



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

ÉTICA AMBIENTAL RESPONSABLE, UNA CONSTRUCCIÓN DESDE EL
PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD DE HANS JONAS: ALCANCES Y LÍMITES

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN HUMANIDADES: **ÉTICA**

PRESENTA:

EMMA GONZÁLEZ CARMONA

DIRECTOR DE TESIS

Dr. en U. SERGIO GONZÁLEZ LÓPEZ

NOVIEMBRE 2015



AGRADECIMIENTOS

الحمد لله

Agradezco a mis padres: Ramón e Isalia por haberme educado en un ambiente de amor, solidaridad, confianza, trabajo y respeto.

A mis hijos: Horacio Darsú, Vania Itaballia, Rodney Cuauhtémoc, Frida, Axel Alejandro y Bernardo por su amor.

A mis hermanos: Joel, Bernardo, Maribel, Robespierre y Ramón.

A mi tía Gella por su apoyo.

A mi primo Moisés.

A mí querida amiga Martha Idalia Bringas Colín.

A los Doctores: Sergio González López y Noé Hector Esquivel Estrada por su apoyo incondicional y sabios consejos.

Índice

	Págs.
Introducción	2
Capítulo 1. Hacia una ética ambiental responsable. El reconocimiento de la dignidad de la naturaleza y la responsabilidad por ella	15
1. Fundamentos ontológicos de las éticas ambientales y la ética de la responsabilidad	18
2. La dignidad de la Naturaleza, un punto de partida de la ética ambiental y la ética de la responsabilidad	60
3. Reflexiones éticas en la construcción de la ética ambiental responsable desde el imperativo jonasiano	66
4. La responsabilidad por la naturaleza desde Jonas	71
Capítulo 2. La tecnología, una expresión del saber y el deber	82
2.1. El posicionamiento de la tecnología	86
2.2. Fragmentación del conocimiento	99
2.3. 3. Lógica de relación causal, condición de la responsabilidad	103
2.4. ¿Neutralidad de la técnica?	111
2.5. Poder mesiánico	119
Capítulo 3. Alcances y límites del principio de responsabilidad de Jonas hacia lo ambiental. El nuevo horizonte la ética ambiental responsable	127
3.1. Alcances	127
3.2 Límites	141
Conclusiones	149
Bibliografía	176
Anexo	187

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”

Hans Jonas

Introducción

La alusión a la cita de Jonas que se refiere a las acciones de los hombres de una civilización técnica, han puesto en peligro la vida de manera concurrente. Esta preocupación por el deterioro y contaminación acelerados del medio ambiente natural y social, y sus efectos inmediatos y posibles en el futuro, es el motivo de esta reflexión ética.

Algunos rasgos, de lo que se ha denominado crisis ambiental, muestran en conjunto catástrofes ambientales y sociales, que se traducen en causa y efecto al mismo tiempo. Esta situación evidencia, por un lado, la continua contaminación y su concomitante deterioro vertiginoso de las condiciones de vida, los cuales se centra en los efectos, y, por otro lado, el poco interés no sólo de quienes inducen y realizan estas prácticas para aumentar su ganancia, sino del papel de instituciones nacionales e internacionales, edificadas originalmente, para cuidar del medio ambiente natural y social, que en muchos casos se han vuelto agencias de promoción de tecnologías, mismos que se traducen en las causas. Desde este contexto la ética jonasiana se convierte en la perspectiva moral que permite no sólo comprender la alienación a la técnica en la vida cotidiana de la humanidad, sino asumir una responsabilidad individual y colectiva frente a las causas y efectos que en muchas de las ocasiones se ocultan o se tergiversan con inercia, para pasar desapercibidas.

La crisis obliga a tomar conciencia de las amenazas para las condiciones de vida de los seres humanos, de hecho, aunque en la actualidad se consideran mínimos derechos para garantizar estas condiciones, tales como los derechos humanos de tercera generación, que tienden a preservar la integridad del *ente colectivo*; pues alude el derecho a un ambiente sano, paz y desarrollo para todos los pueblos y

para las generaciones futuras, hoy todavía estos mínimos no se han concretizado, y esta situación se relaciona con el dominio de intereses particulares económicos sobre las condiciones de vida y la falta de participación de todos los actores que inciden en este estado de crisis. De ahí el cuestionamiento sobre los valores éticos que han eludido la responsabilidad por los seres vivos vulnerables, en particular, y en general por las condiciones de la vida.

Actualmente, la técnica, en la denominada *civilización moderna*, ocupa un papel trascendente en la vida cotidiana de la humanidad, y al mismo tiempo se muestra con operaciones que deterioran y contaminan la vida, lo que refleja una patología de quienes las desarrollan, con tal de obtener ganancia a costa de la explotación de la Naturaleza y de la mayor parte de los seres humanos. Esto explica la concentración de la riqueza nacional y mundial.

Para ejemplificar la problemática aducida por el capital en sus diversas expresiones, se identifican innumerables accidentes, tales como la liberación de dioxina en planta de plaguicidas en Seveso en 1976, Italia; el accidente nuclear en 1986, Chernóbil, Ucrania; la liberación químicos tóxicos al Rin por incendio, 1986, Basilea, Suiza;¹ y los recientes daños de la década corriente por derramamiento de petróleo en el Golfo de México en 2010 y la liberación de radiación por las explosiones en los edificios que albergaron los reactores nucleares en 2011, Fukushima, Japón. Con respecto a este último desastre, los Consejos de Seguridad Nuclear de los distintos países advirtieron del inminente riesgo; sin embargo, la Agencia de Seguridad Nuclear e Industrial proveniente de la propia industria, no cumplió su labor reguladora y de control de las empresas privadas que gestionaban centrales nucleares. Este hecho expone la prueba de la

¹ Además los fatídicos accidentes de las explosiones de planta química de dioxina en 1975, Italia y de planta química de cloro, en 1975, EE.UU; derrama de propileno en 1976, España; filtración de productos químicos tóxicos en sótanos de hogares en 1977, EE.UU; liberación de radionúclidos por fallas del reactor en 1979, EE.UU; liberación de cianuro en 1980, R. U; liberación de metilisocianato y escape de pesticidas en 1984, India; escape de trióxido de azufre en 1985, India; y derramamiento de petróleo en 1994, Península Kori, Rusia, en Emma González Carmona y Jorge Arturo Orihuela Bravo. "Civilización tecnológica" *versus* responsabilidad por la vida: una mirada ética. *CIENCIA Ergo sum*, 212, vol. 19-1, marzo-junio México, pp. 95-99. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10422917010>, p. 97.

actuación industrial e institucional sobre el manejo de la técnica, que después del accidente de Chernóbil, se pensaba superada.

Otras manifestaciones de los efectos del manejo inconsciente de la técnica se identifican con la pérdida vertiginosa de vida natural y humana. Esta velocidad de extinción ha minado las posibilidades de supervivencia y de calidad de vida, así como los cambios en las condiciones físico-químicos, por la emisión de novedosos tóxicos en calidad y cantidad en la biósfera, que son fuente de deterioro de la calidad de vida.

Este actuar de la *técnica moderna* se convierte en la denuncia y el reconocimiento del poder alcanzado. Con ello, Jonas evoca no sólo a una ética universal, sino a una individual, que reconozca la responsabilidad como un acto solidario con la vida en el presente y futuro.

Desde este interés del autor, expreso en su ética de responsabilidad, cabe preguntarse, por un lado, a propósito de la responsabilidad ¿Cuáles son las categorías que pueden dar cuenta del significado de la responsabilidad jonasiana? Y por otro lado ¿Cuáles son los alcances explicativos de éstas en relación con los evidentes rasgos de la crisis ambiental planetaria? Así como ¿Cuáles son las contribuciones de otras reflexiones éticas que permitan incursionar en una ética práctica denominada ética ambiental responsable?

Cabe destacar que desde el análisis del *Principio de responsabilidad* jonasiano presento los alcances y límites de esta propuesta; primero, para comprender la necesidad de incluir una discusión sobre el aumento del poder destructivo del desarrollo técnico, con la pregunta ¿cuáles son los fundamentos ontológicos que han inhibido la reflexión sobre este tipo de desarrollo?; segundo, para expresar los alcances de las implicaciones éticas que propone el autor con respecto a las relaciones entre los humanos con la naturaleza y de los humanos con el futuro de los seres vivos, cuya cuestión⁹ versa sobre ¿cuáles son las categorías que dan cuenta, desde la ética, de la estrecha relación entre el ser humano y la

naturaleza?; y tercero, para identificar las debilidades del sistema ético y aprovecharlas como coyunturas de reflexión, a propósito de la interrogante sobre ¿qué consistencias prácticas se identifican en la ética de la responsabilidad jonasiana?.

Con base en este sistema problemático, y centrado en el principio jonasiano, es posible incluir en esta reflexión, otras surgidas de la ética ambiental; para lo cual se plantean las siguientes inquietudes ¿Qué categorías pueden fundamentar una ética ambiental responsable que recuperen la dignidad de la naturaleza, porque al hacerlo nos dignificamos nosotros mismos? ¿Qué interés subyace en el cuidado de la Naturaleza? ¿Quiénes son sujetos de responsabilidad y su *statu* para el cuidado de las condiciones de vida? ¿Por qué tendríamos que hacernos responsables en lo individual y colectivo, desde una ética aplicada?

Este ejercicio analítico posibilita la valoración del planteamiento jonasiano como un sistema moral trascendente; que tiene que ver con: la permanencia del hombre y de los seres vivos en la Tierra; la denuncia del poderío técnico alcanzado por su expectativa mesiánica encubierta por el manto de la neutralidad; el desenmascaramiento del actuar instrumental y sus efectos sobre la fragilidad de la naturaleza y de los seres humanos en su permanencia presente y futura; así como el significado de responsabilidad por la vida.

Los fundamentos ontológicos del dictado jonasiano se derivan de la comparación entre *civilización técnica* y la *civilización tradicional*, y la consecuente ruptura de las tradicionales éticas de la época, para centrar su interés en la necesidad de frenar la fuente de deterioro y contaminación de las condiciones de vida por el poderío alcanzado del saber instrumental, y la eminente desfiguración de la esencia de la vida.

Jonas señala que el actuar de la *civilización técnica* ocasiona efectos de la intervención técnica en la vulnerabilidad de la naturaleza; por consecuencia el ser

humano tiene un deber categórico por su cuidado y permanencia; no sólo por el deber como humano, que supone tener múltiples posibilidades de hacerlo, sino por la dependencia y destino que crea un interés en la conservación y cuidado de ella. Lo cual hace que las acciones de destrucción y cambio conlleven a consecuencias irreversibles; dado el carácter acumulativo de sus efectos, y su forma de autopropagación acumulativa.

Teniendo como punto de partida de la crítica jonasiana al actuar técnico y a las subsecuentes manifestaciones de deterioro y contaminación de la vida por los innegables problemas ambientales y sociales suscitados no sólo por la *praxis* técnica en lo aislado, alejada de todo posicionamiento de poder, sino más bien por el papel, en lo concreto, de los actores que definen y operan un modelo económico de dominio que han generado en este instrumento un potencial que desconoce incluso los fines de su creación. La intención de realizar este análisis se explica, primero, para comprender las razones por las que la técnica se ha convertido en amenaza para la vida; si a los ojos del sentido común se muestra como el instrumento que conduce a la mejora de las condiciones de vida; y segundo, para advertir el escenario y los actores de este novedoso actuar del saber técnico.

Las condiciones de vida actual cada día se tornan complejas, empezando por las relaciones entre los seres humanos, que en sí mismas sugieren y representan un análisis aparte, pero se da por hecho de que esta relación de poder también se refleja en las relaciones que se suscitan entre los seres humanos y la naturaleza. Además, se reconoce que el proceso de detrimento de las condiciones de vida en esta *civilización moderna va in crescendo*. Con un origen que, por un lado, irrumpió los saberes tradicionales en el mundo a través del epistemicidio²

² Epistemicidio es llamado por Boaventura de Sousa Santos (2010) como la destrucción de conocimientos ligada a la destrucción de personas, posteriormente Grosfoguel (2013) refiere este hecho que sirve de mediación entre el «yo conquisto» y el racismo/sexismo epistémico del «yo pienso» como nuevo fundamento del conocimiento en el mundo moderno/colonial. El *ego extermino* es la condición socio-histórica estructural que hace posible la conexión del *ego conquiro* con el *ego cogito*. En Ramón Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades

promovido por la colonización e imposición del dinamismo de la ciencia moderna, iniciada en la Ilustración; por otro lado, emergió un racismo que justificó los privilegios de los estratos dominadores, negando al otro ser humano y a lo otro por las diferencias culturales como la lengua, religión, relaciones intersociales e incluso por el color de piel y, por último, por la descomunal extracción, producción y consumo a costa de la explotación de otros seres humanos y de la naturaleza para obtener más ganancias.

El resultado de estos hechos cambiaron la faz del planeta, y explican a la vez el privilegio de un tipo de saber y actuar; es decir el actuar de un modelo económico que se origina y representa el proceder de la civilización en cuestión, y de la cual parte esta reflexión ética, para promover un diálogo, que se nutren de las reflexiones de las éticas ambientales y de la ética de la responsabilidad en cuanto a la identificación de quienes tendrían que responder por los diversos problemas éticos que han planteado las éticas ambientales. Lo que permite reconocer que esta reflexión surge del reconocimiento de la crisis ambiental y de la pregunta ¿Quiénes y a través de qué procesos han justificado o validado el actuar que han provocado destrucción de las condiciones de una vida digna en nuestro planeta? Cuestión que apunta al tipo de decisiones de las élites en torno al tipo de desarrollo económico y su consiguiente configuración política en el planeta. Esta última con alcances de determinación directa e indirectamente en el destino de la humanidad, de la naturaleza y de las condiciones de vida en general.

Desde este contexto, la pregunta que sustenta este análisis se refiere a: ¿Qué fundamentos éticos contribuirían a una ética ambiental responsable, acorde con la crisis ambiental de implicación planetaria? En tal sentido, el objetivo general que se plantea en este trabajo es advertir la trascendencia y limitantes del principio de responsabilidad, así como de las incursiones de las éticas ambientales en la

occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI1” *Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia, No.19: 31-58, julio-diciembre 2013, p. 34 y 39.

construcción de una ética ambiental responsable, a través de diálogo entre las diversas perspectivas éticas.

Con base en este precedente, la articulación de este trabajo se guía por la discusión de tres temas: el primero expone los fundamentos de una ética con pretensión abarcativa, la ética ambiental responsable; el segundo despliega las evidencias que se le imputan al potencial de la técnica moderna en el deterioro de las condiciones de vida; y el tercero expone los alcances y límites desde la ética de la responsabilidad, para de manera conclusiva, mostrar los resultados de la discusión de los cuestionamientos derivados de cada tema tratado, en cada uno de los capítulos. Entonces el trabajo de tesis se conforma por tres capítulos.

En el capítulo 1 se exteriorizan los elementos que fundamentan la dignidad de la naturaleza y la responsabilidad por ella, a través de la identificación de los fundamentos ontológicos que permiten vislumbrar en el horizonte teórico una ética ambiental responsable *ad hoc* a los retos ambientales actuales. Asimismo se identifican en las diversas reflexiones éticas el reconocimiento de la dignidad de la naturaleza y la consecuente comparación de la responsabilidad por el cuidado de la misma. Esto, como punto de partida desde la reflexión jonasiana, en la que subyacen las preguntas ¿cuáles son las categorías que cimientan la consideración moral a la Naturaleza en las diversas éticas ambientales? ¿Cuáles son los rasgos de la crisis ambiental que subyacen en la crisis ambiental? En todo caso, señala Jonas “explicar la naturaleza no equivale a comprenderla [...] sino interpretar para el concepto de naturaleza la probada presencia de fines en ella.”³

En tal sentido, se identifica que en el horizonte de la ciencia moderna y su ponderación del actuar instrumental, referido a la *técnica moderna*, enalteció al ser humano como dictador hacia lo no humano. Esto puede identificarse con claridad, en las expresiones del conjunto de las éticas antropocéntricas; pero también en el

³ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Ed. Herder, 1995, p. 131.

surgimiento de reflexiones que cuestionarían el actuar humano con relación a las relaciones con el otro y con la naturaleza, centradas en los entes vulnerables, mismos que presentan una gama de expresiones de consideración moral y sus consiguientes justificaciones. Éstas pueden ser definidas como éticas individuales y holísticas, nombres que definen a los sujetos de derecho. Las primeras fundamentan su extensión moral en sus condiciones de su vulnerabilidad y en la visión atomizada de la perspectiva de la ciencia moderna que excluye la complejidad de interrelaciones y la importancia de una especie en ésta. Las segundas se fundamentan en la vulnerabilidad como parte del todo; en el reconocimiento de la complejidad de sus interrelaciones, es decir de la simbiosis entre todos los componentes, sean abióticos o bióticos y en la mayoría de las expresiones éticas que recuperan la sacralidad de la naturaleza.

