

# Ética del medio ambiente<sup>1</sup>

Alfredo Marcos<sup>2</sup>

Universidad de Valladolid

amarcos@fyl.uva.es

## 1. Introducción

Según la Organización Mundial de la Salud “la salud ambiental está relacionada con todos los factores físicos, químicos y biológicos externos de una persona. Es decir, que engloba factores ambientales que podrían incidir en la salud y se basa en la prevención de las enfermedades y en la creación de ambientes propicios para la salud” [2]. Esta definición amplía el concepto clásico de salud y afecta, por supuesto, a las funciones de la enfermería. Como es sabido, ya Florence Nightingale (1820-1910), a quien se atribuye la fundación de la moderna enfermería, orientaba su atención hacia el control del ambiente. Con ello buscaba facilitar la recuperación de los pacientes. Hoy día, entre las funciones y atribuciones de la enfermería, cobra cada vez más importancia la tarea de promoción de la salud ambiental. Las acciones en favor de la misma, empezando por la educación de individuos y comunidades, constituyen importantes herramientas para la prevención sanitaria y para la recuperación de la salud.

Los problemas ambientales presentan complejos aspectos de carácter técnico, pero también presentan dimensiones éticas. En concordancia con la temática bioética del presente libro, nos centraremos aquí solo en las dimensiones éticas de los problemas ambientales.

Con frecuencia se recuerda que el término *bioética* se utiliza desde la publicación en 1971 del libro de Van Rensselaer Potter titulado *Bioethics: a bridge to the future* (*Bioética: un puente hacia el futuro*). En este libro ya aparecen las dos ramas principales de la bioética: la que trata sobre la *vida en general*, o macrobioética, y la que trata sobre la *vida humana en particular*, o microbioética. Nos ocuparemos en este

---

<sup>1</sup> El presente texto constituye una adaptación y actualización de [1].

<sup>2</sup> Alfredo Marcos es Catedrático en la Universidad de Valladolid. Ha sido director del Departamento de Filosofía y coordinador del Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia. Ha participado en diversos comités de bioética. Ha publicado más de medio centenar de capítulos y artículos, así como una decena de libros, entre ellos *Ciencia y Acción* (FCE, México, 2010) y *Ética ambiental* (Universidad de Valladolid, 2001).

capítulo de la primera, de la que trata sobre los problemas éticos en nuestras relaciones con las plantas y con los animales, con los ecosistemas y con la naturaleza en su conjunto.

Las dos ramas de la bioética no están desconectadas, tienen raíces comunes e influencia mutua. Podemos pensar, por ejemplo, en los problemas sanitarios relacionados con el estado del medio ambiente, en los riesgos sanitarios que pudieran tener las biotecnologías aplicadas a la producción, en cuestiones de demografía y ecología humana, en la conexión argumental entre el debate sobre el aborto y el debate sobre el valor de los seres vivos, en la relación entre el sufrimiento animal y la enfermedad humana a través de la experimentación sobre animales... Sería conveniente, pues, que existiese coherencia entre las dos ramas, que fortaleciesen sus raíces comunes y su conocimiento mutuo, sin que por ello se olviden los rasgos distintivos del ser humano, el más obvio de los cuales es su condición de sujeto moral.

La reflexión bioética sobre cuestiones ambientales es cada día más necesaria, pues las relaciones entre el hombre y la naturaleza han sufrido en poco tiempo grandes cambios debidos al desarrollo tecnocientífico. Veremos, pues, en qué han consistido esos cambios (apartado 2). Básicamente se trata de cambios drásticos en dos vertientes: en cuanto a las relaciones entre lo natural y lo social, y en cuanto a las relaciones entre lo natural y lo artificial. Veremos a continuación qué cuestiones éticas han sido suscitadas por estos cambios (apartado 3), y qué líneas de pensamiento tratan actualmente de dar respuesta a estas cuestiones (apartado 4). Incluiremos, por último, un quinto apartado con algunas consideraciones sobre educación ambiental.

