad San Pablo-CEU, Madrid.

<sup>4</sup> Doctor en Filosofía. Profesor de Cuestiones de Ecología, Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU y Universidad San Pablo-CEU, Madrid.

sencillamente ampliado o nos encontramos ante un cambio de modelo de reflexión (Gómez-Heras, 1997).

La controversia suscitada por la crisis ambiental y la necesidad de responder mediante una ética ambiental ha generado diversos puntos de vista. García Heras ha propuesto una tipología de dichos planteamientos y puntos de vista éticos:

- Biocentrista: propuesta y desarrollada por el médico teólogo y premio Nobel A. Schweitzer en su proyecto de “ética del respeto a la vida”. En ella se parte del valor absoluto de la vida y las relaciones del hombre con los seres vivientes, y se articulan a partir del principio “yo soy vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir” (Schweitzer, 1960).
- Naturalismo ecológico o geocéntrico: desarrollado por la llamada ética de la tierra de Leopold y profundizado por el *Deep Ecology Movement* propuesto por Arne Naess cuyo dogma central es el equilibrio biótico.
- Antropocentrismo: opción que continúa los modelos convencionales de ética tradicional reservando en exclusiva el mundo moral para el hombre<sup>5</sup>, si bien extendiendo sus responsabilidades a una correcta conservación y administración de la naturaleza.
- Teleologismo: este nombre procede fundamentalmente de la obra de Hans Jonas<sup>6</sup> quien intenta buscar en la metafísica<sup>7</sup> una ética que justifique la conservación de la naturaleza<sup>8</sup>. Su ética respecto a la naturaleza parte del principio de emergencia cuyo primer postulado sobre el cual debe centrar sus acciones la humanidad es el de sobrevivir.

Estas cuatro posiciones podrían simplificarse en dos opciones fundamentales, la antropocéntrica en la que la relevancia moral recae fundamental o principalmente sobre el ser humano, y en la cual podría ser incluida la ética de supervivencia de Jonas, y la biocéntrica o

---

<sup>5</sup> En este apartado se tratan las éticas antropocéntricas sociales. Por ello es importante clarificar que el antropocentrismo es estudiado aquí desde las antropologías actuales que parten generalmente de definir al hombre por su voluntad arbitraria y no por su relación con el todo. No debe por lo tanto buscar el lector en estos párrafos un sentido necesariamente cristiano en la palabra antropocentrismo.

<sup>6</sup> Hans Jonas fue el último gran representante del grupo de filósofos judíos nacidos en Alemania y emigrados a comienzos de los años treinta ante el auge del nazismo. Nació en Mönchengladbach en 1903 y murió en Nueva York en 1993.

<sup>7</sup> A pesar de que el nombre de teleología invite a pensar en argumentos que desemboquen en cuestiones religiosas, Jonas se niega a recurrir a la fe religiosa como fundamento de una ética e insiste en el carácter estrictamente racional de su empeño. No es que esta negación pretenda reflejar una actitud existencial en el filósofo sino que más bien el tiempo apremia y la fundamentación de la ética no puede aguardar a la recuperación de la unanimidad religiosa (Rodríguez Duplá, 1997).

<sup>8</sup> La fundamentación metafísica de Jonas parte de intentar fundamentar su ética en plantearse si la existencia del mundo es en sí valiosa, - es decir, si la existencia del mundo es preferible a la nada - intentando encontrar un criterio que pueda contestar a dicha proposición. Dicho criterio es la finalidad (de ahí el nombre de ética teleológica): Si se hallara algo en el mundo con finalidad entonces éste sería valioso: “En la capacidad de tener fines podemos ver un bien en sí del que es intuitivamente seguro que es infinitamente superior a toda carencia de finalidad del ser” (Jonas, 1979). Así Jonas encuentra que la conducta humana consciente es al menos un caso de finalidad, por lo que puede afirmar que el ser debe ser porque es infinitamente mejor que la nada. Una vez asentado que el mundo es valioso en la obra de Jonas, paradójicamente no se desprenden consecuencias morales directas, salvo las de maximizar la finalidad natural como “segundo valor que resultaría del valor fundamental del ser como tal” (Jonas, 1979), y a partir de ahí, el autor apela a la intuición de la que afirma que se desprende una ética en la que proteger a la humanidad y al medio ambiente que considera solidariamente unidos.

geocéntrica, en la que lo vivo en sus diferentes manifestaciones es el primer objeto de la moralidad.