La sacralización y la dignidad de la vida avisada por Jonas apuntan a que el ser humano las recupere, sobre todo desde las lecturas de las éticas ambientales por un lado, y por otro lado, desde los saberes de los pueblos originarios que han conservado la reverencia hacia la Naturaleza; lo cual refleja su estrecha relación con ella y la diversidad de adaptaciones de su vida a los ciclos de la naturaleza; es decir su patente compatibilidad de los ciclos sociales a los ciclos de la Naturaleza, que es llamada *Pacha Mama* por estos pueblos. Esta religación está permeada en las éticas holísticas.

Con respecto al capítulo 2 se exteriorizan los atributos de la civilización técnica emprendidos desde el Renacimiento y consolidados en la Ilustración, a través del poder inventivo que se consolidaba con más fuerza para asegurar, desde el poder mesiánico de la técnica, un destino de felicidad. Con ello, se plantea la pregunta que guía este apartado y exige conocer ¿Cuáles son rasgos que definen el riesgo del actuar de la técnica? De hecho, se reconoce el papel que tiene en la vida cotidiana, aunque Jonas juzga que “la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza.”⁴

⁴ *Ibídem*, p. 15.

Porque en esta práctica del *homo faber*, la técnica moderna ha conducido a niveles de destrucción no imaginados, pero sobre todo a cambios irreversibles en la naturaleza; dado el carácter acumulativo de sus efectos.

Con base en el actuar instrumental, referido a la técnica moderna, se plantea la premisa que cuestiona los indicios que permitieron privilegiar la técnica en esta civilización, así como las posiciones emergidas de la perspectiva de la ciencia moderna, del proceso de desacralización de la vida en general y, en particular, de la naturaleza; y la ponderación de su actuar instrumental. Para lo cual se incursiona en el posicionamiento de la técnica; la segmentación del conocimiento; la legitimación de la naturaleza lógica de relación causal; el encubrimiento del actuar instrumental bajo el manto de la neutralidad; y por el poder mesiánico que se le imputa. Frente a esta promesa de la técnica moderna, el *Principio de responsabilidad* jonasiano hinca sus cimientos de construcción de una ética extensiva a la naturaleza y a la vida en el futuro.

Con base en esta crítica al actuar de la técnica moderna se origina la exigencia de una ética acorde con las exacciones para alejar y erradicar el inminente peligro por su potencial destructivo y la consecuente vulneración a las condiciones de vida; por lo que categorías como vulnerabilidad, simbiosis y responsabilidad pueden exteriorizar los juicios y sustentos de las diversas reflexiones que las han motivado y con ello, ampliar la extensión moral a la naturaleza y a las condiciones de vida en el futuro, además permiten confirmar los orígenes, así como el papel de los actores o tomadores de decisiones a través de procesos, instrumentos y elementos que pueden desfigurar la esencia de la vida, por el actuar acumulativo e irreversible de sus efectos.

Por ende, es posible identificar nuevos avatares en la construcción de una ética ambiental responsable; ya que algunos de sus precedentes eluden la cuestión definitoria del papel de los grupos de poder y sus consiguientes instrumentos y procesos técnicos, que son el foco de crítica por su contribución en la crisis

ambiental. Lo que hace distinguir la desigual capacidad de destrucción, según la posición e incidencia de los niveles de poder en el desarrollo de la técnica. Se trata de introducir en esta reflexión los mecanismos económicos en que el poder de los emporios y estados poderosos actuales se han valido, consciente o inconscientemente, no sólo para asegurar esta inercia de desarrollo, sino también para alienar y diluir la responsabilidad de la humanidad a través de prácticas de extracción, producción, consumo y desecho.⁵

El capítulo 3, por su parte, explicita los alcances y límites del *Principio de responsabilidad* de Jonas hacia lo ambiental. En cuanto a los primeros, se exponen algunas posibilidades de análisis, que son la base de una responsabilidad por lo ambiental, cuya pregunta es ¿Cuáles son las premisas definitorias de una vida digna en las éticas de análisis, y cuál es su trascendencia en el futuro? Para ello se discute el significado de una vida digna en el futuro; la develación del proceder acumulativo de la tecnología y el desarrollo tecnológico basado en la *heurística del miedo*.

En los alcances identificados en la propuesta de Jonas y en las éticas ambientales, se muestra la discusión en torno a la capacidad de explicación de las categorías que se derivan del cuestionamiento del quehacer de la técnica moderna. Con respecto la primera, el filósofo antela la superación y sensibilidad de la máxima heredada: *Ama a tu prójimo como a ti mismo*⁶; porque señala la necesidad de extender el deber por la vulnerabilidad de la naturaleza y de las condiciones de vida en el futuro. Para ello expone “el hecho de que pueda

⁵ S.J. Henson y T. Reardon (2005), advierten para el caso de la industria de alimentos que las corporaciones recuperan inversiones en investigación a corto plazo, en las que casi siempre éstas profundizan en los efectos o las utilidades a largo plazo, por ejemplo Monsanto. Entonces aquí se precisa identificar el verdadero tema de la ingeniería genética ¿Quién está tomando esta decisión fundamental? ¿quién va a decidir qué es lo que debemos hacer con la tecnología más consecuente y potencialmente peligrosa desde la fisión del átomo? En: S.J. Henson y T. Reardon, “Private agrifood standards: implications for food policy and the agrifood system”. *Food Policy*, 2005, 30(3), pp. 241-253.

⁶ Hans Jonas, *op. cit.*, 30.

invocarse a la voluntad humana para fines que van más allá de los propios fines vitales [...] es lo que conviene a la voluntad humana en un ser moral.”⁷

Esta razón es celebrada porque la ética jonasiana supera la máxima kantiana.

Lo “bueno” y lo “malo” de la acción se decide dentro de ese contexto inmediato [...] A nadie se le hacía responsable de los efectos posteriores no previstos de sus actos bien-intencionados, bien-meditados y bien-ejecutados. El corto brazo del poder humano no sabía [...] de un saber predictivo.⁸

Este nuevo referente, para la ética, conlleva una nueva obligación o responsabilidad por el cuidado de la naturaleza, y se sitúa en el centro de la reflexión de Jonas. Consiguientemente se plantea la pregunta ¿Cuáles son los sustentos de una responsabilidad para el cuidado de la *Naturaleza*?

Para el caso de la segunda, el surgimiento de reflexiones éticas, surgidas de diversas tradiciones y contextos pueden converger en el cultivo de una moral que trascienda su presente y transforme la inercia de deterioro y contaminación. Por lo que el cuestionamiento se centra en ¿Cuáles son los rasgos de la voluntad humana que trascienden los propios ciclos vitales?

Ahora bien, en cuanto a los límites, de este capítulo 3, la pregunta orientadora de la discusión se centra en ¿Qué argumentos incluirían y ponderarían la consideración moral hacia la población vulnerable, así como los deberes a los que se sujetarían los actores que dictan las orientaciones técnicas? ¿Qué referentes ontológicos se incluirían en una ética ambiental responsable *ad hoc* en diversos contextos?

El examen de las reflexiones de las éticas ambientales, incluida la ética de la responsabilidad, aporta elementos que contribuyen a la consolidación del poder

⁷ *Ibidem*, p. 366.

⁸ *Ibidem*, p. 31.

explicativo ético que trascienda hacia responsabilidades y los consiguientes derechos de las condiciones de vida. En donde lo sagrado y secular, como complementos, surjan en una nueva conciencia del deber ser en el presente; con el deber centrado en las relaciones entre los seres humanos, y la consiguiente necesidad de su extensión para con la naturaleza; ésta como condición para la permanencia humana. Esto conlleva a juzgar la pertinencia y el poder explicativo de las categorías que pueden sustentar una ética ambiental responsable. En tal sentido, la pregunta que guía este interés es: ¿La vulnerabilidad, la simbiosis y la responsabilidad posibilitan la fundamentación de la ética ambiental responsable?

El significado de esta reflexión llama a asumir una obligación individual y colectiva con la vida; pues frente a un inminente peligro de cambiar su esencia, excluye la posibilidad de privilegiar derechos a costa de la vida. Lo que está en juego es la calidad de vida del *Todo*, de la *Naturaleza*. Así, los preceptos de la ética de la responsabilidad de Jonas permiten aportar las categorías que figuran como hilos conductores del diálogo para contribuir no sólo a la comprensión, sino a la explicación e incidencia en la problemática ambiental generada por la civilización técnica. Es por esto que la propuesta de la ética ambiental responsable recupera los aspectos sustantivos del análisis a las que fueron sujetas, y plantea, a través de ésta, nuevos horizontes para reflexionar e incidir en la problemática ambiental.

Con respecto a la metodología seguida en este trabajo se identifican dos fases básicas: la primera parte de una crítica, la segunda de una construcción, ambas realizadas por un ejercicio de análisis y síntesis implícito de manera transversal en cada uno de los componentes de este trabajo, es decir de sus capítulos.

En la fase de construcción o explicativa, se distinguen las categorías que pueden desplegar el conflicto ético planteado, así como las determinaciones ontológicas de la derivación del nuevo *statu* ético a la Naturaleza, a partir de las propuestas éticas de extensión moral. Al mismo tiempo se presentan las determinaciones que explican esta extensión por el poder que ha alcanzado el *saber instrumental*, así

como el espacio de inteligibilidad que permite vincular alternativos horizontes de relación y de freno de la lógica de quienes han puesto en peligro la vida.

Capítulo 1

Hacia una ética ambiental responsable. El reconocimiento de la dignidad de la naturaleza y la responsabilidad por ella

El objetivo de este capítulo surge del conjunto de las siguientes incógnitas ¿Cuáles son las categorías que cimientan la consideración moral a la Naturaleza en las diversas éticas ambientales y cuáles son los rasgos de la crisis ambiental que subyacen en el surgimiento de estas reflexiones éticas? La finalidad derivada de estas inquietudes es exponer el conjunto de criterios que permiten la construcción de una ética ambiental responsable, fundamentada, desde el análisis, en la crítica al conjunto de expresiones que matizan el deber, dependiendo del sujeto moral; y del reconocimiento de la crisis ambiental.

Para ello, en el inciso 1 se exponen *grosso modo* los fundamentos ontológicos de las éticas ambientales y la ética de la responsabilidad; cuyo análisis se centra en identificar los fundamentos ontológicos de las reflexiones en cuestión; en tanto, en el inciso 2 se presentan los elementos de reconocimiento de la dignidad de la *Naturaleza* en las éticas individuales y holísticas; asimismo, en el 3 se muestra el conjunto de axiomas provenientes de las reflexiones éticas para la construcción de la ética ambiental desde el imperativo jonasiano; y el inciso 4 exterioriza la responsabilidad por la naturaleza según Jonas.

Con respecto al inciso 1, relacionado con el análisis de las diversas reflexiones de la ética ambiental, es posible identificar puentes ontológicos o fundamentos compartidos por los planteamientos éticos, expresos de manera opuesta y según su taxonomía, tales como: temporal–espacial–filial; teocéntrica–secular; antropocentrismo fuerte–antropocentrismos moderados–anti antropocentrismo; ecología profunda–ecología superficial; éticas centradas en el ser humano–centrada en la vida no humana según toma de decisiones políticas; clasificación

con base en una respuesta a la crisis ambiental; holísticas–individuales; y monoculturista–pluriculturista.

Relacionado con el inciso 2, se muestra como centro de la exposición, la dignidad de la Naturaleza, misma que se considera como el punto de partida de la ética ambiental y la ética de la responsabilidad. Esta dignidad de la *Naturaleza* se rescata de las éticas individuales y holísticas a partir de elementos que la definen, tales como la sustancialidad, la integralidad y la persistencia del ser; los cuales conducen a entender el equilibrio de la energía y su modificación por las de interacciones que se suscitan en su entrañas.

Con relación al inciso 3, se expone el conjunto de reflexiones éticas ambientales que se identifican tangenciales con el imperativo jonasiano, y a la vez permiten con sus sustentos aportar a la ética ambiental responsable. Para ello, las categorías rectoras de este análisis son: la vulnerabilidad, la simbiosis expresa en la complejidad de las relaciones en la naturaleza y las formas en que se asume la responsabilidad.

Y finalmente, el inciso 4, relacionado con la responsabilidad por la naturaleza desde Jonas, presenta las premisas que sustentan la ética teleológica responsable. De hecho, la identificación de los diversos fundamentos ontológicos da cuenta de la consideración a la naturaleza, desde el reconocimiento a su dignidad y desde la responsabilidad que finca Jonas para con ella.

Estos referentes permiten transitar hacia la interpretación, fundamentación y construcción de manera comprensiva de la ética ambiental responsable; donde el reconocimiento de la dignidad de la naturaleza y la responsabilidad hacia la misma se convierten en los puntos centrales de su tratamiento de este capítulo.

Este análisis dialogal y transversal⁹ en torno a las éticas ambientales y a la contribución jonasiana de la responsabilidad conlleva a identificar: la relación entre el precepto de consideración moral a la naturaleza con respecto a las evidencias de la crisis ambiental, que revelan: el deterioro de los ecosistemas naturales y sociales; la extinción de algunas especies; el reconocimiento de la complejidad de relaciones a través de la simbiosis; y su practicabilidad con base a la responsabilidad.

Desde este precepto se exponen los planteamientos éticos que vislumbran el cuidado de las condiciones de vida, y con ello se recuperan en cada una de las éticas analizadas tres categorías implícitas en la reflexión jonasiana: Simbiosis, vulnerabilidad y responsabilidad. Esto permite justificar una relación mutualista de beneficiados, de los sujetos de consideración que permiten una vida digna en la *Tierra* y de la consecuente responsabilidad.

⁹ Diagonal y transversal porque a partir del análisis de las éticas en cuestión se constata el causal que irrumpe el equilibrio, es decir la crisis ambiental; y a la par la expresión de interés por hacerse responsable por la naturaleza, ya sea en sus expresiones individuales en su totalidad.

1. Fundamentos ontológicos de las éticas ambientales y la ética de la responsabilidad

La pretensión de este apartado es presentar los fundamentos ontológicos de las diversas reflexiones de las éticas ambientales y de la ética de la responsabilidad en relación con sus contextos de surgimiento, consideración hacia parte o totalidad de la naturaleza y con base en evidentes manifestaciones de la crisis ambiental. La base dialogal de la discusión entre las éticas de filiación ambiental tiene como horizonte explicativo el rescate de la dignidad de la naturaleza como una tarea categórica que infunda no solo la crítica sino la reivindicación de lo perdido por el modelo de desarrollo económico. A saber es por esto que las preguntas que guían este apartado son ¿Cuáles son los rasgos éticos que subyacen en las perspectivas ambientales? ¿Cuáles son los rasgos contextuales que detonaron las reflexiones de las éticas ambientales y su consiguiente asunción de responsabilidad para con la *Naturaleza*?

La ontología como el estudio del ser y su existencia en general eran el fundamento de la ética; pero la separación del reino “objetivo” del “subjetivo”, se convirtió en el sustento del incursionar de la modernidad y, para subsanar esta discapacidad, Jonas posibilita su superación sólo desde el reino objetivo, mediante una revisión de la idea de la naturaleza. El actuar de la técnica moderna y sus consiguientes efectos demanda un imperativo ético nuevo, fundamentado ontológicamente, que puede tener diversas formulaciones, por ejemplo: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de una vida humana auténtica en la Tierra.”¹⁰

Al respecto, Jonas apunta a la técnica moderna como el instrumento que ha puesto en peligro la posibilidad de vida digna en el presente y futuro; ya que con su autopropagación acumulativa ha vulnerado la vida. Esta vulnerabilidad de la naturaleza, señala Arcas (2007), aparece desprovista de cualquier límite

¹⁰ *Ibidem*, p. 9.

ontológico y axiológico. “En este contexto el hombre de la era de la civilización tecnológica se concibe a sí mismo como la única referencia posible de forma que, sustentando el enorme poder que la tecnología le otorga, puede llegar a poner en juego la propia condición humana.”¹¹

Lo que significa que el poder alcanzado por la técnica, debe ser limitado por nuevas dimensiones de responsabilidad, que son la expresión de una exigencia ontológica y una obligación moral para con la naturaleza y las futuras generaciones, para con la vida.

De ahí la importancia de revisar la idea de la naturaleza desde la ontología, y en un contexto donde la técnica la pone en peligro.