## **2. Cambios en las relaciones entre lo natural y lo humano**

### *2.1. Lo natural y lo social: la inversión*

Jamás imaginó el hombre antiguo que su labor sobre la Tierra podría amenazar la continuidad de la vida en la misma, que sus artes de pesca o de caza podrían acabar con ninguna especie. La naturaleza era vista como algo grande y estable, incomparable con la escasa fuerza de los hombres. La ética tradicionalmente afectaba sobre todo a las relaciones entre humanos. Pocos, como San Francisco de Asís, llegaron a pensar las relaciones con los seres naturales como relaciones de carácter ético. Sólo en los últimos decenios aparece, de modo generalizado, la relación entre el ser humanos y la naturaleza

como una cuestión ética. Pero hoy la ciudad ya es global, y es la naturaleza la que está en su seno. Se ha invertido la imagen tradicional, que presentaba la ciudad como un pequeño reducto en el seno de la madre naturaleza. El poder de nuestras técnicas es ya tan amplio que nadie puede ignorar la amenaza y la promesa que supone. Por decirlo con palabras de Hans Jonas [3], la naturaleza también ha caído bajo nuestra responsabilidad. Esto nos obliga a una seria reflexión ética sobre cuestiones ambientales.

## 2.2. *Lo natural y lo artificial: la fusión*

La distinción entre lo natural y lo artificial también merece ser repensada, pues la acción humana es ya de tal grado y extensión que se funde con la acción de la propia naturaleza en casi cada una de sus manifestaciones. Incluso los llamados santuarios de la biosfera son, como mínimo, espacios cuyo aspecto virgen se consiente y se protege. De hecho, el tradicional objetivo de la primera generación de conservacionistas era la preservación de espacios naturales no tocados por la mano del hombre. Actualmente este objetivo ha sido desplazado por la búsqueda de la biodiversidad. Obsérvese que toda actuación para obtener, aumentar o proteger la biodiversidad es ya artificial. Están, pues, bajo la mano del hombre, bajo su tutela, casi todos los espacios de la Tierra. Cualquier vuelta a una naturaleza realmente salvaje no pasa de ser una ilusión romántica. Además los mismos vivientes individuales pueden ser ahora fruto de la intervención humana. De hecho, en cierta medida siempre ha habido vivientes moldeados por la mano del hombre mediante el cultivo y la crianza selectivos. Pero en nuestros días, la posibilidad de intervenir sobre el genoma constituye una herramienta mucho más poderosa y precisa para esta tarea de moldeado, y por lo mismo más cargada de implicaciones morales. De modo que también en los vivientes puede haber algo de artificial.

Todo lo dicho parece dificultar la distinción entre lo natural y lo artificial, mas dicha distinción es importante para la rama ambiental de la bioética. Lo es en cuanto a la extensión de *nuestra responsabilidad*, y lo es en cuanto a la *dignidad y valor de los seres*. Nuestra responsabilidad no se extiende más allá que nuestro poder, no alcanza a lo puramente natural. Pero los límites de nuestro poder son cada vez más amplios, y la responsabilidad nos llega por acción y por omisión, pues la mera decisión de no intervenir, pudiendo hacerlo, nos hace contraer ya una responsabilidad.

En cuanto al valor de los seres, tenemos que reconocer que no depende estrictamente de que sobre ellos haya intervenido o no el ser humano, sino de su condición de vivientes y del tipo de viviente del que se trate. El maíz transgénico y el ratón mutado en un laboratorio siguen siendo seres vivos a efectos ontológicos y éticos. En consecuencia, el alcance del poder de acción del hombre mide su responsabilidad, pero no la dignidad de los seres que toca, que debe seguir siendo medida por su condición de vivientes.

### 3. Dimensiones éticas de los problemas ambientales

Nuestra relación con la naturaleza no debería ser pensada únicamente en términos de *problemas*, es más rica, gratificante y variada, pero es indudable que algunos problemas existen<sup>3</sup>. El que actualmente recaba más atención es el problema del cambio climático, pero hay otros muchos, que afectan a las relaciones internacionales, a las relaciones con las futuras generaciones de humanos y también a las del ser humano con los demás seres vivos,

#### 3.1. *La dimensión internacional*

Nos encontramos aquí con una dimensión de los problemas ambientales que está más bien en el terreno de la filosofía política. De hecho, es frecuente el uso de la expresión *ética ambiental* en un sentido extendido que incluye también aspectos políticos. La cuestión es que han surgido problemas, como el cambio climático, la lluvia ácida, la disminución del ozono, la contaminación del medio, la extinción de especies o los accidentes radiactivos, que, tanto en su génesis como en sus efectos y posible control, superan el ámbito nacional. Implican la distribución de riesgos y cargas entre distintas poblaciones humanas. Para que la distribución sea justa se requiere una perspectiva general, desde los intereses globales de la familia humana.