### 3. El antropocentrismo

Puede considerarse que el antropocentrismo fue formulado clásicamente por el presocrático Protágoras de Abdera (411-481 d.C.) al afirmar que “el ser humano es la medida de todas las cosas”. En aquel tiempo, y prácticamente hasta nuestros días, el medio ambiente había carecido de la condición de materia moral para una gran mayoría de filósofos o no se había profundizado como ahora en dicha condición. La naturaleza situaba entre lo que los estoicos denominaban los *adiaphora*, las cosas axiológicamente neutrales desde un punto de vista ético. Jenofonte<sup>9</sup> afirmaba que la reflexión moral razonaba en el supuesto socrático de que solamente los asuntos concernientes al hombre poseen dimensión moral. La ética, se diría, tiene como objeto de reflexión las acciones de los hombres respecto a sí mismos o respecto a sus semejantes, mientras que la conducta humana respecto a la no-humano que le rodea: animales, plantas, tierra o aire, carecería de dimensión moral, a no ser que indirectamente lesionara derechos o intereses de otros hombres (Gómez-Heras, 1997). Esta posición “antropocéntrica” sobre la ética continuó durante el Renacimiento, cuando se generalizó la convicción de que solamente tiene sentido aquello que el hombre recrea, transformándolo a su medida y de acuerdo con el propio interés. Ideas que subyacen a la imagen mecanicista del cosmos delineada por Galileo, Bacon o Descartes en la que el hombre es contrapuesto a la naturaleza como señor, intérprete y dominador de la misma (*Ibidem*), así como cuantificador y formalizador matemático de la *res extensa* encauzada por Descartes y aplicada por la ciencia moderna (Husserl, 1976). Por último, la disociación hombre-naturaleza, implícita en la dualidad *res cogitans-res extensa*, generó la convicción en el hombre moderno de que éste desarrollaba ciencia y filosofía con la convicción de que existía un sujeto pensante, que construye una racionalidad matemática y un objeto pensado, la *res extensa*, que se configuraba geoméricamente conforme a leyes y formas de tal racionalidad<sup>10</sup>. La naturaleza quedaba reducida a objeto, sometida a un proceso de desubstanciación y depotenciación que la incapacitaba para ser sujeto de derechos y soporte de valores.

Esta última eliminación de la naturaleza como objeto de la ética y su reducción a objeto de conocimiento en el fondo lo que “ocultaba era la perversión de la idea de razón, la monopolización desde hace siglos del término razón como razón técnico-estratégica tendente a la eficacia, el éxito y el provecho”<sup>11</sup> en lugar de razón concebida como apertura a todos los factores de la realidad.

Kant formula este punto de partida antropocéntrico al afirmar que “se toma como deber hacia otros lo que es un deber del hombre hacia sí mismo” de modo que las obligaciones del hombre frente a la naturaleza y los animales forman parte “indirectamente” del deber del hombre consigo mismo (Cortina- J. Conill, 1989).

---

<sup>9</sup> Memorables, I, 1,11 ss.

<sup>10</sup> Así se puede entender también como las legitimaciones morales tradicionales, tales como las procedentes de cosmovisiones religiosas o metafísicas que hubieran podido arrojar luz sobre la ética del medio ambiente y la naturaleza perdieran vigor a medida que eran evacuadas por este concepto de ciencia.

<sup>11</sup> En terminología weberina la causa última de la crisis de la civilización moderna, entre ellas la crisis ecológica, no es otra que el desplazamiento progresivo de la “racionalidad axiológica o conforme a valores” (*Wertrationalität*) por la racionalidad de resultados (*Zweckrationalität*) cfr. Gómez-Heras, 1997.