La ontología como fundamento de la ética era el punto original de la filosofía. La separación entre una y otra, que equivale entre el reino del objetivo y el subjetivo, ha sido el destino de la modernidad. Su reunificación sólo puede efectuarse, si es que puede efectuarse, desde ella o “objetivo”, es decir, mediante una revisión de la idea de naturaleza, y es la naturaleza en devenir, más bien que la naturaleza permanente, lo que ofrece mejores perspectivas a este respecto.¹²

Esta recuperación lleva a retomar las pasadas cuestiones de la relación entre el ser y el deber, la causa y el fin, la naturaleza y el valor, que no responden a este nuevo horizonte de la modernidad que está sellado por la técnica; su consiguiente contrapeso, la ética de la responsabilidad por el futuro aplica la distinción entre imperativo hipotético e imperativo categórico. El primero plantea: “si en el futuro existen hombres, entonces exigen deberes para con ellos”¹³; el segundo esboza “no nos hace responsables de los hombres futuros, sino de la idea de hombre, idea [...] que exige la presencia de su materialización en el mundo.”¹⁴

¹¹ Pablo Arcas Díaz, “Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable”, *Tesis doctoral*. Universidad de Granada Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2007, p. 9.

¹² Hans Jonas, *El principio vida hacia una biología filosófica*, Trotta, Valladolid, 2000, p. 326. En *Ibidem*, p. 53

¹³ Hans Jonas, 1995. *op. cit.*, 89.

¹⁴ *Ibidem*, p. 88.

En donde la axiología se convierte en una parte de la ontología.

Fundar el *'bien'* o el *'deber'* en el ser significa trazar un puente sobre el supuesto abismo entre el deber y ser. Pues lo bueno o valioso cuando es por sí mismo [...] es, por su propio concepto, aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad. [...] Lo que decimos es [...] que un *'mandamiento'* puede partir no solo de una voluntad que mande [...] sino que puede permitir también de la inmanente exigencia de su realización de un bien-en-sí. Y el ser-en-sí del bien o el valor significa que pertenecen a la realidad del ser.¹⁵

Al mismo tiempo Jonas se pregunta por la relación entre el *bien en sí* y la esencia de la naturaleza. Ese *'sí'* señala Jonas, se repercute ciegamente a sí mismo y adquiere fuerza obligatoria en la libertad del hombre, y en cuanto resultado supremo de la labor teleológica de la naturaleza, no es ya simplemente su ulterior ejecutor, sino que, con el poder sacado del saber, puede también ser su destructor.¹⁶

Es por esto que para Jonas, la responsabilidad se convierte en el complemento moral de la naturaleza ontológica de nuestro ser [temporal] y en el pilar ontológico de la propia vida orgánica. Baste que "sólo se puede ser responsable de lo mutable, de lo que se ve amenazado por la decadencia, de lo efímero en su caducidad."¹⁷

Sólo un vigoroso sentido de responsabilidad, ontológicamente fundado, puede tener el suficiente peso ético como para hacerle frente a dicho desarrollo tecnológico.¹⁸ En tanto que el hombre es el único ser que puede tener responsabilidad, hace que ésta sea prescripción de su propia supervivencia en este mundo.¹⁹

¹⁵ *Ibidem*, p. 145.

¹⁶ *Ibidem*, p. 149.

¹⁷ *Ibidem*, p. 209.

¹⁸ Amán Rosales Rodríguez, "Naturaleza orgánica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos", *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2004, 27(2), p. 104.

¹⁹ Hans, Jonas, *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Catarata, Madrid, 2001, pp. 71-72. En Amán Rosales Rodríguez, "Naturaleza orgánica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos", *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2004, 27(2), p. 110.

Esta noción de responsabilidad jonasiana apunta a la preservación del planeta y a garantizar las condiciones dignas de la vida humana en el futuro. La responsabilidad, según esta comprensión, necesita de la ontología, la ética y la antropología, para que objetivamente dirija políticas y principios válidos de acción.²⁰

Ahora, para explicar que la axiología es una parte de la ontología, señala Restrepo (2011), es necesario iniciar de la inmanente exigencia de un *bien-en-sí* para que el *ser-en-sí del bien*; es decir su valor, signifique su pertenencia a la realidad del ser. En otras palabras, para unir la axiología y la ontología es preciso reconocer en el *ser-en-sí* un valor intrínseco que se hace *deber*.²¹

Este reconocimiento conduce a identificar que la argumentación central del filósofo alemán es la presencia de fines en la naturaleza, que interpreta como un valor y un *bien en sí*. En palabras de Arcas (2007) se exterioriza la expresión de la superioridad axiológica del *ser* sobre el *no-ser*. De hecho, éste ser

no está asegurado de una vez y para siempre, se trata de una ontología del ser como ser frágil, lábil, vulnerable, histórico, es decir, se trata de una posibilidad que requiere para existir del concurso de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad para que nos hagamos cargo de él. [...] De ese valor y bien en sí nace el deber como mandato moral de tener que hacerse cargo de aquello que siendo valioso y vulnerable sin cuidado perecería. El deber consiste en cuidar la existencia del ser.²²

Por otra parte, ahora se precisa aludir que “la ética es reflexiva, puesto que opera sobre algo previo que es la realidad moral, el comportamiento y los actos realizados por el hombre individual o colectivamente, a lo largo de su existencia.”²³

²⁰ María José. Guerra, *Responsabilidad ampliada y juicio moral*, 2003, p. 36. En Juan Camilo Restrepo Tamayo, “La teoría de la responsabilidad como imperativo ético. Hans Jonas y el principio axiológico para la tecnociencia”, *Escritos / Medellín – Colombia*, 2011, Vol. 19, N. 42 / enero-junio, p. 91

²¹ Juan Camilo Restrepo Tamayo, “La teoría de la responsabilidad como imperativo ético. Hans Lonas y el principio axiológico para la tecnociencia”, *Escritos / Medellín – Colombia*, 2011, Vol. 19, N. 42 / enero-junio, p. 102.

²² Pablo Arcas Díaz, *op. cit.*, p. 223.

²³ Ma. del Rosario Guerra González, *Ética*, Publicaciones Cultural, México, 2006, p. 6.

Se sigue que la reflexión ética es el primer paso para someterla a valoración crítica o justificación. Por lo tanto, para poder decidir entre diversas éticas ambientales concurrentes, es preciso justificarlas a partir de sus fundamentos emergidos de la realidad, es decir de sus contradicciones para responder por ellos y su consiguiente transformación. Con ello se pregunta por ¿Cuáles son estos principios y tradiciones filosóficas referentes? Hay que hacer notar que el conjunto de reflexiones referidas en este trabajo se sostienen por la coherencia en la argumentación de las éticas ambientales con la evidente crisis planetaria con implicaciones en todas las manifestaciones de la vida.

La crisis ambiental nunca antes experimentada es la expresión más sobresaliente y determinante, pues la forma en que aparecen las contingencias ambientales se suscita cada vez con mayor gravedad por los índices de deterioro, contaminación y extinción²⁴, por señalar algunos. Lo que se traduce en el reconocimiento de la relación directa entre crisis ambiental y la emergente extensión moral a la vulnerabilidad de la vida en el presente y futuro. Esta crisis se revela epistemológicamente en las reflexiones de las éticas ambientales; lo que permite estrechar nexos dialogales entre ellas.

Para explicar la novedad de la crisis planetaria por la intervención de múltiples hechos de la civilización técnica, a través de su operador, el *homo* práctico; es preciso señalar que su actuación no obedece a ninguna regla y se encubre con un manto de neutralidad; mismo que ha inhibido el cuestionamiento de su acción. Esta razón se considera como uno de los méritos de Jonas, el cual se convierte en el primer paso para desfetichizar el origen de la crisis ambiental. Por lo que cabe

²⁴ Según el Consenso Científico sobre el mantenimiento de los sistemas ecológicos esenciales para la supervivencia humana en el Siglo XXI. Información para tomadores de decisiones. En este documento se señala que los cinco impactos más críticos de la actividad humana son trastornos del clima, extinciones biológicas, pérdida a gran escala de los ecosistemas, contaminación, crecimiento de la población humana y los patrones de consumo de recursos. La contaminación del agua, aire y tierra ha alcanzado daños a humanos y organismos silvestres de tierra. Lo cual se asocia directamente con las extinciones biológicas actuales se ha convertido en la mayor pérdida de especies y poblaciones en la tierra y en los mares. Gobierno del Estado de México, 2013. Consenso Científico sobre mantenimiento de los sistemas ecológicos esenciales para la supervivencia humana en el Siglo XXI. Información para tomadores de decisiones. México, p. 3.

preguntarse: ¿Cuáles son los detonantes de este estado de crisis, que pelagra la esencia de la vida en el planeta? La respuesta se relaciona con la reflexión ética jonasiana que apunta a señalar a la civilización técnica como la causante. Al respecto, hay que notar que el autor con una severa crítica desenmascara el *Principio de esperanza* depositado en la técnica, y señala que ésta queda rezagada con respecto a sus efectos, por ejemplo, se identifican miles de sustancias químicas que no han sido estudiados sus efectos sinérgicos,²⁵ así como políticas de estado y de emporios que de manera incisiva han promovido esta práctica.

Por otro lado, las especulaciones éticas emanadas del interés por elevar la situación de la *Naturaleza* como sujeto de consideración moral, centran sus fundamentos en los efectos antrópicos sobre ella, pero en pocas ocasiones resaltan los causales y actores, y omiten las denuncias el robo y explotación de la naturaleza y de la mayor parte de los seres humanos; generando con ello la polarización de la riqueza, el consumismo desbordado y la búsqueda por preservar privilegios de estratos que, incluso fomentando guerras se quieren adueñar del potencial natural y humano. En ese proyecto oculto por los grupos más poderosos se incluye la usurpación de la sabiduría tradicional y el germoplasma. Por eso se considera que el origen de la crítica de esas éticas emerge de la crisis ambiental.

Aunque Passmore cuestiona la innecesaria emergencia de las éticas ambientales, centra su crítica a las causas que provocan las catástrofes ambientales.

²⁵ Se calcula que en el mercado se utilizan 100 000 químicos sintéticos, pero en sólo algunos de éstos fueron analizados sus efectos en la salud de la población y el medio ambiente y, definitivamente se excluyeron del análisis los efectos sinérgicos, es decir los efectos combinados o aditivos con la administración de dos o más químicos en el que se desconocen los efectos de interacción con otros químicos Leonard, Annie (2005). En Emma González Carmona y Jorge Arturo Orihuela Bravo. "Civilización tecnológica" *versus* responsabilidad por la vida: una mirada ética. *CIENCIA Ergo sum*, 212, vol. 19-1, marzo-junio México, pp. 95-99. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10422917010>, p. 98.

Las fuentes principales de nuestros desastres ecológicos – además de la ignorancia – son la codicia y la estrechez de miras, que en gran medida son la misma cosa [...] No hay ninguna novedad en la opinión de que la codicia es mala; tampoco es necesaria una nueva ética que no los diga.²⁶

A saber, se identifica que los efectos de la crisis ambiental no tienen no tiene comparación de los niveles de contaminación, y lo que se puede apreciar a simple vista es, por un lado, la punta del *iceberg* del deterioro las relaciones económicas, sociales y políticas; y por otro lado, el peso de unos saberes a costa de otros. Por nombrar algunas de las evidencias clave de esta crisis se evoca información sobre las condiciones del agua de su explotación distribución y consumo²⁷; ya que, a su vez, esta problemática potencia la crisis de otras manifestaciones, como el de la disminución de la masa forestal²⁸, la pérdida de biodiversidad, el deterioro del suelo cultivable y el cambio climático entre otros. Otro riesgo amenazador es el manejo de materias y sustancias peligrosas; en la producción, transporte y almacenamiento de materiales radiactivas, de metales pesados y de petróleo, entre otros. Este aspecto está estrechamente relacionado con el *laissez faire*, *laissez passer* del actuar técnico como instrumento de los grupos de poder, y referido por el libre mercado, en el que se condena el intervencionismo del Estado en la economía. Por ende, se convierte en un punto central juzgar el papel que ha ocupado el actuar del modelo económico en la explotación distribución y consumo en el mundo.

²⁶ John. Passmore, *Man's Responsibility of Nature*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1974, p. 187. En Baird Callicott, "En busca de una ética ambiental", 1998, p. 91. En Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (Comp.), (1998). *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, pp. 85- 159.

²⁷ En el Foro del Río de Janeiro se explicó que el consumo de algunos recursos clave superaba en un 25% las posibilidades de recuperación de la Tierra. Cinco años después, se alertó sobre la aceleración del proceso, de forma que el consumo a escala planetaria superaba ya en un 33% a las posibilidades de recuperación. Según expertos: "si fuera posible extender a todos los seres humanos el nivel de consumo de los países desarrollados, sería necesario contar con tres planetas para atender a la demanda global".

²⁸ En los últimos 100 años el planeta ha perdido casi la mitad de su superficie forestal. Esta disminución en el caso de las selvas tropicales incrementa el efecto invernadero, al reducirse la absorción del dióxido de carbono y agrava el descenso de los recursos hídricos, favorece las inundaciones, la erosión del suelo y reduce la cantidad para recargar los acuíferos, así como la pérdida de biodiversidad En: Miguel Delibes, y Miguel Delibes de Castro, *La tierra herida ¿Qué mundo heredarán nuestros hijos?* Destino, Barcelona, 2005, disponible en [Http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php](http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php).

La cultura de mercado libre se ha extendido a escala planetaria, Maaluf (1999),²⁹ con una crítica al proceso de globalización, señala que se corre el riesgo de homogeneizar la cultura y el riesgo por no ser conscientes de los problemas o, en tener una percepción equivocada de los mismos. Asimismo se reconoce que el problema de la crisis ambiental es muy complejo y las posiciones al respecto se reducen al cuestionamiento de las relaciones entre los hombres y la naturaleza que ha establecido el paradigma de occidente.³⁰

A pesar de que este análisis, suscrito en el trabajo, puede estar limitado por tratar de manera tangencial los problemas económicos y sociológicos; éstos se consideran determinantes en el deterioro y contaminación. Sin embargo, se mencionan para tenerlos presentes en el análisis, y con ello fundamentar la ética ambiental responsable.

La ética ambiental como categoría emergente se consolida en la segunda mitad del siglo XX por el desafiante desarrollo técnico y las consecuencias que éste desencadenó en las condiciones del desarrollo de la vida. Es la crisis ambiental en sentido reducido, y en sentido amplio la crisis planetaria, las que han motivado las nuevas reflexiones. Los rasgos característicos de la ética ambiental muestran por un lado, la problemática derivada de la relación entre los seres humanos; y por otro lado, se replantea el tipo de relación del ser humano con otros seres vivos, en particular, y con la naturaleza, en general. Con ello se justifica la extensión para el *Todo* o para las particularidades de la vida a partir de una evaluación moral de los sujetos considerados.

²⁹ A. Maalouf, *Identidades asesinas*, Madrid Alianza. En Programa de acción global. Un compromiso renovado por la Educación para la Sostenibilidad, 1999, disponible en <http://www.oei.es/decada/accion.php?accion=12>.

³⁰ La evolución positivista ha marcado un desarrollo en la ciencia y técnica. Otros autores señalan a la evolución del pensamiento cartesiano y kantiano su puesta en práctica en la revolución industrial; en el individualismo que genera; y en la falta de referencias externas al hombre. Ello ha determinado directamente la relación entre los hombres y la relación del hombre con el medio ambiente.

Es por esto que, ahora, se necesita mostrar una cartografía de las reflexiones éticas que permiten sustentar la consideración hacia la vida y los consiguientes niveles de responsabilidad (*vide* anexo 1). Para ello se expresa la pregunta: ¿En qué medida, las reflexiones éticas ambientales están a la altura de la problemática ambiental?

Existe una diversidad de fundamentos para justificar el fin último de los miembros de la biósfera. Al respecto se pueden identificar las expresiones éticas en las siguientes agrupaciones: temporal–espacial–filial; teocéntrica–secular; antropocentrismo fuerte–antropocentrismos moderados–anti antropocentrismo; ecología profunda–ecología superficial; éticas centradas en el ser humano–centrada en la vida no humana según toma de decisiones políticas; clasificación con base en una respuesta a la crisis ambiental; holísticas–individuales; y monoculturista–pluriculturista. Al respecto cabe acotar que en este trabajo no se aspira a discutir los dilemas entre las propuestas éticas mencionada, más bien la intención se centra en evidenciar las conexiones ontológicas entre los diversos planteamientos que de ellas se derivan.

La exposición inicia con la clasificación de las éticas temporal–espacial–filial; porque el planteamiento rector de la ética ambiental responsable incluye en su reflexión la consideración moral de lo futuro, de lo no humano y de lo humano, en un contexto planetario.

1.1. Clasificación temporal–espacial–filial

Según Marcos (2001), los problemas derivados de la relación entre el ser humano y la naturaleza pueden abordarse desde el análisis de las diversas dimensiones: las internacionales se relacionan con los riesgos y gestión territorial, pues rebasan las fronteras de los Estados nacionales; las intergeneracionales porque exteriorizan el conflicto de intereses de una generación con las próximas, incluso ponen en peligro la existencia de éstas; y las interespecíficas, porque inciden en la

relación entre el hombre y otras especies vivas, entre los individuos de otras especies, y entre la biósfera en su conjunto.