La respuesta ante la globalización del medio ambiente puede ir en dos direcciones divergentes: o bien tratamos de localizar los efectos de nuestras decisiones, o bien tratamos de ampliar la base legitimadora de las mismas. El pensamiento

---

<sup>3</sup> Para hacerse una idea clara y no catastrofista de los problemas ambientales es imprescindible [4], además de los informes periódicos más convencionales e institucionales, como los informes *Geo* del organismo de la ONU llamado PNUMA y los informes sobre *La situación del mundo* realizados anualmente por el Worldwatch Institute.

ambiental se debate en esta tensión, entre tendencias localistas y universalistas. Parece que la segunda línea cuenta con una base filosófica más sólida, como la que desarrolla Habermas en su libro *La constelación post-nacional*. Además es más prometedora y realista. Hacen falta, por tanto, un ámbito de opinión, un ámbito legislativo y judicial y un poder ejecutivo legítimo que estén a la altura de los problemas ambientales. Ya que la soberanía reconocida reside actualmente en los estados, quizá lo mejor sea proseguir en una línea de integración internacional como la que se está llevando a cabo mediante el proceso de construcción de la Unión Europea. La construcción de unidades de soberanía más amplias, por integración de las existentes, no puede sino favorecer la legitimidad de las decisiones ambientales, y muy probablemente su eficacia. No hace falta ni mencionar que cualquier proceso en sentido contrario, hacia la disgregación de los estados democráticos ya existentes en unidades de soberanía menores, sólo puede acarrear falta de legitimidad y de eficacia ante problemas que son de dimensiones planetarias.

### 3.2. *La dimensión intergeneracional*

Sobre las obligaciones *ecológicas* que tenemos para con los futuros seres humanos, nos encontramos con intuiciones fuertes, como por ejemplo que debemos legarles una Tierra en buenas condiciones, y argumentos débiles. Está claro que la preservación del medio puede ser en ciertos casos una amenaza para el desarrollo actual. Cuando se plantean este tipo de conflictos no simétricos, la tradición contractualista moderna ilumina muy poco: éticas pensadas para la convivencia entre coetáneos libres e iguales poco nos dicen sobre la responsabilidad para con futuros seres humanos, a los que nunca conoceremos y de los que nada nos cabe esperar. Por otro lado las éticas pensadas en términos de derechos no aportan gran cosa sobre nuestra conducta para con aquéllos que no pueden tener actualmente derechos, pues no tienen siquiera existencia. Necesitamos, pues, un nuevo fundamento para las responsabilidades frente a futuras generaciones. En este sentido, quizá lo más lúcido que se ha escrito son los textos del pensador alemán Hans Jonas.

Para Jonas el primer imperativo es el llamado principio de responsabilidad: "Obra de tal manera que no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra" [3]. Si convertimos la tierra en un hábitat invivible estaremos tentados a pensar del siguiente modo: para que vivan tan mal

nuestros descendientes, mejor que no lleguen a existir. O tal vez pensemos en modificar los genes o el cerebro de nuestros descendientes de forma que acepten “alegremente” las difíciles circunstancias que les legamos. Jonas nos dice que nuestra primera obligación es *que siga habiendo humanidad*, de modo que no podemos permitirnos el hacer un mundo en que tal humanidad no pueda vivir dignamente. Y la manipulación genética o neuronal, aunque sea a favor de una pretendida felicidad, no es una solución compatible con la dignidad.