En la actualidad algunos defensores del antropocentrismo parten del propio campo de la ecología. Así, Gómez Gutiérrez (1997) propone una ética en la que “el respeto que la Naturaleza reclama es un derecho que nace de la esencia misma de la supervivencia de las especies como elementos de un sistema estrechamente integrado. En términos generales lo lícito es defenderse del depredador, controlar al competidor, respetar al neutral y proteger al colaborador” por lo que “el paradigma antropocéntrico, precisamente por dar prioridad absoluta a las cuestiones humanas y por tratarse de la calidad de vida y supervivencia de la especie, no sólo está capacitado para fundamentar una ética ecológica, sino que tiene que hacerlo”.

Frente a las versiones de esta ética en las que los destinatarios de las consecuencias de la acción humana fueran excluidos como moralmente poco relevantes, han aparecido éticas menos antropocéntricas que se hacen cargo de casos difíciles que involucren precisamente a destinatarios no humanos de las acciones. Un caso puede ser el de la ética teleológica de Jonas.

Jonas (1979) propone superar la modernidad, lo que él denomina el “programa baconiano” de conquista de la naturaleza por el hombre que lleva asociada la consideración de la naturaleza como algo sin valor intrínseco y reducida a mero instrumento para la satisfacción humana con una ética nueva que hunda sus raíces en la metafísica. Para Jonas el hombre se ha erigido en amo despótico de la naturaleza y ésta ha comenzado a resentirse del devastador poder de la técnica (Rodríguez Duplá, 1997). 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. El aumento del radio de acción técnica, en especial el riesgo de catástrofe nuclear y el que conlleva la degradación de la biosfera genera una experiencia de peligro, una “heurística del miedo” que aviva nuestra sensibilidad hacia la naturaleza y el valor de los bienes amenazados. A la vista del carácter acumulativo y muchas veces irreversible de los efectos de la técnica moderna, toda cautela es poca, y la prudencia recomienda adoptar la máxima de conceder más crédito a los pronósticos negativos que a los positivos (Jonas, 1979). El resultado de esta “heurística del miedo” sería el de una “ética de emergencia” que traiga a primer plano los deberes relativos a la supervivencia de la humanidad y suspenda cautelarmente las aspiraciones de más alto vuelo, no porque no sean en sí mismas razonables, sino por el deseo del bien supremo puede tener como precio la desaparición del género humano (Rodríguez Duplá, 1997).

#### **4. El biocentrismo**

Ni la economía ni la política dan explicaciones al origen de los principios, sólo las distintas filosofías sugieren un marco antropológico en el cual las personas descubren o intentan descubrir su identidad. Es por ello que para establecer el marco completo que requiere la resolución del conflicto ambiental, se tuvo que profundizar hasta la dimensión moral y antropológica. Si en el campo de la sociología, la economía o la política las distintas opciones, habían desarrollado nuevas formas desde el paradigma NEP<sup>12</sup>, no es de extrañar pues que en el terreno filosófico se planteara también este movimiento, que a su vez se trasladaría al campo de la ética. Si ésta es consecuencia de la concepción antropológica, lógicamente la valoración moral de las acciones llevadas a cabo por las personas se deriva de la coherencia con las respuestas halladas en su sistema filosófico. Además, si los sistemas filosóficos

---

<sup>12</sup> *New environmental paradigm.*

dependen a su vez de la parcela de realidad que perciben, el paradigma NEP acabaría modificando el sistema ético de la sociedad.

La ética biocéntrica parte del reconocimiento de un orden en la naturaleza y del funcionamiento de la ecología previo a la voluntad popular o individual. En este orden, la vida de los seres no humanos es un valor en sí (Naess, 1984). La moral "no hagas lo que no te gustaría que te hicieran", que aplicada a la naturaleza se traduce en "trata bien a la naturaleza y la naturaleza te tratará bien, haz daño a la naturaleza y la naturaleza pronto te destruirá", a la que un niño llega desde los hechos de la ecología, es una ética universal que se aplica a nuestras relaciones con todo tipo de vida en todas las partes del mundo.