De origen internacional

Se reconoce que los problemas ambientales internacionales, expresos en los procesos de contaminación y deterioro, se presentan en una territorialidad. Estos fenómenos se discuten en las relaciones entre diferentes naciones, y obligan a la ética ambiental a transferir, gestionar y distribuir riesgos.³¹ Las éticas que trascienden en esta dimensión son: ecología profunda, ecoecología y ética de la responsabilidad.

De origen intergeneracional

La problemática intergeneracional se relaciona con la temporalidad. Referida a los problemas intergeneracionales; cuyo interés intergeneracional pueden entrar en conflicto con las próximas generaciones, o incluso poner en peligro la existencia de éstas. Ejemplo de ello es el número de especies y poblaciones que se ha extinguido en el último siglo.³²

La ética de la responsabilidad, es el planteamiento ético que de manera explícita sustenta su propuesta ontológica de la naturaleza en el futuro; por lo que la categoría sello de esta propuesta es la vida en el futuro, marcada por sus condiciones.

³¹ Alfredo Marcos Martínez, *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, Valladolid, España, 2001, pp. 1-2, disponible en <http://www.boulesis.com/didactica/apuntes/?a=179&p=3>

³² *Ibíd*em, p. 2.

De origen interespecífico

Los problemas interespecíficos se ejemplifican por la afectación entre la relación del hombre con otras especies vivas, con los individuos de otras especies, y con la biósfera en su conjunto; es decir, con seres vivos no humanos.³³

Las especulaciones que se sitúan en esta dimensión son las éticas extensionistas, la ecología profunda, las éticas holísticas y la ética de la responsabilidad, entre otras. Las categorías indicadoras que las definen son la vulnerabilidad, para el caso de las éticas individualistas, y para el caso de las holistas, la vulnerabilidad, simbiosis-complejidad y responsabilidad.

1. 2. Clasificación teocéntrica–secular

En la perspectiva considerada como teocéntrica se identifica un orden previo de la naturaleza al del hombre; ya inscrito en el Antiguo Testamento, para el caso de la civilización occidental, Aquí se reconoce en los seres humanos un dominio de las cosas basado en su exclusiva capacidad moral.³⁴

Las categorías puente que subyacen en este conjunto ético teológico son la sacralidad de la naturaleza y la simbiosis; pues sustentan que el destino del hombre y del planeta es común y su entrelazamiento indisoluble de Dios–Naturaleza–Hombre.

Respecto a la posición secular se incluyen las reflexiones que por antonomasia, integran los fundamentos teocéntricos; es decir se niegan a recurrir a la fe religiosa como soporte ético, por el que reclama una fundamentación racional secular de sus reflexiones.

³³ *Loc.cit.*

³⁴ Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta, *op. cit.*, p. 7.

Teocéntrica

Las expresiones teocéntricas cristiana, judaica, islámica, hinduista y, posición budista, son las más conocidas, pero en este trabajo, sólo se delinean la católica e islámica.

El punto de vista más evidente con respecto a la ética ambiental, es el planteamiento de la iglesia católica, expuesto por Juan Pablo II, en las encíclicas: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Cristifideles laici*, *Centesimus annus* y *Evangelium vitae*, entre otras que en general señalan 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.³⁵

A saber es por esto que Ramos (1993), señala que la crisis ecológica, la pobreza y la paz mundial son síntomas claros de un planeta enfermo y muestra la necesidad de profundizar en una adecuada ética ambiental.³⁶

Posición católica

La posición de la Iglesia Católica con respecto al medio ambiente se presenta en forma contundente en los setentas³⁷. En el Catecismo de la Iglesia Católica (1992), se dilucida que: “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.”³⁸ Sin embargo se habla de objeto de la moral, no de sujeto de la misma.

³⁵ Juan Pablo II, *Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz*, 1990, 1 de enero, n.15. *Loc.cit.*

³⁶ Á, Ramos, *¿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, 1993, p.10. *Ibidem*, p. 8.

³⁷ Las primeras menciones son hechas por Pablo VI en la encíclica *Populorum Progreso* (1967) y la Carta Apostólica *Octogesima adveniens* (1971), así como en los discursos ante la FAO (1970) y la ONU (1972). Más tarde, Juan Pablo II profundiza la respuesta religiosa en torno a la problemática ambiental. *Ibidem*, p. 6.

³⁸ *Loc.cit.*

Se entiende que el sujeto es el hombre, único ser cuyos actos son moralmente calificables.

En este caso, se esboza que el destino del hombre y del planeta es común y las preguntas acerca de qué estoy hecho yo, o el planeta se responden en Cristo. Con ello se reconoce que el ser humano tiene libre albedrío y a la par posee una gran responsabilidad por la conservación de este orden, incluso con miras al bienestar de las futuras generaciones. Por eso Juan Pablo II señala que “la crisis ecológica es un problema moral.”³⁹

Por lo que también menciona que, “si falta el sentido del valor de la persona y de la vida humana, aumenta el desinterés por los demás y por la tierra.”⁴⁰ De hecho, según el *Evangelium vitae* n. 42,

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.⁴¹

Las obras que muestran este mandato ético ambiental son *Populorum Progresio* (1967) y la Carta Apostólica *Octoggesia adveniens* (1971), cuyo representante es Juan Pablo II.

Las categorías implícitas en esta posición teocéntrica son el hábitat, el futuro, la dignidad referida a las condiciones de vida, la simbiosis en cuanto a que el destino del hombre y del planeta es común, y pérdida al valor de la vida, manifiesta en el deterioro ambiental-pérdida de sacralidad de la vida,

³⁹ Juan Pablo II, Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, 1990, 1 de enero, n.15. *Ibidem*, p. 7.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 8.

⁴¹ *Loc. cit.*

Por otra parte, la encíclica ecologista del papa Francisco “*Laudato Si* sobre el cuidado de la casa común”, es una invocación a detener la devastación ambiental y el cambio climático; a cuidar a la madre Tierra; y reconocer los derechos de las comunidades campesinas e indígenas, las economías solidarias locales, rurales y urbanas quienes mejor cuidan de ella que cuidan de ella. Señala la relación directa entre la destrucción ambiental y social con el paradigma tecnocrático globalizado; el cual se sustenta por una minoría que domina las políticas nacionales e internacionales en su beneficio, a través del capital financiero, y en detrimento del bien común y abuso de los bienes comunes.⁴²

Este documento surge del trabajo compartido con actores sociales y movimientos populares del mundo, tales como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil (MST), la organización campesina global Vía Campesina y organizaciones de trabajadores precarios y economía solidaria en Argentina, que se consolidó en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares con el papa Francisco, bajo el lema: Tierra, Techo, Trabajo: tierra para sembrar, techo para vivir y trabajo digno.⁴³

En este documento se incluyen las preocupaciones sobre la inequidad global, devastación ambiental, ecologismo de los pueblos, de los campesinos en la alimentación y enfriamiento del planeta. A la par denunciaron *falsas soluciones* al cambio climático como mercados de carbono, geoingeniería, y muchos otros puntos. Asimismo la encíclica incluye opiniones sobre impactos de agrotóxicos y transgénicos, firmado por nueve científicos y expertos de renombre mundial, tales como Andrés Carrasco, Elena Álvarez-Buylla, Rubens Nodari, Pat Mooney y Vandana Shiva, entre otros.⁴⁴

⁴² Silvia Ribeiro, “La encíclica ecologista y las luchas de los pueblos”, en *La Jornada*, sábado 27 de junio de 2015, p 1, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2015/06/27/opinion/025a1eco>.

⁴³ *Ibidem*, pp.1- 2.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 2.

También en el documento se cuestiona a los oligopolios alimentarios por la producción de semillas estériles (semillas *Terminator*), que condenan a los agricultores a la dependencia. A la par reprocha la imposición de un estilo hegemónico de vida relacionado con un modo de producción que puede alterar los ecosistemas. De esta manera, es contundente su crítica al tipo de progreso y al paradigma tecnocrático imperante.⁴⁵

En su comunicado advierte los gravísimos problemas del medio ambiente y hace responsable al sistema económico mundial de llevar a la humanidad al colapso, por carecer de sustento ético.

- **Posición islámica**

Para Ibáñez (s/f), los musulmanes basan la protección de la naturaleza en la idea en que Dios crea todas las criaturas; las cuales tienen que cumplir distintas funciones y, protegerlas es proteger sus valores. Asimismo, la autora menciona que los fundamentos éticos para proteger el ambiente se pueden resumir en los siguientes puntos:

- El Corán señala que las criaturas de la creación honran a su Dios, aunque el hombre no sepa cómo, Alá es clemente y misericordioso para con todas sus criaturas. Sura 17:44
- Todas las leyes de la naturaleza son leyes hechas por el creador y basadas en el concepto de la absoluta continuidad de la existencia. Por tanto si se rompen estas leyes se recibirá el castigo de Alá. Sura 22:18.
- En el Corán se reconoce que los humanos no son los únicos seres que viven en la tierra, los estos seres merecen respeto y protección. Sura 6:38. Al respecto, el Profeta señala que la bondad hacia los animales recibirá una recompensa.

⁴⁵ *Loc.cit.*

- Las leyes islámicas están basadas en la justicia (*'adl*) y la equidad (*ihsan*). Sura 16:90. La tradición pone límites a aquellos beneficios que se puedan obtener del sufrimiento de los animales.
- Se debe preservar el equilibrio de la creación de Alá. Suras 13:8 y 15:21.
- El medio ambiente no está solo al servicio de la actual generación. Es un don de Alá para todas las edades, pasadas, presentes y futuras. Sura 2:29.
- Por último no hay otra criatura como el hombre capaz de defender el entorno, y así lo estableció Alá en la Sura 33: 72. El Profeta dice; "todas las criaturas dependen de Alá y la mejor entre ellas es aquella que es más útil de todas las dependientes de Alá."

Estos fundamentos señalan el reconocimiento de la dignidad de todos los seres y su consiguiente derecho de respeto y protección, en este caso se entiende que por los seres humanos.

Con respecto al Sura 22:18 se identifican dos ideas relacionadas con las leyes de la naturaleza sagradas, pues son hechas por el creador, y los seres humanos como parte de la naturaleza están regidos por esas leyes. Una base de ellas es la absoluta continuidad de la existencia. Por lo tanto si se rompen estas leyes se recibirá el castigo de Alá, y por el contrario, una recompensa a quien tenga buen corazón para las criaturas de la naturaleza. Esto se interpreta en Jonas como *heurística del miedo*; es decir, en "la filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos, para averiguar que es lo que realmente apreciamos."⁴⁶

El rompimiento de las leyes es una idea que trasciende el presente, y, para asegurar el futuro se habla de preservar el equilibrio de la creación, en los Suras 13:8 y 15:21.

⁴⁶ Hans Jonas, 1995, *op. cit.*, p. 65.

Otro aspecto importante de considerar en el Islam, se refiere a privilegiar el interés común, es el planteamiento de la escuela Maliquí; en el que señala que mientras exista un interés público en esta zona, dicho interés prevalecerá por encima de los individuales, no se podrá construir ni cultivar y todo esto se hará para evitar molestias a las personas y conseguir su bienestar. Este interés común es la categoría que subyace en los planteamientos ecoculturales Otra institución que data de la misma época, muy importante para proteger la naturaleza es el *Harím* que constituye también zonas de exclusión relacionadas con pozos, arroyos, ríos, aguas subterráneas o árboles protegidos.⁴⁷

Las categorías implícitas en esta posición teocéntrica islámica son la sacralidad de la naturaleza y de todo lo que hay en la tierra, porque ha sido creada por Alá; el futuro, referido a que la naturaleza, es decir las condiciones de vida, deben asegurarse para el futuro; la dignidad referida a las condiciones de vida y del equilibrio ecológico, la simbiosis en cuanto que el destino del hombre y del planeta es común, la recompensa-castigo en el caso de infringir las reglas sagradas que rigen la naturaleza; y la responsabilidad por los vulnerables.

- **Ecología profunda**

Los planteamientos de la ecología profunda se incluyen en varias clasificaciones, por ejemplo en la teocéntrica–secular; antropocentrismo fuerte–antropocentrismos moderados–anti antropocentrismo; ecología profunda–ecología superficial; éticas centradas en el ser humano– centrada en la vida no humana según la toma de decisiones políticas; clasificación con base en una respuesta a la crisis ambiental; holísticas–individuales; y monoculturista–pluriculturista; es decir en prácticamente la mayoría de las propuestas taxonómicas de este trabajo.

⁴⁷ Inés Ibáñez Méndez, *Medio Ambiente: Enfoque ético-religioso*. s/f: s/p, disponible en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/2/iimendez1.htm>

Desde el punto de vista de Devall (1985), existen dos grandes líneas de ambientalismo en la actualidad: los ambientalistas reformistas y ecologistas profundos, éstos últimos apoyan algunas de las mismas metas de los reformistas pero son revolucionarios por el hecho en que buscan una nueva visión del mundo. Los influjos de su constitución provienen de autores de la primera influencia constituida por Tao de la Física, Fritjof Capra, Joseph Needham y Huston Smith, entre otros; de la segunda, por la reevaluación de las culturas nativas; tercera, por la Tradición Minorista", con filósofos como Spinoza, Leopold, Muir, Teofrasto, San Francisco de Asís, entre otros; cuarta por Leopold; y quinta por artistas Ansel Adams, Morris Graves y Larry Gray. Las premisas clave de la posición ética están planteadas en los principios que se describirán *vide infra*.

Secular

Expresa por las éticas extensionistas y la ética de Jonas que se niegan a recurrir a la fe religiosa como fundamento de una ética e insiste en el carácter estrictamente racional de su empeño.

- Extensionismo medioambiental secular

El extensionismo medioambiental secular hace alarde de que la fuente originaria del valor intrínseco de las especies no-humanas o de la naturaleza entendida como un todo, se fundamenta y articula en una moral directamente referida al medio ambiente; sin embargo, en el caso de la teoría de Singer, en un inicio expone su consideración moral a los animales sin referencia al medio o a los problemas ambientales en sí mismos. Consecutivamente, Regan amplía el extensionismo a partir de los derechos y la liberación animal y avanza con la colaboración de Taylor y Holmes Rolston III al extensionismo del segundo nivel, llamado biocentrismo, y asumido como una teoría ética centrada en la vida.⁴⁸

⁴⁸ Raúl Villarroel Soto, "En Camino de una Ética Medioambiental. Hacia una hermenéutica referida al entorno", *Tesis de doctorado*, Universidad de Chile Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Post Grado Programa de Doctorado en Filosofía, 2003, p. 201.

Esta expresión ética se relaciona estrechamente con la crisis ambiental, que ostenta evidentes rasgos de degradación de las condiciones de vida; en donde la naturaleza y el hombre muestran su vulnerabilidad. Singer (1995) señala que lo que está presente en la naturaleza está relacionado; desde esta proposición se muestra la trama simbiótica en la que subyacen las complejas redes de relaciones, que sistemáticamente, por la acción tecnológica, son transgredidas. Por consiguiente el referente implícito o explícito de esta simbiosis, develada en la complejidad, es la base para mostrar las diversas éticas y, los resultantes intereses que se pueden perjudicar o beneficiar.

A la par, Singer (1995), reconoce la complejidad individual de los seres vivos como una característica de consideración moral. En esta medida, los seres vivos complejos muestran la capacidad de sentir dolor y placer, de elegir racionalmente y de actuar libremente; es decir cualquier cosa con propiedad de ser un ser vivo complejo es, en esta medida, intrínsecamente valiosa, independientemente de la utilidad que tenga.⁴⁹

Esta referencia de Singer se reduce a seres vivos individuales, porque no alude al conjunto de los mismos, organizados en poblaciones, comunidades y ecosistemas, por señalar algunas formas de organización, ni tampoco se refiere a las condiciones abióticas que generan las condiciones de una vida digna para ellos. Entonces se hablaría de la complejidad de cada ser vivo y la complejidad del todo vivo.