La ética de Jonas se basa en el reconocimiento del valor objetivo de los seres vivos, y especialmente del ser humano, valor objetivo que reclama cuidado. Es objetivamente más valioso un universo con seres vivos que un puro desierto, mejor un cosmos con humanos que sin ellos. Nuestra primera obligación sería, pues, contribuir a que siga habiendo vida, y en especial vida humana, sobre la tierra, y que esta vida pueda ser propiamente humana, es decir que las futuras generaciones de humanos puedan atribuirse también deberes y considerarse libres. Lo que nos obliga no son los deseos de los futuros seres humanos, sino sus deberes, es decir, estamos obligados a legarles una situación en la que *puedan* atribuirse deberes.

### 3.3. *La dimensión interespecífica*

La tercera dimensión ética de los problemas ambientales es la que atañe a las relaciones del ser humano con otras especies vivas, y con los individuos de otras especies, con los ecosistemas y con la biosfera en su conjunto. Aquí se dirime si los otros vivientes tienen también un valor en sí o solamente un valor utilitario. Si les reconocemos valor intrínseco habría que introducir algún criterio de gradación de dicho valor, criterio que no amenace la igualdad entre seres humanos. Este problema se conoce como "el dilema del anti-especista". El *especismo* –sostienen autores como Peter Singer– sería una forma de discriminación análoga al racismo, y por tanto injusta. El anti-especista pide que no se discrimine a ningún viviente en función de la especie a la que pertenece. Si no discriminamos por la especie, o bien no lo hacemos en absoluto, lo cual es impracticable, o bien lo hacemos en función de algún otro criterio, por ejemplo, la capacidad de sufrir, o la presencia de mente, o de capacidades lingüísticas o sociales... Mas, las capacidades de los seres humanos no son las mismas en todos, incluso la sensibilidad ante el dolor es variable, y también lo es la socialización, la habilidad lingüística y la inteligencia. Sin embargo, la igual dignidad de los humanos es un valor

reconocido e innegociable. Quizá una forma de no incurrir en el dilema sea no trasladar a contextos éticos el concepto biológico de especie, sino emplear, como hace la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* (1948), el concepto de *familia humana*, que tiene connotaciones morales más evidentes. Con todo, el dilema del anti-especista nos hace ver la necesidad de una teoría del valor de los vivientes que dé base racional a nuestras intuiciones morales.

#### **4. Líneas de pensamiento en ética ambiental**

Las líneas de pensamiento ético que hasta el momento se han ocupado de cuestiones ambientales podemos clasificarlas en cuatro grandes grupos: antropocentristas, humanistas, sociocentristas y anti-antropocentristas. En pocos textos podemos encontrar estos tipos en estado puro, se trata más bien de tendencias situadas a lo largo de un continuo.

##### *4.1. El antropocentrismo*

Para los antropocentristas lo único que cuenta a efectos éticos y políticos son los intereses de los humanos, el resto de los seres sólo tienen un valor instrumental. El único valor que conceden a la naturaleza es de carácter económico, para la satisfacción de las necesidades humanas, y proclaman el derecho absoluto del hombre sobre la naturaleza, en la confianza de que habrá solución tecnológica para cualquier problema ambiental.

##### *4.2. Los humanismos*

Es importante distinguir el antropocentrismo del humanismo. Los humanistas conceden una mayor relevancia a los humanos, pero no niegan que el resto de los seres, especialmente los seres vivos, puedan tener un valor intrínseco. Podemos incluir dentro de las éticas ambientales humanistas la *ética de la responsabilidad*, las de inspiración *cristiana* y la ética ambiental *aristotélica*. Podemos incluir también aquí a cierto tipo de *utilitaristas* que entienden la utilidad en un sentido muy amplio que comprende también valores espirituales, cognoscitivos y estéticos, y no sólo materiales o económicos.

La ética de la responsabilidad de Hans Jonas reconoce que los vivientes poseen un valor intrínseco en función de su capacidad para tener fines. Los fines de los animales superiores son más ricos; y en el extremo está el hombre. Así las cosas, el ser humano contrae una responsabilidad para con el futuro de la Tierra, de los vivientes y del propio ser humano. La actitud de respeto al medio en Jonas surge del valor que reconoce al ser humano. Su ética, por tanto, es humanista, pero no excluye el valor objetivo del resto de los vivientes y la necesidad de moderar con criterio las aplicaciones tecnológicas (y biotecnológicas).