Si el antropocentrismo tiene su origen en la voluntad de dominio que caracteriza la sociedad industrial europea, cuyo objetivo final es liberar al hombre disminuyendo su dependencia de la naturaleza y consiguiendo objetivos biológicamente no imprescindibles para la supervivencia (Kostka et al, 1997), para algunos el biocentrismo tiene su origen en Leopold, quien abre una nueva vía que se enfrenta radicalmente a la concepción antropocéntrica dominante o fuerte: "La Conservación no va a ninguna parte, porque es incompatible con nuestro abrahámico concepto de la tierra. Abusamos de la tierra porque la miramos como si nos perteneciera. Si la mirásemos como una comunidad a la que pertenecemos, empezariamos a utilizarla con amor y respeto".

La posición biocéntrica se conformó definitivamente en 1979, momento en el que la tierra es observada a través de una serie de fotografías desde el espacio por primera vez. A raíz de éstas, el geólogo James Lovelock (1979) en Hipótesis Gaia recupera la idea de madre tierra (Gaia), y la define como "un sujeto vivo, consciente y capaz de sentir" puesto que "es la vida la que fabrica en gran medida su propio ambiente". 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). En los principios que ahora se plantean, ya no tiene sentido aquellos que partían de la exclusividad del ser humano o sus relaciones sociales.

A diferencia de los orígenes de la ética propiamente fisiocéntrica, la ética de Schweitzer no procedería de principios de la biología o de la ciencia ecológica a diferencia de los postulados de Leopold, sino de una ética de respeto a la vida cargada de religiosidad oriental. El hombre que se descubre a sí mismo como "vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir" generaría un principio ético que afirmaría que "bueno es mantener, promover e impulsar a toda vida apta para el desarrollo a su más alto grado; destruir la vida, causarla daño o impedir su desarrollo es malo". Todo ser viviente por el mero hecho de ser viviente, es portador de un valor intrínseco, consistente en desarrollarse según la ley de vida propia de la especie. La vida es proclamada valor absoluto, no admite rangos, no clases ni estratificaciones en quienes la comparten. Es lo más universal y lo que fundamenta la convivencia entre hombres y cosas, y por ello acreedora del máximo respeto. La única actitud correcta ante la misma es la veneración, por tratarse de lo más santo en el Universo. De la vida se tiene vivencia mística, que se expresa en respeto hacia los vivientes y su medio, así la raíz del mundo moral tendría que ver no tanto con normas racionalmente adquiridas y sancionadas sino más bien con instancias intuitivo-emocionales, e incluso estéticas. Categorías como "solidaridad cósmica",

“empatía con la naturaleza” o “santidad de vida”<sup>13</sup> inspiran un discurso pleno de amor y servicio a la naturaleza (Gómez-Heras, *Ibidem*).

## **5. El debate “ética antropocéntrica versus ética biocéntrica”**

Hoy en día se vive una situación que podría parecer paradójica. La evolución del pensamiento cartesiano y kantiano, su puesta en práctica en la revolución industrial, el individualismo que genera y la falta de referencias externas al hombre en cuanto a su moral ha llevado a un tipo de visión denominada “antropocentrismo fuerte”. Ésta se entiende como aquella en la que el hombre no tiene más destino que aquel que él mismo quiera darse con su propia voluntad. La crisis ambiental viene a poner en evidencia las imperfecciones de este sistema moral dando la vuelta al péndulo y cargando la ética de referencias externas al hombre que se halla de manera objetiva en la naturaleza y en lo vivo. El biocentrismo es el reverso de la moneda en la que el destino del hombre está definido por la naturaleza, en la que a falta de otras referencias se pretende basar la moralidad.