- **Biocentrismo**

Taylor (1986), con una posición más resuelta, sostiene que todos los seres vivientes tienen igual valor intrínseco. El filósofo basa su idea en el hecho en que

⁴⁹ Peter, Singer, *Compendio de Ética*. (Cap. 24, págs. 391-404) Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 269.

las entidades vivas constituyen un bien en sí mismo, independientemente de la valoración antropocéntrica. Un organismo es, de acuerdo con él, un centro teleológico de vida. Entonces, el *telos* de un organismo consiste en alcanzar su estado de maduración y reproducción.⁵⁰

Esta misma concepción del valor intrínseco de *todo viviente* se perfeccionó con el aporte de Rolston (1998), quien consideró que la capacidad de un organismo de sentir su propio daño es un factor fundamental para jerarquizar el valor intrínseco; con esta consideración, éste será mayor en la medida en que sea mayor su sensibilidad. Además, piensa que se agrega un valor adicional cuando el organismo es sujeto de una vida y precisa que dicha subjetividad puede ser más rica en algunos seres que en otros. Supone con ello que el ser humano adulto normal es racional y plenamente autoconsciente, por lo que se le sitúa como un organismo más ricamente subjetivo; entonces se identifica como el que tiene el mayor valor intrínseco. Asimismo, Rolston reconoce que las innumerables especies existentes no evolucionan aisladamente sino dentro de una compleja matriz de interrelaciones; es decir, en *ecosistemas*. Por lo tanto, los ecosistemas también tienen un valor intrínseco en la teoría ética medioambiental.⁵¹

Desde la perspectiva de Callicott (1998), con respecto a la ponderación de los criterios que ponen a prueba las diversas éticas, señala que el principal problema del extensionismo es su sello igualitarista por su practicabilidad y factibilidad para ser puesta en obra. Taylor admite que la puesta en práctica de una ética biocéntrica sería algo difícil; aunque acepta la posibilidad de tomar decisiones autorizadas para defenderse de las amenazas a nuestra existencias y bienestar, pero en lo que no concuerda es seguir satisfaciendo necesidades superfluas, no básicas; las cuales deberán ser abandonadas cuando llegan a violar los intereses elementales de otros seres vivos.

⁵⁰ Raúl Villarroel, *op. cit.*, p. 206.

⁵¹ *Ibidem*, p. 207.

1. 3. Clasificación antropocentrismo fuerte–antropocentrismos moderados–anti antropocentrismo

La clasificación exterioriza en un extremo la conquista-dominio sobre la naturaleza, por parte del ser humano, con el antropocentrismo fuerte; en cambio, en la posición moderada, señalada de utilitarista, cede a la naturaleza un valor más que el puramente económico, un valor en función de su capacidad de tener fines; y la posición anti antropocentrista concede importancia moral a todos los seres vivos, ecosistemas y comunidad biótica, enfocada en las relaciones que se establecen entre los seres vivos.

Con respecto a las posiciones polarizadas, dicen Minter y Manning (2003), que la discusión

de cuestiones conceptuales polarizadas: valor intrínseco *versus* valor instrumental, antropocentrismo *versus* biocentrismo, monismo *versus* pluralismo etcétera. El resultado de estas discusiones -advirtiendo muchos observadores- ha sido el conspicuo silencio que se ha mantenido en este terreno en relación con las soluciones concretas a los dilemas ambientales del mundo real.⁵²

Significa que los alcances de responsabilidad denotados en las discusiones no trascienden en la práctica y en ocasiones solo aletargan las posibilidades de vida digna.

Antropocentrismo fuerte

“El ‘antropocentrismo’ moral adscribe *statu* moral exclusivamente a los seres humanos y sus intereses y los considera superiores a los de los animales o a los

⁵² Ben A. Minter y Robert E. Manning, “Pragmatismo en ética ambiental: democracia, pluralismo y administración de la naturaleza”, 2003, p.138. En Teresa Kwiatkowska, y Jorge Issa (Comp.), 2003, *Los caminos de la ética ambiental*, Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, pp.137-154.

de la naturaleza en su conjunto.”⁵³ A saber es por esto que las preguntas morales, por lo general, sólo involucran a las relaciones entre los seres humanos, ejemplo de esta expresión es la ética del *cowboy*.

Antropocentrismo moderado

En este conjunto de reflexiones, la naturaleza se considera sólo moralmente por su valor instrumental, lo que significa que es vista como un medio o un recurso para los fines de los seres humanos; por lo tanto, en términos de responsabilidad, es incapaz de proveer soluciones a largo plazo a la degradación del planeta. Norton, señala que *un antropocentrismo débil es*

una concepción que aprueba no sólo los deseos humanos de *facto*, sino que incluye también en esta aprobación ‘ideales’ (tales como el de vivir en armonía con la naturaleza) que representan patrones de deseos teñidos de consideración”. [De hecho...], “evita ‘atribuir un valor intrínseco a la naturaleza’, debido al ‘compromiso, cuestionable desde un punto de vista ontológico’, que esta atribución implica.”⁵⁴

Anti antropocentrismo

El anti antropocentrismo, incluye reflexiones como el biocentrismo, ecocentrismo, ética de la tierra, ecología profunda y ecofeminismo. Estas expresiones matizan la atribución del valor intrínseco según las características de los seres vivos a los que se incluya. Entonces, existe

todo un continuo de posibles relaciones éticas con la naturaleza, que van desde concepciones que identifican estrictamente a los portadores de un valor intrínseco con los seres humanos hasta aquellos planteamientos que

⁵³ Teresa Kwiatkowska, “Una perspectiva centrada en el humanismo”, 1998, p. 163. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), 1998, *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, pp. 163-165.

⁵⁴ Anthony Weston, “Más allá del valor intrínseco: el pragmatismo en la ética ambiental”, 2003, p. 100. En Teresa Kwiatkowska, y Jorge Issa (Comp.), (2003). *Los caminos de la ética ambiental*, Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, pp. 93-116.

expanden progresivamente esta cualidad hasta convertida en algo [¿casi?] universal.⁵⁵

Por otro lado, la *teoría de la posesión* de valor inherente que Callicott presenta una ontología de los valores naturales que atribuye a los ecosistemas su propio valor inherente; sin embargo, esta perspectiva es cuestionada por Norton (2003), cuando habla de la dificultad para resolver ¿qué seres en la naturaleza son justos poseedores de valor inherente? en la *teoría general del ecocentrismo*.⁵⁶

Para aportar más reflexiones en relación con los valores inherentes al ecosistema, Callicott, en su interpretación inicial, dice que la ética de la tierra de Leopold,

sostenía que las comunidades ecológicas -no los individuos- son las residencias reales de los valores en la naturaleza [...] y que los individuos poseen valor en la medida en que contribuyen a los procesos eco sistemáticos que dan sustento a la comunidad, dando lugar a la clara implicación de que la protección del valor inherente en la naturaleza podría comportar el sacrificio de especímenes individuales de cualquier especie - incluyendo, presumiblemente, individuos humanos- si tales individuos significaran una amenaza para la 'integridad ecológica' de la comunidad biótica.⁵⁷

Después, Callicott con la finalidad de llevar a la práctica este precepto, especifica la forma de

jerarquizar teórica y prácticamente nuestras obligaciones hacia diversos objetos que tienen valor inherente en concordancia con los principios 'comunitarios' de la ética de la tierra. [...] Los elementos no humanos de la naturaleza, incluyendo especies y comunidades bióticas, tienen valor inherente porque son "poseedores" (dignos de consideración moral) de su propio valor como miembros (tal cual lo son los humanos) de la comunidad de la tierra.⁵⁸

⁵⁵ *Ibidem*, p. 95.

⁵⁶ Bryan G Norton, "Por qué no soy no-antropocentrista: Callicott y el fracaso del inherentismo monista" 2003, p 124. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), (2003). *Los caminos de la ética ambiental*, Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, pp. 117-136.

⁵⁷ *Ibidem*, p.125.

⁵⁸ *Loc. cit.*

Leopold, con sentido crítico, resalta, en su *ética de la tierra* que se le ha visto como “un sistema de conservación basado solamente en un egoísta interés económico es irremediablemente desequilibrado”, que comprende suelo, aguas, plantas y animales.⁵⁹

Al mismo tiempo dice que "abusamos de la tierra porque la consideramos una mercancía que nos pertenece." [...] Si vemos a la tierra como una comunidad a la que pertenecemos, podemos comenzar a utilizarla con amor y respeto."⁶⁰

A propósito de la práctica ética, "una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; cuando tiende a lo contrario, es incorrecta."⁶¹

Esta idea conlleva al enunciado de Leopold en el que "una ética de la tierra cambia el papel del *Homo sapiens*: de conquistador de la comunidad de la tierra a ciudadano y simple miembro de ella."⁶²

1. 4. Clasificación ecología profunda–ecología superficial

La ética humanista tradicional enmarca su actuar en la contribución y solvencia para mitigar el problema ambiental; para ello cita, “la antigua buena ética, que establece una consideración o una justicia igual para todos los seres humanos, entendería bien que ese todos incluye tanto a las generaciones presentes como a futuras y con ello sería suficiente.”⁶³ Con su vocación abarcativa coincide con la ética de la responsabilidad y la ecología profunda.

⁵⁹ Teresa Kwiatkowska y Ricardo López- Wilchis, “Integridad ecológica. Integridad: ¿un proyecto o una ilusión?”, 2003, pp.158-159. En Kwiatkowska e Issa, (Comp.), (2003). *Los caminos de la ética ambiental*, Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, pp.157-164.

⁶⁰ Philip Cafaro, “Thoreau, Leopold y Carson: Hacia una ética ambiental de la virtud”, 2003, p. 49. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), (2003). *Los caminos de la ética ambiental*, Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, pp. 45-59.

⁶¹ Bryan Norton, *op. cit.*, pp. 128-129.

⁶² Philip Cafaro, *op. cit.*, p. 52.

⁶³ Raúl Villarroel, *op. cit.*, p.193.

Por el contrario, la ecología superficial tildada de reformista busca controlar o mitigar lo peor de la contaminación aérea, acuática y los usos ineficientes de suelos en los países industrializados y salvar algunos territorios tales como las áreas llamadas naturales; por el contrario, la igualdad biocéntrica se basa en la idea del valor intrínseco todas las cosas naturales, los ecosistemas, la vida, los paisajes, los suelos, montañas, etc., todos tienen un derecho intrínseco a existir. Los rasgos de cada una se presentan a continuación.

Ecología profunda

La ecología profunda se centra “en un nuevo modo de experimentar la naturaleza, literalmente, en una nueva visión de mundo, que rescata las preguntas básicas acerca de la naturaleza, de lo natural, de lo que significa ser un ser humano y de cómo un ser humano debe vivir en su medio natural.”⁶⁴

Este reconocimiento expone las relaciones entre los organismos y sus ambientes son experimentados, de acuerdo con la formulación clásica de Naess, como *nudos en la red biosférica*, o dicho filosóficamente, como un campo de relaciones intrínsecas. Esta red permite intuir la complejidad y por lo tanto la vulnerabilidad que la ciencia positivista evitó, con sus relaciones reduccionistas de causa y efecto.

La *ética de la integridad* de Leopold establece en el *Principio de integridad* que nos une a los sistemas naturales y a la vida entera. Las características de la integridad: complejidad e interdependencia total con la vida entera, que debían ser regidos por un principio de precaución. Estos aspectos de la totalidad natural serían la base y los límites del actuar ético. Puede basarse firmemente en el funcionamiento real del sistema.

⁶⁴ *Ibidem*, p.193.

La integridad para Leopold incluye la complejidad y reconoce nuestra interdependencia con la vida entera. La inclusión del *principio de integridad* en las políticas pondría límites a las actividades humanas exigidas a su vez por el principio de precaución en el ejercicio de la prudencia y la precaución.⁶⁵ y⁶⁶

La ecología profunda supone que la unidad de la naturaleza debiera conducir a una *Auto-realización (Self-realization)*, y no a una ética medioambiental; pero por *Auto-realización*, el ecologismo profundo no quiere entender la realización del potencial individual (*selfrealization*); más bien significa que la realización individual no puede darse aisladamente de -o en oposición a- todos los demás organismos vivientes y procesos naturales. La *Auto-realización* significa que, en tanto los seres humanos sean parte de una totalidad simbiótica sistemáticamente integrada; es decir, parte de un ecosistema, una total y madura autoconciencia de inclusión en el todo debe desarrollarse.⁶⁷

La idea central de esta reflexión es el reconocimiento de la red biosférica que establece el equilibrio biótico. Para complementar esta idea, Naess (1984) comienza una crítica a los planteamientos judeocristianos y a la estructura del capitalismo, así como al *cientismo* de occidente moderno que hace referencia a la técnica de dominación, y termina con propuestas a ética con paradigma dominante; cuyos binomios se expresan en: dominación sobre la naturaleza *versus* armonía con la naturaleza; ambiente natural como un recurso para los humanos *versus* toda la naturaleza tiene valor intrínseco; crecimiento material y económico para una población creciente de humanos *versus* necesidades simples; creencia en recursos y reservas amplias, ilimitadas *versus* reservas terrestres limitadas; progreso y soluciones de alta tecnología *versus* tecnología apropiada; consumismo *versus* vivir con lo que es suficiente / reciclaje / eficiencia; y comunidad centralizada / naciones *versus* tradiciones minoritarias/bioregiones.

⁶⁵ Laura Westra, de Aldo Leopold al Proyecto de las Áreas Silvestres: la ética de la integridad", 2003, p. 167. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), (2003). *Los caminos de la ética ambiental*, Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, pp.165-180

⁶⁶ Teresa Kwiatkowska y Ricardo López- Wilchis, *op. cit.*, p. 164.

⁶⁷ Raúl Villarroel, *op. cit.*, p.196.

Entonces, según la ética profunda, en lugar de una ética se recomienda una *práctica*, porque considera que no se vivirá en la *luz* de esta verdad, a menos de que ésta no sea sino experienciada.⁶⁸

De esta manera, los principios de este movimiento profundo se resumen en ocho grandes aspectos prácticos: 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 en las estructuras económicas como en las estructuras ideológicas y culturales; 7) en lo 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.⁶⁹

Los autores que incursionaron en esta corriente se inscriben en el espiritualismo oriental en los trabajos de Alan Watts, Daisetz Suzuki en la ecofilosofía de Gary Snyder; en los paralelismos entre tradiciones filosóficas relacionadas con la ciencia, tecnología y relaciones, tales como hombre / naturaleza y Tao de la Física en las reflexiones de Fritjof Capra, Joseph Needham, Huston Smith y otros que han cuestionado la crisis ambiental y la relación con los valores dominantes. Por otra parte, las corrientes en las que se reevalúan las culturas nativas, de indios americanos en autores como Carlos Castaneda, Luther Oso Parado; la influencia de la Tradición Minorista de religiosos y filósofos occidentales como Spinoza⁷⁰, Leopold, Muir, Teofrasto, San Francisco de Asís, entre otros; los cuales predicaban un entrelazamiento indisoluble de Dios-Naturaleza-Hombre; la

⁶⁸ *Ibidem*, p. 197.

⁶⁹ Arne Naess, "El movimiento de la ecología profunda: Algunos aspectos filosóficos", 1998, p. 24. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), (1998). *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*, CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, pp.19-40

⁷⁰ Tradición Minorista de sectores religiosos y filósofos occidentales.

influencia de líderes intelectuales como Aldo Leopold; y el ascendiente de artistas como Ansel Adams, Morris Graves y Larry Gray. Asimismo se considera que el documento de la plataforma de la ecología profunda señala que “El florecimiento de la vida y de la cultura humana es compatible con una reducción substancial de la población humana. Siendo los representantes más significativos: Bill Devall y George Session, Tompkins, Gary Snyder y el creador Arne Naess, Douglas y Jonathan Porrit.

Ecología superficial

Naess considera que la ecología superficial, también llamada antropocentrismo, tiene el defecto de no ser sino otra ciencia más dentro de la familia de las ciencias de la Tierra, Por lo mismo, la ecología superficial se fundamenta en la ciencia para avanzar con respecto a la antigua idea de conquista de la naturaleza, aunque sólo en el sentido de evitar las consecuencias indeseables como efectos colaterales. Al respecto, señalan los ecologistas superficiales que asesorarían a los gobiernos y a las empresas en la manipulación del medio ambiente con el exclusivo objeto de generar un rendimiento máximo y sostenido de los recursos. Su labor se limitaría a advertir acerca de los riesgos de la lluvia ácida sobre los bosques comercializables, o de las potenciales consecuencias biológicas derivadas de la introducción de organismos desarrollados por ingeniería genética en el medio ambiente.⁷¹

Por estas razones, la lucha contra la contaminación y la disminución o desaparición de recursos tendría como objetivo central proteger la salud y las condiciones de vida de los habitantes de los países desarrollados.

⁷¹ Raúl Villarroel, *op. cit.*, pp. 195-196

1. 5. Clasificación de éticas centradas en el ser humano—centrada en la vida no humana según toma de decisiones políticas

Esta clasificación oscila entre la reflexión ética centrada en el ser humano y la otra enfocada en los animales. En la primera, lo único moralmente a considerar es la felicidad e infelicidad de los humanos; la segunda insta a la consideración moral de animales individuales y no de especies. Lo que sucede a la especie tiene sólo un interés indirecto porque afecta a animales individuales; y en una ética centrada en la vida considera moralmente relevantes a todos los seres vivos.