Por su parte, el cristianismo no es una filosofía, sino una religión. Pero el cristianismo, como otras religiones, puede servir de inspiración para la ética ambiental y de motivación para los creyentes. Hay quien acusa a la tradición judeocristiana de haber favorecido la crisis ambiental. Sin embargo, la ética ambiental de inspiración cristiana reconoce valor a los seres naturales precisamente en la medida en que son criaturas de Dios. Les reconoce, por tanto, una cierta sacralidad y previene contra el deterioro desaprensivo de la naturaleza creada por Dios. El valor del ser humano, como ser hecho a imagen de Dios, es superior al del resto de los seres naturales. El ser humano puede servirse razonablemente de ellos, pero no son nunca de su absoluta propiedad, en el sentido de que no puede obrar sobre ellos a capricho produciendo muerte y sufrimiento injustificado.

Las bases textuales de esta posición se encuentran en algunos textos bíblicos, en la obra de Francisco de Asís, cuyo *Cántico de las criaturas* ha sido considerado por muchos como una suerte de manifiesto ecologista, y, más recientemente, en la Encíclica papal *Evangelium Vitae*, de 1995. Tenemos, como en el caso anterior, una ética humanista, que reconoce valor en sí a los seres naturales y valor máximo al ser humano. Hoy ya sabemos que la tarea de "dominar" la tierra no carece de problemas, que el desarrollo de la ciencia, la técnica y la economía no garantizan inmediatamente el progreso humano (aunque obviamente lo favorecen), y que se requiere ahora "un dominio del dominio". Mas, con todas las correcciones que se requieran, puede seguir siendo válida la aspiración al progreso humano y a la humanización de la Tierra. Es más, sin un fondo de confianza en el ser humano, en su capacidad de crítica y de autocorrección, en su saber científico y técnico, la salida de cualquier crisis no sería factible.

No sólo la tradición judeocristiana, sino el pensamiento occidental en su conjunto, es, a veces, tachado de anti-ecológico. Pensamos, por el contrario, que la

tradición filosófica occidental no debe ser abandonada, sino desarrollada y puesta al día para afrontar los nuevos problemas ambientales. Por ejemplo, parecería extraño que a la hora de elaborar una ética ambiental no acudiésemos a Aristóteles. En sus textos hallamos la perspectiva del biólogo y del observador asiduo, reflexivo y compasivo de los vivientes y de la naturaleza en general. Pero además, tanto su metafísica como su ética pueden ofrecer sugerencias de interés para pensar los problemas actuales. El aristotelismo contemporáneo, como ha señalado Alasdair MacIntyre, es una tradición experta en establecer puentes entre tradiciones diversas e integrar doctrinas plurales. Como ética ambiental, el aristotelismo viene a coincidir con el sentido común crítico e ilustrado, al que otorga una base filosófica sólida, criterios y claridad para discernir en casos complejos y un proyecto de acción: el desarrollo humano y la cuidadosa humanización de la naturaleza.

Por último, algunos autores, como John Passmore, Brian Norton y H. J. McCloskey, han desarrollado una forma de ética ambiental humanista fundada en el utilitarismo. Aun razonando en función de los intereses del hombre, el utilitarista reconoce muchos más valores en la naturaleza que el puramente económico. Por ejemplo, la naturaleza puede proporcionar al hombre disfrute de carácter estético, simbólico, psicológico o espiritual. La ética utilitarista pide un uso racional de los recursos, para que el hombre pueda seguir disfrutando de la naturaleza en todas sus dimensiones.

#### 4.3. *Los sociocentrismos*

Dentro del sociocentrismo podemos incluir la *ecología social* y el *ecofeminismo*. Según estas corrientes, los problemas ecológicos tienen raíces sociales, en una mala distribución de la riqueza o en la dominación a que ha estado sometida la mujer. En consecuencia, las soluciones a los problemas ambientales serán también de carácter social.