Esta oposición de principios entre los dos sistemas éticos surgidos, uno en la modernidad y otro en la postmodernidad, no se enfrentan necesariamente en muchas de sus aplicaciones y conclusiones, si bien tienden principalmente a oponerse al discutir sobre la posición ética del hombre en la naturaleza: esta posición puede ser antropocéntrica entendiendo como tal que el objeto de la moral es el hombre<sup>14</sup> y sus acciones en cuanto a que éstas son humanas, o biocéntrica entendiendo como tal que el objeto de la moral es la vida, lo que está vivo y lo que lo sustenta.

En este punto del debate, paralizado por visiones antagónicas de una realidad hoy poco estudiada, surge la necesidad de encontrar nuevas aportaciones que permitan continuar el diálogo y la investigación.

## **6. La aportación del pensamiento católico a la ética ambiental**

La postura de la Iglesia Católica, al igual que la de gobiernos y otras instituciones, con respecto al medio ambiente no fue expresada explícitamente hasta que los problemas ambientales no se hicieron evidentes. Eso sucedería en los años setenta, al advertirse la limitación de los recursos y la degradación ambiental causada por el hombre. Las primeras alusiones surgieron con Pablo VI en la encíclica *Populorum Progresio* (1967) y la Carta Apostólica *Octogesima adveniens* (1971), así como en sendos discursos ante la FAO (1970) y la ONU (1972). En el Catecismo de la Iglesia Católica (1992) se aclaran ciertos aspectos de la doctrina ambiental de la Iglesia: “La belleza del universo: el orden y la armonía del mundo creado derivan de la diversidad de los seres y de las relaciones que entre ellos existen. El hombre las descubre progresivamente como leyes de la naturaleza que causan la admiración de los sabios. La belleza de la creación refleja la infinita belleza del Creador. Debe inspirar el respeto y la sumisión de la inteligencia del hombre y de su voluntad” (n.341). Más tarde, la respuesta religiosa se haría sentir más profundamente con el magisterio de Juan Pablo II.

---

<sup>13</sup> En este contexto de horizontes tan amplios de comprensión del mundo moral, sería revalidado, con nuevo alcance y significado, el principio cristiano de “respeto a la vida” (Gómez Heras, 1997)

<sup>14</sup> Se habla de objeto de la moral, no de sujeto de la misma. Se entiende que en cualquier caso el sujeto es el hombre, que por ser libre y esto ningún sistema ético lo pone en duda, es el único ser cuyos actos son moralmente calificables.

Los criterios más claros con respecto a la ética ambiental han surgido en el pontificado de Juan Pablo II, le ha tocado vivir de lleno el debate ambiental y es reconocido por todos que no lo ha dejado escapar. Ha hecho alusión a este tema en varias encíclicas (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Cristifideles laici*, *Centesimus annus*, *Evangelium vitae*...), jornadas mundiales, alocuciones al Cuerpo Diplomático y a organismos internacionales. En junio de 1999 el Papa en la homilía celebrada en Zamosc (Polonia) aclaró de nuevo el debate, afirmando que la causa del deterioro ambiental es la falta de respeto a las leyes de la naturaleza y la pérdida del sentido del valor de la vida.

El planteamiento de la Iglesia eleva el punto de mira y deja atrás tanto la postura antropocéntrica como la biocéntrica, para dar una respuesta de mayor envergadura, una visión “teocéntrica”. En ella se reconoce un orden previo de la naturaleza al hombre ya inscrito en el Antiguo Testamento: *¿Dónde estabas cuando formaba Yo la tierra?* (Job 38, 4-7), al tiempo que reconoce en los seres humanos un dominio de las cosas basado en su exclusiva capacidad moral. Las preguntas que no hallan respuesta desde un antropocentrismo o biocentrismo excluyente, *¿para qué estoy hecho yo?* o *¿para qué está hecha la naturaleza?*, encuentran respuesta en el Misterio hecho Carne, “pues en Él fueron creadas todas las cosas en los cielos, y en la tierra, las visibles y las invisibles... todas las cosas fueron creadas por Él mismo y en atención a Él mismo” (Col 1,16). El destino del hombre y del planeta es común y las preguntas acerca de para qué estoy hecho yo o el planeta se responden en Cristo. El hombre, con su inteligencia y capacidad moral participa de un destino común consistente en que “las criaturas todas, están aguardando con grande ansia la manifestación de los Hijos de Dios” (Rom 1, 19-20), además de que “en la economía de la plenitud de los tiempos al recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra” (Ef 1, 10) también se encuentra ese mismo destino.