Ética centrada en el ser humano

Una ética centrada en los hombres podría permitir un considerable acuerdo con los ambientalistas sobre la forma de proceder. Esto dependería de los hechos acerca de los efectos que los cambios del medio natural tienen sobre las personas.⁷²

En esta gama de expresiones, el elemento que subyace en todas ellas es que la naturaleza no tiene derechos más allá de los intereses de los seres humanos. Significa que se elimina la naturaleza como objeto de la ética y su reducción a objeto de conocimiento que 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.”⁷³

Este planteamiento se sostiene por preceptos cartesianos y kantianos, y su puesta en práctica en la revolución industrial, así como el individualismo que ocultan la esencia de la tecnología, el modelo económico y su inhibición de referencias

⁷² Peter Singer, *op. cit.*, p. 391.

⁷³ J. M^a. G^a Gómez Heras, “El problema de una ética del medio ambiente, en: *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*”, José María G^a, Coordinador, *Tecnos*, 1997, Madrid. En Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta. *Los desafíos de la Ética Ambiental*, 2003, p. 3. disponible en http://www.unal.edu.co/bioetica/documentos/docum_07/17_17_desafios_etica_ambiental.pdf

externas al hombre en cuanto a su moral. Es decir el conjunto de reflexiones se sostienen por sistemas éticos surgidos del modelo económico capitalista, con referentes en la colonialidad, la ciencia moderna-desacralización de la naturaleza y el epistemicidio de los pueblos originarios, en lugar de razón concebida como apertura a todos los factores de la realidad.

El origen de la ética antropocéntrica se basa en la voluntad de dominio que caracteriza la sociedad industrial europea, cuyo objetivo final era liberar al hombre, disminuyendo con ello su dependencia de la naturaleza y consiguiendo objetivos biológicamente no imprescindibles para la supervivencia.⁷⁴

El antropocentrismo se ensimismó en la búsqueda por construir lo humano, a través de caminos que privilegiaron el hacer y la limitada reflexión de ese actuar; por eso se explica que los efectos no fueron previstos y en muchos de los casos no imaginaron su impacto.

Esta clasificación de las éticas antropocéntricas destacan las ideas de Protágoras de Abdera, Jenofonte, Galileo, Bacon o Descartes. En donde “el ser humano es la medida de todas las cosas” En el que sólo se considera moralmente relevantes a las personas; por derecho propio, por lo que lo único moralmente a considerar se centra en la felicidad e infelicidad de los humanos.⁷⁵

Con una imagen mecanicista del cosmos esbozada por Galileo, Bacon y Descartes, el hombre ocupa el lugar de señor, intérprete y dominador de la naturaleza así como de cuantificador y formalizador matemático de la *res extensa* encauzada por Descartes y aplicada por la ciencia moderna. Entonces, la naturaleza se reduce a objeto y se somete a un proceso de desubstanciación y

⁷⁴ Kotska, *et al.*, 1997. En Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta. *Los desafíos de la Ética Ambiental*, 2003, p. 5. disponible en http://www.unal.edu.co/bioetica/documentos/docum_07/17_17_desafios_etica_ambiental.pdf

⁷⁵ Protágoras de Abdera, *op. cit.*, p. 3

depotenciación que la incapacitaba para ser sujeto de derechos y soporte de valores.⁷⁶

Algunos defensores del antropocentrismo sustentan sus argumentos en la ecología; porque contribuye a comprender la necesidad del cuidado de la naturaleza sin dejar de militar en este enfoque.

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.⁷⁷

Con base en esta prioridad, Gómez (1997), menciona que es lícito 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.⁷⁸

Ética centrada en la vida no humana

Una ética centrada en la vida no humana considera moralmente relevantes a todos los seres vivos, aunque no necesariamente con igual significación moral. Lo permitido obedece a los resultados y diferencias de significación moral dentro de la clase de lo moralmente relevante, por ejemplo, la conservación de la biosfera y

⁷⁶ Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta. *op. cit.*, p.3.

⁷⁷ J.M^a.G^a Gómez Heras, “El problema de una ética del medio ambiente, en: *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*”, José María G^a, Coordinador, *Tecnos*, 1997, Madrid. En Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta, *op. cit.*, p. 4. disponible en http://www.unal.edu.co/bioetica/documentos/docum_07/17_17_desafios_etica_ambiental.pdf

⁷⁸ *Loc. cit.*

de ecosistemas mayores podría considerarse más significativa que la conservación de grandes contingentes de personas.⁷⁹

La expresión ética centrada en la vida es el llamado holismo ecológico pues incluye el conjunto de la biosfera y los grandes ecosistemas que la componen. La ética del todo aprobará políticas ambientales similares en razón de la índole de los mecanismos que mantienen los ecosistemas y la biósfera; solo importarían por su contribución al mantenimiento del todo significativo al que pertenecen.⁸⁰

En la ética con extensión moral hacia los animales, se enmarca en la consideración moral de animales individuales y no de especies; lo que suceda a la especie sólo tiene un interés indirecto si afecta a animales individuales. Las valoraciones acerca de las políticas dependerán del grado de no-consideración.⁸¹

De igual manera puede conceder grados de significación moral y otorgar importancia moral comparativamente mínima a los seres no vivos, por ejemplo, esto se relaciona con las alteraciones en las estructuras geológicas; la actividad minera supondrá la demolición de rocas, la destrucción de fósiles y los efectos colaterales por estas alteraciones.⁸²

1. 6. Clasificación con base en una respuesta a la crisis ambiental

La clasificación de Gómez Heras (1997), surge de la discusión originada por la crisis ambiental, así como por la necesidad de responder a ésta, a partir de una ética ambiental.

⁷⁹ Peter Singer, *op. cit.*, p. 394.

⁸⁰ *Ibidem.* p. 396.

⁸¹ *Ibidem.* p. 393.

⁸² *Ibidem.* p. 395.

Biocéntrico, naturalismo ecológico o geocéntrico

Esta propuesta es 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 vivos que se articulan a partir del principio “yo soy vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir.”⁸³

Ahora bien, con base en este asumir del hombre a la pertenencia del *Todo*, el biocentrismo de Leopold señala que el abuso de la tierra se produce porque el ser humano la mira como si le perteneciera; pero si se mirara como una comunidad a la que pertenecemos, se le vería con amor y respeto. Las distintas formas de biocentrismo afirman como prioridad lo vital. Como consecuencia de ello, se reivindica un cambio de conciencia que ayude a encontrar nuevos criterios de progreso, eficiencia y acción racional⁸⁴

Los postulados de Leopold indican que:

Todo ser vivo por el mero hecho de ser vivo, 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.⁸⁵

La trascendencia de esta argumentación marca de manera categórica la diferencia de las éticas extensionistas de las primeras expresiones con respecto a la posición biocéntrica que se conforma en 1979, que influye de manera decisiva la serie de fotografías desde el espacio. A raíz de éstas, Lovelock (1979), en la Hipótesis

⁸³ Schweitzer, 1960. En Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta. 2003. Los desafíos de la Ética Ambiental, 2003, p. 2, disponible en http://www.unal.edu.co/bioetica/documentos/docum_07/17_17_desafios_etica_ambiental.pdf

⁸⁴ Velayos, 1997. En Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta, *op. cit.*, p. 5.

⁸⁵ J.M.^aG.^a Gómez Heras, 1997. *Loc cit.*

Gaia recupera la idea de madre tierra, es decir como un sujeto vivo, consciente y capaz de sentir; puesto que es la vida la que fabrica en gran medida su propio ambiente.⁸⁶

El conjunto de reflexiones centradas en el respeto a la vida parten de la idea del valor absoluto de la vida y de las relaciones del hombre con los seres vivientes. En esta lógica, la perspectiva biocéntrica reconoce un orden y funcionamiento en la naturaleza previo a la voluntad individual y colectiva de los seres humanos. Por esta razón es considerada en su amplio actuar como “una ética universal que se aplica a las relaciones del ser humano con todo tipo de vida en todas las partes del mundo.”⁸⁷

Este enfoque, en lo general, como un conjunto de reflexiones éticas plantea al igual que Jonas el derecho de conservar la esencia de la vida del *Todo*, en el que subyace la idea de la simbiosis del hombre con la naturaleza. De ahí la pregunta jonasiana: ¿Tiene la naturaleza un derecho moral propio? Al respecto señala que

ya no es un sinsentido preguntar si el estado de la naturaleza extrahumana –la biosfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro poder– se ha convertido [...] en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos [...] una exigencia moral, no sólo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su derecho propio.⁸⁸

Por ende, la ética centrada en la vida exige que en el actuar se considere el impacto de las acciones sobre todo ser vivo afectado. Una ética centrada en la vida considera moralmente relevantes a todos los seres vivos, ecosistemas e incluso el conjunto de la biosfera. La complejidad que subyace en los seres vivos servirá de intensificador, como elemento para realizar una valoración moral. “De la vida se tiene vivencia mística, que se expresa en respeto hacia los vivientes y su

⁸⁶ Lovelock, 1979. *Loc cit.*

⁸⁷ *Loc cit.*

⁸⁸ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 35.

medio [...] Categorías como ‘solidaridad cósmica’, ‘empatía con la naturaleza’ o ‘santidad de vida’ inspiran un discurso pleno de amor y servicio a la naturaleza.”⁸⁹

Antropocentrismo

El antropocentrismo basa sus preceptos en los modelos convencionales de la ética tradicional; reservando con ello el mundo moral para el ser humano, sin que por ello, deje de atender sus responsabilidades por la conservación y administración de la naturaleza.⁹⁰

Desde el punto de vista de Martínez de Anguita, *et al.*, (2003), el antropocentrismo fue formulado por el presocrático Protágoras de Abdera (411-481 d.C.) al afirmar que “el ser humano es la medida de todas las cosas.”⁹¹ La naturaleza, es decir la *adiaphora*, se situaban axiológicamente neutral.

Desde un punto de vista ético “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.”⁹²

Esta posición antropocéntrica se extendió en el Renacimiento con base en la idea de que solamente tiene sentido aquello que el hombre recrea y de acuerdo con su propio interés. Estos criterios subyacen en la imagen mecanicista del cosmos delineada por Galileo, Bacon y Descartes.⁹³

La naturaleza quedaba reducida a objeto; pero se trata de un mandamiento completamente diferente y que sólo puede ser justificado metafísicamente, “la

⁸⁹ J.Mª.Gª Gómez-Heras, 1997. En Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁹⁰ Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta, *op. cit.*, p. 2.

⁹¹ *Ibidem.* p. 3.

⁹² J.Mª.Gª Gómez-Heras, 1997, *op. cit.*, 2003, p. 3.

⁹³ Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta, *loc. cit.*

llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído.”⁹⁴

Frente a este enfoque ético antropocéntrico, 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.”⁹⁵

Teleologismo

A través de la reflexión ética, centrada en el poder alcanzado por la tecnología, Jonas denuncia el evidente riesgo de catástrofe por su actuar; para dejar al desnudo la vulnerabilidad y la consiguiente irreversibilidad de sus impactos en la esencia de la vida. Esto se entiende como aquella en la que el hombre no tiene más destino que aquel que él mismo quiera darse con su propia voluntad.

Esta expresión ética se origina con el planteamiento de Jonas, quien busca en la metafísica los fundamentos de una ética que justifique la conservación de la naturaleza, como una acción responsable sustentada en el principio de emergencia; cuyo primer postulado es el sobrevivir⁹⁶

El fundamento de esta ética teleológica se basa en la metafísica de Jonas, con la hipótesis de *si la existencia del mundo es en sí valiosa*; es decir la existencia del mundo es preferible a la nada. “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.”⁹⁷

⁹⁴ Hans Jonas, *op. cit.*, p.153.

⁹⁵ J. M. Gómez Gutiérrez, 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^a- Coordinador, Tecnos, Madrid. En Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta, *op. cit.*, p. 4.

⁹⁶ Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta. 2003I, *op. cit.*, p. 2.

⁹⁷ Hans Jonas, 1979, *loc. cit.*

Jonas basa la ética sobre el valor fundamental de la superioridad del *ser* sobre el *no-ser*, sobre la objetividad del *Bien*. Fundar el bien o el deber en el ser significa trazar una línea sobre el supuesto abismo entre el *ser* y el *deber ser*. La responsabilidad reposa sobre la llamada del *Bien*. A la par propone superar la modernidad del programa baconiano, en donde el ser humano conquista la naturaleza considerada como algo sin valor intrínseco y la reduce a mero instrumento para la satisfacción humana. Al respecto, el filósofo arguye que el hombre se ha erigido como amo despótico de la naturaleza y los efectos del devastador poder de la técnica han comenzado a resentirse.⁹⁸

Así el pensador alemán 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. De ahí que su ética con respecto a la naturaleza parte del *principio de emergencia*; cuyo postulado central de las acciones la humanidad es el de sobrevivir. Por esta razón se tendría que maximizar la finalidad de la naturaleza. Esta ética también puede considerarse como extensionista abarcativa; porque identifica la naturaleza con el todo y reconoce la complejidad de interrelaciones en el *Todo*. A la par esta propuesta da cuenta de la pertenencia del hombre a la naturaleza.

A propósito del cuestionamiento de la técnica; la cual se encuentra en el centro del análisis de la ética jonasiana, Rodríguez (1997), resalta la *heurística del miedo* de Jonas (1978) para señalar los puntos centrales del deber para con la vida.

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.⁹⁹

⁹⁸ Leonardo Rodríguez Duplá, "Una ética para la civilización tecnológica: La propuesta de H. Jonas", en: *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, José María García Gómez – Heras. Coordinador, Tecnos, Madrid, 1997. En Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta, *op. cit.*, p. 4.

⁹⁹ *Loc. cit.*

Haciendo un balance que confronta los indudables beneficios que alcanzan las innovaciones tecnológicas contra los riesgos por accidentes, guerras nucleares y químicas, el deterioro del medio ambiente, el cambio químico en la atmósfera, que ponen en tela de juicio la idea de *progreso*, surgida de la civilización moderna y su concomitante surgimiento de la ciencia moderna. Jonas reconoce que la dinámica acumulativa conlleva la eventual destrucción de la naturaleza.

Por eso, como propuesta ética, señala Jonas, la idea de que el mundo y la naturaleza son algo valioso y bueno independientemente de toda voluntad divina, y por lo tanto están bajo la responsabilidad del ser humano, al igual que la exigencia inherente de la existencia del ser, así como el reconocimiento de que ésta constituye una finalidad en sí que debe realizarse, constituyen los términos claves de una ética de la responsabilidad.

1. 7. Clasificación de éticas holísticas–individuales

El holismo ecológico

La ética ambiental en su connotación restringida, señala Callicott (1979), se utiliza para considerar moralmente relevantes a otros individuos, distintos a los seres humanos. Por ejemplo la ética centrada en los animales es una ética con menor claridad; en cambio, el holismo ecológico discurre moralmente relevantes dos aspectos; el conjunto de la biósfera y los grandes ecosistemas que la componen. Los animales individuales, incluidos los seres humanos, así como las plantas, rocas, moléculas, etc., que componen estos grandes sistemas no son moralmente relevantes; sólo importan en tanto en cuanto contribuyen al mantenimiento del todo significativo al que pertenecen. La preocupación de extinción de una especie es porque la extinción va en contra de la meta de mantener la biosfera o los ecosistemas. De manera opuesta el individualismo ecológico se centra en los individuos, y el holismo puede considerar a la biosfera y a los ecosistemas como individuos; pero individuos complejos.

Señala Callicott (1979), “somos filogenéticamente parientes y estamos contemporáneamente interrelacionados con otros seres no-humanos con quienes formamos una comunidad biótica.”¹⁰⁰

Otra faceta del holismo ecológico se refiere al mundo no vivo, que incluye por mencionar alguno, el derecho de las rocas. Lo que quiere decir es que los seres no vivos, al igual que muchos seres vivos que carecen de conciencia e incluso de una organización biológica rudimentaria, son moralmente relevantes. Por ejemplo, la alteración de estructuras geológicas puede dañar a la vida.

Individualismo ecológico

La ética centrada en los animales, trata por igual intereses, independientemente de la especie y también permite que los no compartidos dejen lugar a grados de significación moral.

Cabe destacar que el bien de un organismo individual no humano consiste en el pleno desarrollo de sus potencialidades biológicas; es decir, consigue su bien en la medida en que es fuerte y está sano; posee todas las capacidades, convive con su medio y desarrolla las diversas etapas del ciclo de vida normal de su especie.¹⁰¹

Desde el punto de vista de Taylor (1998), el organismo llega a convertirse para uno en un individuo único e irremplazable. Concibiéndolo como un centro de vida, uno es capaz de ver el mundo desde su perspectiva. Por ende, este movimiento del conocimiento objetivo al reconocimiento de la individualidad, es un proceso de significado de una cosa viva individual. “La particularidad del organismo como

¹⁰⁰ Baird Callicott, 1979. En Raúl Villarroel Soto, *op cit.*, p. 198.