En Estados Unidos la ecología social se asocia sobre todo con la obra de Murray Bookchin. Según Bookchin, las formas de dominio social preceden a las de dominio natural y en cierto modo las engendran. Para remediar los problemas de explotación de la naturaleza parece inevitable afrontar primero las formas de dominación social. Bookchin resuelve la tensión de la que hemos hablado más arriba, localismo-universalismo, a favor de la disgregación en pequeñas comunidades locales.

La noción de ecología social también puede ser entendida en un sentido mucho más amplio y universal, como cualquier doctrina que vincule problemas sociales y ecológicos. En este sentido el concepto clave es el de *desarrollo sostenible*. Significativamente, la Conferencia de Río de 1992 trató sobre "Medio ambiente y desarrollo". A principios del siglo XXI ya nadie ve el desarrollo humano y la sustentabilidad ambiental como términos antitéticos, sino como necesariamente complementarios. Es más, muchos empezamos a pensar que la paralización o deceleración del desarrollo es ambientalmente insostenible. El propio término "desarrollo sostenible" comenzó a emplearse hacia mediados de los setenta, y se generalizó a partir de su utilización en un informe de la *Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo* de la ONU, titulado *Nuestro futuro común* (1987). Allí se definía el desarrollo sostenible como aquél que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades.

Una buena parte de los tratamientos del concepto de desarrollo sostenible oponen el mismo a ciertos valores clásicos de las democracias liberales. El reto para el pensamiento político contemporáneo, crudamente planteado, consiste en conseguir que la sustentabilidad ecológica sea compatible con los valores centrales del liberalismo. Tenemos la obligación moral de lograr que lo sea, puesto que los polos de la sustentabilidad ecosocial y de las libertades individuales son de tal valor ambos que simplemente no se puede renunciar a ninguno de los dos.

También el ecofeminismo puede entenderse como una forma de sociocentrismo. El término *ecofeminismo* fue introducido por Françoise d'Eaubonne en 1974, en su libro *El feminismo o la muerte*. La tesis central del ecofeminismo es que existe una conexión entre la dominación social sobre la mujer y el dominio sobre la naturaleza. Por lo tanto, la crítica al antropocentrismo y la crítica al androcentrismo deben ir a la par. Autoras, como Val Plumwood y Karen J. Warren han hablado de tres momentos o tres olas de feminismo. En primer lugar estaría el feminismo liberal, que reclama la igualdad y el fin de las discriminaciones. En un segundo momento el movimiento feminista busca el reconocimiento de la diferencia. Una de esas diferencias puede estar en la actitud ante la naturaleza, más respetuosa y empática en el caso de la mujer. Según las ecofeministas, el feminismo liberal tal vez no favorezca a la naturaleza, y el radical tal vez perjudique la causa de la igualdad. Así, el ecofeminismo se sitúa en la tercera ola, como una forma de pensamiento integrador, que rechaza los esquemas dualistas (masculino-femenino,

humano-natural, razón-emoción, objetividad-subjetividad...), y que persigue a un tiempo la liberación de la mujer y el respeto a la naturaleza.

Aun dentro del ecofeminismo hay tendencias diversas y distintas fuentes de inspiración y diferentes temas de estudio. Por ejemplo, Elisabeth Gray Dodson desarrolla una visión espiritual y religiosa del ecofeminismo. Por su parte, algunas pensadoras feministas, como Carolyn Merchant, Evelyn Fox Keller, Helen Longino y Eulalia Pérez Sedeño, se han centrado en el estudio filosófico e histórico de la ciencia moderna. Han visto el origen de la mala relación entre el ser humano y la naturaleza en los excesos de la concepción mecanicista e instrumentalista. Más allá de estas relaciones sigue constituyendo un reto para el ecofeminismo mostrar la existencia de una conexión profunda entre su vertiente *eco* y su vertiente *feminista*.

#### 4.4. *Los anti-anthropocentrismos*

Los anti-anthropocentristas consideran que nuestra civilización occidental no ha sabido reconocer el valor intrínseco de la naturaleza, la cual habría sido puesta al servicio del ser humano de una manera abusiva y desconsiderada. No se satisfacen con una simple reforma de los modelos éticos tradicionales, sino que piden una auténtica refundación de la ética. Para los anti-anthropocentristas el ser humano no tiene un valor superior al resto de los seres naturales, es un habitante más de la biosfera y como tal debe ser tratado. Entre los anti-anthropocentristas se cuentan los *sensocentristas*, los *biocentristas* y los *ecocentristas*.