En el mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, el 1 de enero de 1990, Juan Pablo II ha hecho una alusión directa a la ética medioambiental: “Ante el extendido deterioro ambiental, la humanidad se da cuenta de que no se puede seguir usando los bienes de la tierra como en el pasado. La opinión pública y los responsables políticos están preocupados por ello, y los estudiosos de las más variadas disciplinas examinan sus causas. Se está formando así una *conciencia ecológica* que no debe ser obstaculizada, sino más bien favorecida, de manera que se desarrolle y madure encontrando una adecuada expresión en programas e iniciativas concretas.

“No pocos valores éticos, de importancia fundamental para el desarrollo de una sociedad pacífica, tienen una relación directa con la cuestión ambiental. La interdependencia de los muchos desafíos que el mundo debe afrontar, confirma la necesidad de soluciones coordinadas, basadas en una coherente visión moral del mundo” (Cfr. Introducción). De esta manera, no solamente se alude a un sector sino a una llamada de carácter universal, donde se precisa despertar la conciencia del problema y establecer vínculos solidarios para su solución. Aquí no se trata solamente de vivir el presente, sino de mirar también por el futuro de la humanidad: “en el universo existe un orden que debe respetarse; la persona humana, dotada de la posibilidad de libre elección, tiene una grave responsabilidad en la conservación de este orden, incluso con miras al bienestar de las futuras generaciones. *La crisis ecológica* –repito una vez más- *es un problema moral*” (Juan Pablo II, 1990)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> El subrayado es del documento.

Los límites de la ecología abarca el hábitat de los distintos seres vivos, y también se extiende a “toda la vida” (*Evangelium vitae* n.42). “Por consiguiente, no está en juego sólo una ecología ‘física’, atenta a tutelar el hábitat de los diversos seres vivos, sino también una ecología ‘humana’, que haga más digna la existencia de las criaturas, protegiendo el bien radical de la vida en todas sus manifestaciones y preparando a las futuras generaciones un ambiente que se acerque más al proyecto del Creador” (Juan Pablo II, 2001).

El nuevo horizonte abierto por Juan Pablo II ha abierto un nuevo enfoque al debate ético ambiental, lanzando un reto intelectual acerca de cómo mirar la naturaleza sin separarla del hombre. La naturaleza como expresión de la belleza de su Creador y el hombre como expresión suprema del Amor creador. El conocimiento de ambas realidades quizás deba encontrarse donde lo busca Juan Pablo II, en una plena comunión con el Creador.

## **7. Conclusión**

Tanto la situación actual de la ciencia y la tecnología como el sistema de vida que tenemos nos imponen ciertas formas de actuar que muchas veces van en detrimento del bienestar de la humanidad en general, y de la ecología en particular. El mundo es nuestra casa y eso nos exige su cuidado, es nuestra responsabilidad moral. Esquivar el problema es como cerrar los ojos para no ver el peligro. Como católicos sabemos que la Fe puede darnos luces para actuar y para encontrar soluciones, otros hombres de buena voluntad –católicos o no- ya lo están haciendo, y algunos tal vez no cuentan con los criterios éticos que han sido iluminados por Dios a través del Magisterio de su Iglesia. Esto hace que nuestra participación sea especialmente importante y relevante.

El respeto a la vida y en primer lugar a la dignidad de la persona humana debe constituirse como la norma inspiradora de un progreso ecológico y por tanto económico y social. Si ignoramos este respeto a la vida, a la integridad de la creación, estamos dando la espalda a una sociedad pacífica. En palabras del Papa Juan Pablo II “Si falta el sentido del valor de la persona y de la vida humana, aumenta el desinterés por los demás y por la tierra” (Juan Pablo II, 1989). El problema del conocimiento del sentido de las cosas, de su uso, de la conciencia plena, de la convivencia humana en sociedad y de la política producen confusión en la medida en la que, para su resolución, no se parte de la ontología de esos componentes.