¹⁰¹ Paul W. Taylor, “La ética del respeto a la naturaleza”, 1998, p. 270. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), (1998), *op cit.*, pp. 269-287.

centro teleológico de vida que lucha por conservarse y por conseguir su propio bien a su propio y singular modo.”¹⁰²

En términos de practicabilidad Issa (1998), menciona que no es posible asumir que un enfoque individualista sea más apropiado para enfrentar los focos principales (colectivos como son) de la crisis ambiental; porque considerar a las especies pone en tensión cualquier ética centrada en organismos individuales, para no hablar de las que se concentran en seres sensibles o en personas. Cuando la ética está moldeada por este tipo de biología, es adecuado atribuir obligaciones dinámicamente a la forma específica de vida.¹⁰³

1. 8. Clasificación monoculturista–pluriculturista

Monoculturismo

La tendencia hacia el monoculturalismo considera que el diálogo debe llevarse a cabo en occidente, puesto que la cultura occidental es la *mejor de todas*, la que nos ha llevado a la gloria de la modernidad, con la idea de que los no occidentales lleguen al camino de la modernidad y gocen de los beneficios de esta.

Pluriculturismo

En la posición pluricultural todas las culturas pueden intervenir en el diálogo. A propósito de la globalización,¹⁰⁴ Apel (1998) marca que la técnica, la economía, y tendencialmente en la política, se presentan como un hechos históricamente irreversibles, y propone responder a través de una globalización de segundo

¹⁰² *Ibidem*, p. 277.

¹⁰³ Halmes. Rolston III, “Ética ambiental: valores y deberes en el mundo natural. En Los caminos de la ética ambiental”, 1998, p. 305. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa, *op cit.*, pp. 293-317.

¹⁰⁴ Occidente significa mantenerse dentro de la herencia clásica de la filosofía y el racionalismo griego, el derecho romano, el latín y el cristianismo, la separación entre iglesia y estado, el gobierno de la ley y no la ley del gobierno, el pluralismo social y la sociedad civil, la proliferación de lenguas europeas, el individualismo, etc. En Raúl, Alcalá Campos, *En Ética y diversidad cultural* (compilador en: León Olivé). 2ª. Ed. Fondo de Cultura Económico. México, 2004, p. 313.

orden, es decir, una globalización en el ámbito de la cultura, y principalmente en lo moral.¹⁰⁵

En cambio, Callicott con otro horizonte, mira a otras culturas en sus formas tradicionales de representar la naturaleza y su relación con ella. Con base en sus investigaciones de fines de los años setenta, expone las actitudes y los valores de los indios norteamericanos *ojibwa* hacia la naturaleza y también con atención al pueblo de oriente en su obra "*Nature in Asian traditions of thought*", Callicott y Roger Ames enfocan su interés en diversas filosofías orientales y en la cosmovisión que emerge de la ciencia contemporánea, especialmente de la física cuántica y la ecología, incluyendo la visión comunitaria de Aldo Leopold.¹⁰⁶

Con base en su investigación, Callicott sugiere tres guías de practicabilidad ética: 1) una crítica filosófica de la modernidad, su cosmovisión y sus formas de relación con el mundo natural; 2) un interés por la ecología y las ciencias contemporáneas, gestando a partir del descubrimiento filosófico de la Ética de la Tierra de Leopold, que sugería nuevas formas posmodernas de representar la naturaleza y las relaciones con ella; y 3) una mirada hacia otras culturas en la búsqueda de modos no occidentales, preindustriales, de concebir y habitar la naturaleza.¹⁰⁷

La línea constructiva por parte del multiculturalismo abre espacios a la consideración filosófica de diversas culturas, sin embargo subyace un conflicto con su referencia a la nueva ciencia; provocando con ello una tensión dialéctica entre multiculturalidad y universalidad.¹⁰⁸

¹⁰⁵ *El problema de la justicia en una sociedad multicultural*. En la constitución de la globalización de segundo orden juega un papel importante el problema de la moral de lograr la justicia en una sociedad multicultural. La idea que defiende Apel es que es posible dar principios fundamentados trascendentalmente de los mismos derechos y de la misma corresponsabilidad de los interlocutores, y que éstos, junto con el principio de la justicia de la capacidad de consenso, se refieren a un discurso práctico entre los representantes de las distintas culturas. En Karl-Otto Apel, *Intersticios*. México, 1998, año IV, núm.8.

¹⁰⁶ Ricardo Rozzi, "La filosofía Ambiental de Callicott: entre un multiculturalismo y una ética ecocéntrica universal. En *Los caminos de la ética ambiental*, 1998, p. 80. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa, *op cit.*, pp. 79-84.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 80- 81

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 81

Sin embargo, se reconoce que “el camino cultural, *etnometafísico* representa una fuente fértil y relevante para una ética ambiental contemporánea”¹⁰⁹; ya que posibilita nuevas relaciones con la naturaleza; e importa porque propicia el diálogo con otras culturas a través del respeto mutuo. De la misma manera permite formas tradicionales en que los humanos representan la naturaleza y su relación con ella. Un aspecto importante de resaltar es que Jonas reconoce el deterioro en la naturaleza, sin embargo no se reconoce el exterminio de las culturas que albergan sabiduría.

De manera sucinta se puede decir que las reflexiones éticas ambientales se originan de un conflicto entre el actuar la técnica y la vulnerabilidad de la vida; sea humana o no humana. Esta denuncia, en la práctica emerge del reconocimiento de los efectos del actuar técnico que se encubría y encubre con el manto de la neutralidad, así como de la crítica del proceder civilizatorio, enmarcado por el modelo económico y su sustento ideológico, por lo tanto político.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 84

2. La dignidad de la *Naturaleza*, un punto de partida de la ética ambiental y la ética de la responsabilidad

La ontología de la naturaleza, señala Rodríguez (1997)¹¹⁰, es el estudio del ser en cuanto a su naturaleza y tiene como horizonte establecer los principios éticos que expliquen el funcionamiento e interconexión de la organización, totalidad y existencia de las características básicas del modo del ser de la *Naturaleza*. Por ello, el mismo autor señala que la condición ontológica de la naturaleza se caracteriza por dimensiones no tangibles propias de ella y fundamentada en la teoría de la responsabilidad.

Las siguientes ideas permiten comprender esta ontología. La primera se relaciona con la sustancialidad natural, que se refiere a la entidad real, que posee un ser propio, donde se suscitan las modificaciones accidentales; la segunda, atañe a la integralidad de la naturaleza que supone a la sustancia como categoría central, puesto que refleja modos de ser reales.

En términos de definición de la naturaleza, señala Rodríguez (1997), las entidades naturales son sistemas en equilibrio, cuya estabilidad responde a equilibrios de energía que puede modificarse por medio de interacciones; no obstante por nivel de composición se mantienen estables y en equilibrio de energía. Por ejemplo los sistemas vivos producen complejos procesos centrados en torno a una estructura básica estable dentro un determinado margen de condiciones particulares.

Por este dinamismo en la naturaleza se le describe como un cruzamiento de su dinámica y organización, su actividad se despliega de acuerdo con las circunstancias, espacio temporales, y las estructuras son fruto del despliegue de energía que refleja fielmente los sucesos e incertidumbres del hombre frente al mundo que le rodea.

¹¹⁰ Leonardo Rodríguez Duplá, 1997, "Una ética para la civilización tecnológica: La propuesta de H. Jonas", en: *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, José María García Gómez – Heras. Coordinador, Tecnos, Madrid.

La configuración de la ética ambiental incluye en si un sistema conceptual: *Naturaleza, medio, medio natural, entorno ambiental, Todo, biósfera y ambiente* como sinónimos en las reflexiones éticas; ejemplo de ello, para Kwiatkowska e Issa (1998), el ambiente es considerado como el espacio físico que integra la conciencia del significado del ser humano con las condiciones climáticas, geológicas, geográficas y físicas. Esto habla de la complejidad de interrelaciones en ella.

Por lo que también se entiende que el ambiente es un constructo cultural que es determinado por imperativos independientes de las actividades humanas; sean intencionales o no. Así, las condiciones aludidas como manifestaciones del ambiente se pueden explicar desde un enfoque de la ecología en un *corpus* de las relaciones del organismo con su ambiente; los principios de relación y organización en la complejidad natural, los cuales son el sustento para que el ser humano asuma su responsabilidad.

El conjunto de matices de las propuestas éticas comprende diversas posiciones de consideración hacia los entes vivos no humanos y hacia las entidades colectivas, tales como especies y ecosistemas, referidas al *episteme* de las ciencias biológicas, las cuales han contribuido al entendimiento del *Todo* y su complejidad. La reflexión ética, de hecho, ha aportado los fundamentos de conservación y protección de la Naturaleza.

Las bases del deber hacia la naturaleza y la concerniente incursión de la ética ambiental responsable, conlleva a discurrir, la vulnerabilidad de la naturaleza y la simbiosis entre el hombre y la naturaleza. Al respecto, el enfoque metafísico de la ecología profunda propuesto por Naess (1972), en su la obra *The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary*", indica algunas consideraciones para reflexionar; por ejemplo, cuestiona la forma de vivir y pensar de los humanos para transformar la sociedad. De hecho, su preocupación se

centra en transformar la idea individual de lo que constituye *Su verdadero yo* al lugar que le corresponde en la totalidad del cosmos, expone:

Inquirimos qué sociedad, qué educación, qué forma de religión resulta benéfica para toda la vida en el plantea, considerado globalmente, y luego preguntamos qué se requiere para lograr los cambios necesarios. No nos limitamos a un enfoque científico; tenemos la obligación de verbalizar una visión total.¹¹¹

Con ello, Naess sostiene que el cuestionamiento de vivir y pensar incluye los nexos simbióticos entre los humanos y la *Naturaleza*, que son a su vez la base de su reflexión ética de la pertenencia del hombre en el *Todo* y la práctica para trascender en la propia esencia humana, llamada por él: *Su verdadero yo*. La primera tesis que sustenta esta idea se ubica en el holismo de carácter místico; según el cual los individuos sólo existen en virtud en sus relaciones con los demás seres vivos. Así la vida se concibe como una red en la cual los seres individuales constituyen nodos o centros de interacción especiales. Por lo que ningún ser vivo existe al margen del continuo biológico que, es en realidad un sistema de relaciones completamente integrado, una totalidad indiferenciada que se encuentra en constante flujo, es decir en una red de interacción en una totalidad dinámica.¹¹²

La idea de totalidad para Jonas se expresa como el conjunto de lazos del ser humano con la naturaleza, el cual está permeado de manera implícita en “la responsabilidad incondicional por la naturaleza.”¹¹³

La segunda tesis de Naess señala la relación simbiótica en el momento que dice que no hay verdadero sustento para distinguir entre *yo* y *no yo* con la totalidad del universo puesto que ha alcanzado un grado de madurez psicológica que se debe

¹¹¹ Arne Naess entrevistado por Stephan Bodian. “*Simple in Means, Rich in Ends*”, en Michael E. Zimmerman (comp.), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1993: 183 en Issa, *op. cit.*, p. 14.

¹¹² Issa, *op. cit.*, p. 15.

¹¹³ Hans Jonas, *op. cit.*, 168.

traducir por necesidad en una transformación del trato que le dispensa a la naturaleza. Al respecto Naess con su propuesta de *Autorealización* llama a que el hombre expanda la conciencia de sí mismo hasta alcanzar un sentimiento de identidad con el *Todo* o la naturaleza. Esta plena *Autorealización* trasciende hacia un estadio religioso.¹¹⁴

Por el lado de Jonas, y por analogía, la expansión de la conciencia se refiere al sentimiento de la responsabilidad, cuyo fundamento psicológico es capaz de mover la voluntad. “Esto significa que la ética tiene un lado objetivo y un lado subjetivo: el primero tiene que ver con la razón, el segundo, con el sentimiento.”¹¹⁵

El lado subjetivo conecta el exterior con el interior, y

demanda su autorización de más allá de sí; y por ello no sólo como defensa frente a las impugnaciones llegadas de fuera [...] sino por una necesidad interna de aquel sentimiento de ser a sus propios ojos algo más que un mero impulso.¹¹⁶

Con base en la idea de Jonas, del sustento psicológico se define como la capacidad de mover la voluntad, y en Naess, en la ecología profunda, se plantea la conexión con las creencias fundamentales propias y no sólo con la ética; aunque la ética dice Naess, se alcanza del modo en cómo se experimenta el mundo, cuando se articula con la experiencia; así el resultado puede ser una filosofía o una religión. Es el sentimiento de identificación del individuo con el universo natural, y la conservación se ve como parte del interés propio y la acción se hace por amor y por gusto, no por un deber que se considera impuesto. Esta idea está internalizada en las comunidades indígenas, en la que la unicidad se traduce en la simbiosis del espíritu y cuerpo con la *Madre Tierra*.

¹¹⁴ Arne Naess entrevistado por Stephan Bodian. “Simple in Means, Rich in Ends”, en Michael E. Zimmerman (comp.), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1993, p. 183 en Issa, *op. cit.*, p. 15.

¹¹⁵ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 153.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 154-155.

Esta correspondencia entre los dos autores, respecto del fundamento racional de la obligación, señala la exigencia de un deber vinculante; y un fundamento psicológico de su capacidad de mover la voluntad, para Jonas y Naess, en la tesis de *Autorealización*, a través de la experimentación en el cambio del *ego restringido* en el *ego ecológico*; y en la importancia filosófica que incluye la nueva percepción del mundo como resultado del proceso espiritual de crecimiento ecológico, que: “Suministra la base para la ‘acción correcta’.”¹¹⁷

Desde la fundamentación racional de la obligación, el deber vinculante, Naess plantea ocho principios que orientan una ética práctica de acciones basadas en el sentimiento de identificación del ser humano con la naturaleza; y los presupuestos de la relación de éste con el medio ambiente.¹¹⁸

- El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana tienen valor en sí mismo. Esto implica un interés y un respeto a los individuos, especies, poblaciones, hábitat, culturas; en el cual se reconocen de relaciones en todos los órdenes
- La riqueza y la diversidad de las formas de vida, así como de su evolución contribuyen a la realización de los fines en sí mismos, y está implícita la complejidad de relaciones entre lo humano y no humano.
- Los humanos no tienen ningún derecho a reducir tal riqueza y diversidad, excepto para satisfacer necesidades vitales. Las cuales se dejan ver el impacto que se tiene, es decir la huella ecológica.
- El florecimiento de la vida y las culturas humanas es compatible con una población humana sustancialmente menor. Este punto causa controversia de disminución de la población por la presión que se ejerce en los recursos naturales.

¹¹⁷ Arne Naess, entrevistado por Stephan Bodian. “*Simple in Means, Rich in Ends*”, en Michael E. Zimmerman (comp.), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1993: 183 en Issa, *op. cit.*, p. 16.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

- La actual interferencia humana con el mundo no humano es excesiva, y la situación empeora rápidamente, por causa de destrucción y deterioro de los ecosistemas en los países ricos. Aunque en la denuncia no se señala el causal instrumental e intelectual como lo señala Jonas al apuntar la tecnología como causante.
- Modificación de políticas que trasciendan en las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas.
- El cambio ideológico consistirá principalmente en apreciar la calidad de vida (Vivir en situaciones de valor inherente) más que en adherirse al consumo de un nivel de vida cada vez más alto.
- Quienes suscriben estos puntos tienen la obligación directa o indirecta de tratar que se produzcan cambios necesarios.

En estos principios, los dos primeros confluyen con el planteamiento jonasiano en mostrar la simbiosis y reconocimiento hacia lo no humano. La trascendencia de la practicidad está correspondida por el principio de Naess de la “Modificación de políticas que trasciendan en las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas”, en tanto en Jonas la trascendencia de practicidad corresponde a su desplegado de responsabilidad.

Jonas marca de manera categórica la fuente de la crisis ambiental en el desarrollo la *civilización técnica*, en el actuar instrumental e intelectual, en tanto que Naess arguye el origen en el egoísmo manifiesto en el antropocentrismo exacerbado, en especial de los países ricos. Al respecto conviene señalar que no es posible generalizar las formas de actuar de los países ricos, más bien el modelo económico que beneficia la actuación libre las empresas multinacionales, especialmente en los países dependientes o periféricos de la economía globalizadora, que hoy controlan Estados nacionales; y cuando éstos no se alienan éstas utilizan mecanismos para acorralarlas.