Para los *sensocentristas* la relevancia moral viene dada por la capacidad de sentir, especialmente de sentir dolor. La pertenencia a una determinada especie no puede ser, para esta corriente de pensamiento, un criterio de discriminación, pues muchos animales están en pie de igualdad con nosotros en cuanto a la capacidad de sufrir dolor. Así, el sensocentrismo puede ser considerado también como una forma de utilitarismo hedonista extendido: predica el mayor bien para el mayor número, entendiendo por bien la ausencia de sufrimiento, e incluyendo entre los que cuentan para hacer número a todos los animales capaces de sentir. En esta corriente se inscriben los promotores de los llamados derechos de los animales, como Peter Singer, Tom Regan y, en España, Jesús Mosterín. Sin duda, el más influyente de los pensadores que comparten esta tendencia es Peter Singer. Sus ideas han suscitado una polémica que ha ido con mucho más allá de los círculos académicos. Singer resuelve el llamado "dilema

del anti-especista", al que nos hemos referido más arriba, en un sentido abiertamente anti-humanista (incluso anti-humanitario), rompiendo la igual dignidad entre los humanos. Para Singer hay ciertos humanos, como los bebés, por poner un ejemplo, que tienen menos derechos que otros, incluso menos que ciertos animales, y no merecen igual protección y respeto: "nada de todo esto demuestra - llega a decir - que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto" [5, pp. 155-160]. Evidentemente, la necesaria promoción del respeto hacia los animales no exige en absoluto la aceptación de posiciones intelectuales tan extravagantes. Quizá el mejor comentario a las mismas sean las palabras de otro filósofo, no inferior a Singer en sensibilidad ante el sufrimiento, pero muy superior en sentido común: "El arquetipo clásico de toda responsabilidad - afirma Hans Jonas - es la de los padres por el hijo [...] el recién nacido, cuyo mero respirar dirige un irreplicable 'debes' al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno" [3, pp. 215-216].

Para solucionar el problema del indeseable sufrimiento animal no es imprescindible reconocer dudosos derechos a todos los sintientes, excluyendo al resto de los vivientes. Es más riguroso desde el punto de vista filosófico, aunque quizá no tenga la misma eficacia retórica, reconocerles valor intrínseco, de donde se deriva un deber de respeto que contraemos los humanos. Somos, entonces, los humanos los que podemos reclamar para nosotros los derechos suficientes como para poder cumplir con ese deber.

En esta línea de argumentación, para los *biocentristas*, como Paul W. Taylor o Kenneth E. Goodpaster, la consideración moral debe alcanzar a todos los vivientes, y derivará no de sus supuestos derechos, sino de su valor. Taylor afirma que los vivientes son centros teleológicos de vida, lo cual les otorga un valor intrínseco. Las ideas de los biocentristas son opuestas a la consideración de superioridad del ser humano o de los animales capaces de sentir. El centro de la moral debe ser la misma vida, el respeto o reverencia por ella. De ahí se sigue que la resolución de conflictos de intereses entre distintos vivientes debe hacerse en función de la importancia de los intereses, no de la importancia de los seres implicados en el conflicto.

Por su parte, el *ecocentrismo* va más allá y extiende la consideración moral no sólo a los vivientes individuales, como hace el biocentrismo, sino también a otro tipo de entidades, como los ecosistemas, e incluso el agua o el aire. Lawrence E. Johnson llega a atribuir también intereses a estas entidades y se niega a establecer un orden jerárquico entre ellas. Otros autores, como Holmes Rolston, entienden que, a pesar de que toda

entidad natural tiene valor en sí, este valor es mayor en las entidades que pueden darse cuenta de sus intereses.