La crisis ecológica, la pobreza y la paz mundial son síntomas claros de un planeta enfermo y pone en evidencia la necesidad de profundizar en una adecuada ética ambiental. Urge encontrar una conciliación de las necesidades humanas, la equidad social, la integridad del medio y el uso sostenido de los recursos. De ahí que la solidaridad no sea sólo éticamente obligada sino por fortuna técnicamente obligada (Ramos, 1993).

Desde que en los años 70 la ética ambiental comenzara a desarrollarse, la celeridad de los cambios sociales y tecnológicos han puesto innumerables cuestiones que todavía no encuentran respuestas adecuadas por falta de investigación. La actual dicotomía que se plantea en la ecología invita a buscar en un nivel superior –filosófico, metafísico o religioso- una respuesta que pueda rescatar todo lo positivo de los sistemas biocéntrico y antropocéntrico, sin renunciar a ninguna de las preguntas que tratan de responderse. La investigación ha encontrado siempre su ámbito propio en la universidad, por este motivo, los profesores a quienes atañe especialmente este tema debemos unir las fuerzas para la tarea que nos convoca. Como hemos podido ver, el Santo Padre encabeza esta nueva movilización, y

nos pide que le secundemos. La investigación en la ética ambiental está, pues, justificada y sólo espera nuestra dedicación.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- CORTINA, J. - CONILL, A., 1989, *Doctrina ética elemental*, pp.310, Traducción de la obra de Kant, *Metafísica de las costumbres*.
- DENNETT, J., 1976, “Conditions of personhood”, en: *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, Montgomery.
- FLECHA ANDRÉS, J.R., 1997, “Ecología y Fe cristiana”, en: *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, José María G<sup>a</sup>- Coordinador, Tecnos, Madrid.
- GOMILA BENEJAM, A. 1997, “Personas primates”, en: *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, José María G<sup>a</sup>- Coordinador, Tecnos. Madrid.
- GÓMEZ HERAS, J.M<sup>a</sup>.G<sup>a</sup>., 1997, “El problema de una ética del medio ambiente”, en: *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, José María G<sup>a</sup>, Coordinador, Tecnos, Madrid.
- GÓMEZ GUTIÉRREZ, J.M., 1997, “La naturaleza como modelo de conducta” y “El problema de una ética del medio ambiente”, en: *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*. José María G<sup>a</sup>- Coordinador, Tecnos, Madrid.
- HUSSERL, E., 1976, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenologie, Husserliana*, VI, La Haya, #1-ss, Cfr. Gómez- Heras, J.M<sup>a</sup>.G<sup>a</sup>., *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, 1989, pp. 121-ss.
- JONAS, H., 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Verlag/Suhrkamp Taschembuch, Francfort, Alemania, Traducción española del Círculo de Lectores, Barcelona, 1994; y en Herder, 1995.
- JUAN PABLO II, 1989, *Paz con Dios Creador, paz con toda la creación*, Mensaje para la jornada mundial de la paz.
- JUAN PABLO II, 1990, *Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz*, 1 de enero, n.15.
- JUAN PABLO II, 2001, *Audiencia general*, 17 de enero.
- LEACH, A. 1982, *Social Anthropology*, Fontana, Glasgow.
- RAMOS, Á., 1993, *¿Por qué la conservación de la Naturaleza?*, Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Fundación Conde del Valle de Salazar, Madrid.

- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., 1997, “Una ética para la civilización tecnológica: La propuesta de H. Jonas”, en: *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, José María G<sup>a</sup>-Coordinador, Tecnos, Madrid.
- SCHWEITZER, A., 1960, *Kultur und Ethik*, Munich.
- WILKES, K., 1988, *Real People. Personal Identity without thought experimentes*, OUP, Oxford.

**Septiembre de 2003**