La *ética de la Tierra* puede ser considerada como una forma de ecocentrismo, además de haber constituido el germen inicial del pensamiento ambientalista. El origen de esta corriente se suele poner en la obra de Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, que data de 1949. Según Leopold existe una “comunidad biótica”, formada por la materia orgánica y no orgánica y por todos los vivientes. Para él serían legítimos sólo los comportamientos que no interfiriesen con el profundo equilibrio de las conexiones naturales entre los seres. Dentro de este marco el hombre es considerado como un ser más. Un ser, eso sí, cuya acción puede ser justa o injusta. Según Leopold, una acción es justa cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y belleza de la comunidad biótica, y es injusta cuando tiende a lo contrario. La ética de la Tierra constituyó una valiente y temprana crítica al antropocentrismo. La obra de Leopold está llena de ironía, compasión y buena prosa naturalista. No pretende ser, en ningún caso, un tratado filosófico sistemático. Sin embargo, algunos de sus discípulos, como por ejemplo Baird Callicot, han tomado por axiomas sus metáforas y han llevado al extremo del anti-antropocentrismo el pensamiento de Leopold mediante una interpretación radical del mismo.

Por último, en este repaso a las diferentes líneas de pensamiento en ética ambiental nos referiremos a la *ecología profunda* (*deep ecology*), que es al mismo tiempo una filosofía y una forma de activismo. Según los partidarios de esta tendencia, todo lo que se limite a nuevas recomendaciones de gestión ambiental será un mero parche superficial, que dejará sin tocar la cuestión profunda, la mala intelección de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza. Los cambios culturales profundos deben empezar por una reforma de la metafísica individualista dominante. Representantes de esta corriente, como Bill Devall y George Sessions, quieren fundar una nueva cultura en sentido amplio, inspirada en las relaciones ecológicas. Las raíces nutrientes de la *deep ecology* son bien dispares: taoísmo, budismo, culturas nativas norteamericanas, Heráclito, Espinosa, Whitehead, Thomas Jefferson, Thoreau y Gandhi, entre otras. Esto hace que se trate de un movimiento muy heterogéneo, que abarca desde el elaborado sistema del filósofo noruego Arne Naess, que él llama "ecosofía T", hasta el simple activismo.

## 5. Conclusión y perspectivas educativas

Concluiremos con unas reflexiones sobre la educación ambiental que surgen al hilo de todo lo expuesto. Dado que hemos hablado hasta aquí del *valor* de los vivientes y del medio ambiente, pudiera parecer que la educación ambiental es, sin más, una *educación en valores*. Sin embargo, hace falta también una *educación en virtudes*, es decir, en hábitos de conducta ajustados a los valores que reconocemos. Esta educación es de carácter práctico, más que meramente abstracto, y se lleva a cabo realizando las acciones adecuadas. La educación en virtudes es necesaria porque el mero reconocimiento intelectual de los valores no es suficientemente eficaz para modular la conducta. Los estudios sociológicos muestran que las personas que se comportan de modo más ecológico son las mujeres de mediana edad. Sin embargo, los que se ven a sí mismos como más ecológicos son los adolescentes y jóvenes. Esta discordancia es debida a que las mujeres de mediana edad han desarrollado hábitos adecuados por educación práctica, muchas veces autodidacta (desde apagar luces, seleccionar la basura o ahorrar agua, hasta cuidar niños y enfermos, animales y plantas), mientras que los más jóvenes han recibido una especie de instrucción en el reconocimiento del valor del medio ambiente, pero muchos no han desarrollado las virtudes que harían justicia en la práctica a este reconocimiento.

### Referencias bibliográficas

- [1] Marcos, A. Bioética y medio ambiente, en G. Tomás (ed.): *La bioética: un compromiso existencial y científico*. Vol II (*Bioética y entramado social*). Murcia: UCAM; 2005.
- [2] Organización Mundial de la Salud. Definición de Salud Ambiental. [Consultado el 23 de marzo de 2012]. Disponible en: URL: [http://www.who.int/topics/environmental\\_health/es/](http://www.who.int/topics/environmental_health/es/).
- [3] Jonas, H. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder; 1995.
- [4] Lomborg, B. *El ecologista escéptico*. Madrid: Espasa; 2003.
- [5] Singer, P. *Ética práctica*. Barcelona: Ariel; 1998.