3. Reflexiones éticas en la construcción de la ética ambiental desde el imperativo jonasiano

El imperativo jonasiano es el portador del cuestionamiento de los efectos alcanzados por la tecnología moderna en su autopropagación acumulativa sin precedente. La técnica cobra trascendencia ética por su inclusión en la vida de los fines objetivos del hombre. Con ello, Jonas devela que los actos de este incursionar técnico rebasan las condiciones de cada uno de los mismos. En esta situación, el autor identifica la vulnerabilidad de la vida y a la par la irreversibilidad y carácter acumulativo de los efectos por la intervención técnica. A la par permite enfrentar las implicaciones y las posibles sujeciones éticas de la *praxis* técnica. Por esta razón, queda preguntarse por los elementos de su construcción y por los constituyentes significativos de su propuesta. Al mismo tiempo se precisa establecer un diálogo con las otras éticas ambientales, para lo cual se destacan las vías que conllevan a la ética ambiental responsable.

Para empezar, el *imperativo jonasiano* se compone de las siguientes premisas: a) la condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, b) la determinación clara del bien humano y c) el alcance de la acción humana limitado. Mismas que se posicionan por su extensión a lo otro y al futuro, y basadas en el análisis de la magnitud de los efectos que definen el *ultimatum*, y por lo tanto, la obligatoriedad de reflexión del poder alcanzado, consiguiente también de la exigencia de una propuesta ético *ad hoc* a la extensión del poder de la civilización técnica y a la extensión del deber por la naturaleza. En este nuevo escenario, el hacer técnico se convierte en “un ámbito de relevancia ética.”¹¹⁹

Jonas identifica que las éticas tradicionales son antropocéntricas; porque la reflexión se acotaba al trato directo del hombre con el hombre. La entidad del *hombre* y su condición fundamental eran vistas como constantes en su esencia y no como objeto de la *techne* transformadora. A su vez, el bien y el mal se

¹¹⁹ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 29.

exteriorizaban en las cercanías del acto y, el largo curso de las consecuencias quedaba a merced de la causalidad. El hombre bueno se presentaba con hechos de virtud y sabiduría y, las máximas se reducían al presente común: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”; “No hagas a los demás lo que no desees que te hagan”; “Educa a tu hijo en el camino a la verdad”; “Busca la excelencia mediante el desarrollo y la realización de las mejores posibilidades de tu ser como hombre”; “Antepón el bien común a tu bien particular”; “No trates nunca a los hombres solamente como medios, sino siempre como fines en sí mismo”. Asimismo, el saber humano y querer eran básicos para garantizar la moralidad ética. Lo bueno y lo malo de la acción se decidía en el contexto inmediato y a nadie se le hacía responsable de los efectos posteriores no previstos de sus actos bien-intencionados, bien-meditados y bien ejercitados.¹²⁰

Al respecto, el autor abunda en los elementos denotativos que dejan al descubierto los efectos de la técnica moderna, y ponen en juego las condiciones globales presentes y futuras de la vida. Por esta razón señala la necesidad de reflexionar sobre en un *novum*, la responsabilidad por la naturaleza y la relación simbiótica del ser humano con ella. “En la medida en que es el destino del hombre, en su dependencia del estado de la naturaleza, el referente último que hace del interés en la conservación de ésta un interés moral.”¹²¹

Este planteamiento poco se reflejaría en las diversas expresiones éticas ambientales; sin embargo en otras tradiciones, diferentes a la de la modernidad, se rigen por subjetividades particulares, conectadas por siempre con la naturaleza.

EL sistema problemático que sustenta el imperativo jonasiano incluye las preguntas siguientes: ¿Qué clase de obligación actúa sobre la naturaleza? ¿Se trata de algo más que de un interés utilitario? ¿Se trata de la prudencia que prohíbe matar la gallina de los huevos de oro o cortar la rama sobre la que uno

¹²⁰ *Ibidem*, p. 31.

¹²¹ *Ibidem*, p. 33.

está sentado? ¿Quién es ese uno que está en ella sentado y que quizás caiga al vacío? ¿Cuál es el interés en que permanezca en su lugar o se caiga?¹²² Las cuales conducen a reivindicar la relación estrecha del ser humano con la naturaleza; pero también para reconocer su vulnerabilidad y el consiguiente asumir responsable.

Con el reconocimiento de las estrechas relaciones del ser humano con la naturaleza, se rescata la sacralidad de la naturaleza; puesto que se le considera como una madre proveedora. Con respecto a la vulnerabilidad, que se relaciona con la posición indefensa de la naturaleza, tiene que ver con su fragilidad y la correspondiente necesidad de cuidado; la responsabilidad y su trascendencia por el papel que ocupa el ser humano para con el cuidado de la vida.

Con respecto a la simbiosis, el enfoque ecocéntrico de la ética ambiental pondera la conexión entre el ser humano y la naturaleza en un proceso de evolución y adaptación mutua; pues en sus orígenes comunes están implícitas la afinidad filogenética y la experiencia compartida entre las especies. Los extensionistas de la primera y segunda fase se justifican moralmente con sentimientos de afinidad y legado común; los cuales se fundamentan en la teoría de la evolución; aunque con excepción del biocentrismo de Rolston III.¹²³

En este mismo enfoque, pero ahora referido a la ecología profunda con la *Autorrealización*, se concibe como el *vive y deja vivir*, o como *simbiosis universal, maximiza la diversidad*, universal y de largo alcance; por consiguiente, desde esta perspectiva, mientras más altos sean los niveles de autorrealización alcanzados por cualquier persona, más dependencia tendría que suscitarse con la *Autorrealización* de los demás. Así, una mayor identificación con uno mismo

¹²² *Ibidem*, p. 33.

¹²³ Baird Callicott, 1998, *op. cit.*, p. 136.

entraña una mayor identificación con los demás. Con ello el *altruismo* sería una consecuencia natural de esta identificación.¹²⁴

Esta idea conduce a identificar las relaciones entre el ser humano y la naturaleza como una relación fraterna, en el reconocimiento de lo otro y el otro. En la *Autorrealización* el yo se extiende y se profundiza como proceso natural de realización de sus potencialidades en los demás. Con base en esta idea se puede derivar la siguiente norma de *Autorrealización* para todos los seres; de la norma *máxima diversidad* y la hipótesis de que la máxima diversidad implica el máximo de simbiosis y por consiguiente un mínimo de coerción a la vida de otros¹²⁵

Desde esta perspectiva, la civilización tecnológica no sólo podría vivir en coexistencia pacífica, sino en benevolente simbiosis con la naturaleza; cuya pretensión se centraría en conservar la diversidad, la estabilidad e integridad de la comunidad biótica.

Con respecto al cuestionamiento de los efectos de la técnica y la necesidad de crear una ética para enfrentar los nuevos retos que surge de este actuar, Passmore, por su parte, pone en tela de juicio la supuesta necesidad de una *nueva ética* para el medio ambiente en su libro *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza. Ecología y tradiciones en Occidente*, en el cual debate la supuesta necesidad de una *nueva ética* para el medio ambiente. En tal sentido sólo se incorporaría en la discusión de la coexistencia de dos tendencias éticas básicas de la responsabilidad humana hacia el mundo natural. Una con la percepción de que el hombre vive inmerso en la naturaleza con el propósito de cultivarla y cuidarla. Este mandato se haya en la teleología aristotélica; en el tema bíblico de hombre como *guardián* del jardín; en la visión medieval de la naturaleza, en la sensibilidad estética del Romanticismo; y también en la moderna convicción de que el ser humano es un elemento intrínseco del mundo natural. En tal sentido

¹²⁴ Arne Naess, "El movimiento de la ecología profunda: Algunos aspectos filosóficos", 1998, p. 38. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa, *op cit.*, pp. 19-40.

¹²⁵ *Loc. cit.*

sólo bastaría recuperar las tradiciones que incluirían al ser humano como elemento intrínseco del mundo natural.¹²⁶

Es por esto que, desde la perspectiva de Passmore, las ideas de responsabilidad, consideración y preocupación por los seres no-humanos, forman parte del tejido ético tradicional; pero la falta de un conocimiento histórico claro y profundo causa muchas confusiones y búsqueda innecesaria de valores ya presentes en la herencia histórica ético social.

¹²⁶ Teresa Kwiatkowska, *op cit.*, pp. 164,165.

4. La responsabilidad por la naturaleza desde Jonas

El tipo de desarrollo económico-tecnológico experimentado en el siglo XX determinó los niveles de deterioro y contaminación en la *Naturaleza* nunca antes imaginados y, por ende el peligro amenazador a todas las manifestaciones de la vida y de la calidad de ésta. De este examen, surgen las preocupaciones y reflexiones éticas que permiten sustentar una ética ambiental responsable.

En el análisis subyace la forma en que se tratan la vulnerabilidad y la simbiosis; ésta última manifiesta por la complejidad de relaciones en la naturaleza y la manifestación de sistemas complejos de relaciones que permiten continuar con condiciones de vida digna.

La necesidad de abundar en estos dos elementos, la vulnerabilidad y la simbiosis en la naturaleza, es porque permite fundamentar la trascendencia de la responsabilidad por la vida, a partir del reconocimiento de acciones, sobre todo técnicas, que irrumpen en la compleja red de relaciones y vulneran la vida. En efecto, para Jonas “la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados.”¹²⁷

Respecto a los daños causados por el actuar del hombre y su implícito desdeño hacia lo no humano se registran con primicia en los trabajos de Carson (1962) que dan luces de los niveles de transgresión del actuar del hombre para con su entorno natural. Los resultados de las investigaciones del deterioro ambiental permitieron cuestionar el desarrollo de la humanidad, en términos científicos y morales.

Así Jonas señala que:

¹²⁷ Hans Jonas, *op cit.*, p. 32.

la vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de *facto* y que se ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biósfera del planeta.¹²⁸

Este descubrimiento y reconocimiento de la vulnerabilidad de la naturaleza por el sometimiento a la técnica dió origen a la investigación medioambiental. Con ello, la vulnerabilidad pone de manifiesto que la acción humana ha cambiado de *facto*, y a la par ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, la técnica; por la que se tendría que reflexionar y frenar sus acciones destructivas. Al respecto Jonas reconoce que las condiciones actuales de deterioro es *novum* sobre el cual la ética tendría que reflexionar; pues la calidad de vida depende del estado de la naturaleza. Es por esto que la vulnerabilidad de la naturaleza permite comprenderse a partir de la irreversibilidad de las transformaciones en ella; pues la *praxis* técnica acumulativa o autopropagación acumulativa quebranta los ciclos naturales sin precedente.¹²⁹

La simbiosis es tratada, de manera implícita, en el discurso jonasiano cuando la deja entrever en la relación estrecha del hombre con la naturaleza, por ejemplo cuando menciona que dada la constatación de los daños causados a las condiciones globales de vida, la plenitud del mundo de la vida se ve amenazada. Con ello enfatiza la exigencia vinculante de la naturaleza con el hombre:

el interés del hombre coincide con el resto de lo vivo en cuanto es su morada terrena en el más sublime de los sentidos, podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del deber para con el hombre, sin por ello caer en el reduccionismo antropocentrista.¹³⁰

De ahí “el deber para con la naturaleza como la condición de su propia permanencia y como un elemento de su perfección existencial.”¹³¹

¹²⁸ *Ibidem*, p. 33.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 33-34.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 227.

¹³¹ *Loc. cit.*

El argumento se centra en que el hombre es un producto surgido de la naturaleza, a la cual debe fidelidad por el conjunto de sus creaciones en las que está emparentado; por esta razón debe preservar su integridad, considerando que:

la agresión a cualquier forma de vida está dada *eo ipso* indisociablemente con la pertenencia al orden de la vida, ya que toda especie vive a costa de otras o condiciona su entorno, y por tanto la mera conservación de cada una de ellas, promovida por la naturaleza, representa una continua agresión al resto del tejido vital.¹³²

La naturaleza es vista como un todo complejo; es decir una red de relaciones de los entes vivos y no vivos, en términos de la biología se piensa como elementos bióticos y abióticos. Cualquier forma de vida está implícita la complejidad y la fragilidad de relaciones vivas y la pertenencia del ser humano a este orden de la vida, aunque reconoce la idea del derecho superior de las especies cuando señala que “si se discute la idea de un derecho superior, la propia naturaleza hace que se imponga el egoísmo de la especie [humana].”¹³³

Esta idea es muy cuestionada por la ética profunda; ya que en sus principios se demanda la reducción de la especie humana; empero en lo sucesivo se aprecia la réplica del derecho superior de los seres humanos en los planteamientos éticos ambientales; por ejemplo Jonas reconoce que en el dinamismo evolutivo el ser humano se impuso. El egoísmo de la especie humana y su inmersión en el conjunto simbiótico con la naturaleza se basó en una agresión de peso unilateral fundamentalmente por su *praxis* técnica.

En este actuar, cargado por una *praxis* técnica sobre el conjunto de relaciones simbióticas, se precisa que la naturaleza tenga un derecho moral propio, un reconocimiento de sus propios fines, y desde esta premisa, se exponen los ejercicios reflexivos de quienes han perfilado la extensión del deber por ella en su

¹³² *Ibidem*, pp. 228-229.

¹³³ *Ibidem*, p. 228.

totalidad o en sus componentes. El punto de confluencia del conjunto de planteamientos éticos es la anuencia de otorgar derechos a la naturaleza.

El respeto a la naturaleza es el aspecto básico planteado en el sistema ético jonasiano; ya que pone en el centro de su tesis el derecho de la naturaleza por su valor intrínseco y por la dependencia de la esencia humana a ella. Apunta Jonas que es la falta de consideración a la naturaleza la que ha propiciado el peligro latente de deterioro y la consiguiente desaparición de la vida; ya sea como especie individual o como ecosistema, lo cual permite develar su vulnerabilidad y los impactos en las redes de dependencia entre el hombre y el medio ambiente; entre los hombres; y entre los componentes al interior de la *Naturaleza*, es decir, entre sus complejas relaciones simbióticas.

Por lo que la actitud del hombre ante, delante de, respecto de y en presencia de la naturaleza, determina niveles de deterioro en ésta nunca antes pensados. De hecho, *Carson (1962)*, en su obra *Silent Spring*, previene del peligro imperceptible de las emisiones de contaminantes¹³⁴ en la salud y con ello, denuncia la osadía del ser humano de manipular impunemente la vida y la naturaleza. Ésta delación en la obra de la autora es considerada como el parteaguas de diversas reflexiones éticas, que surgen del reconocimiento de la problemática ambiental, en el cual subyacen los deberes al medio ambiente, biósfera, entorno o naturaleza; tal es el caso de la ética práctica de Jonas.

La tesis de Jonas sobre el principio de responsabilidad se ocupa en cuestionar el papel que ha jugado la *praxis* técnica y el correspondiente encubrimiento de su

¹³⁴Tras la Segunda Guerra Mundial, incrementó notablemente la producción gracias a los fertilizantes y pesticidas químicos como el DDT. Se pudo así satisfacer las necesidades de alimentos de una población mundial que experimentaba un rápido crecimiento, pero sus efectos perniciosos generó la pérdida de biodiversidad, cáncer, malformaciones congénitas, los cuales fueron denunciados ya a finales de los 50 por Rachel Carson, pese a que Carson fue inicialmente criticada como “contraria al progreso”, el DDT y otros *Contaminantes Orgánicos Persistentes* (COP).

actuar por el manto de la neutralidad y la falta de reconocimiento de las relaciones complejas en la naturaleza y su resultante vulnerabilidad por su acción¹³⁵

Las dimensiones del deterioro del medio ambiente, señala el autor, son el resultado de las acciones humanas que denotan el poder desmesurado que ha alcanzado el *homo faber*, a través de la técnica, con la complicidad no explícita de los valores que las justifican. Por eso, le preocupa que los efectos de tal acción ya no sean predecibles y aún más pongan en riesgo las condiciones de vida y la esencia humana, por ello plantea que:

reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza, representa la disminución, más aún, la deshumanización del propio hombre, la atrofia de su esencia [...] y contradice así a su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la esencia humana.¹³⁶

En cuanto al proceder de la técnica, es de esperarse que el conjunto de interpretaciones de la ciencia se vea limitado por la capacidad explicativa de la complejidad de las relaciones en la naturaleza, y a la par se torne como un instrumento cómplice de desmesurado poderío científico y tecnológico y la subsecuente transgresión a las leyes de la naturaleza.

El caso del accidente de Chernóbil emergió la conciencia de la complejidad de interconexión en el planeta; lo cual significó el reconocimiento de los efectos de cualquier evento local en la escala global, de ahí la explicación del deterioro y contaminación mundial. Entonces, se obliga a cuestionar sobre el conjunto de valores que determinan este estado de deterioro y contaminación, conocida como crisis ambiental, por tentar la fragilidad y la consiguiente vulnerabilidad de la *Naturaleza*, y el implícito devenir de la esencia del ser humano por los lazos complejos que marca la simbiosis con ella. Por eso se considera que el planteamiento de Jonas advierte en el horizonte la hecatombe, de seguir con este sistema ético.

¹³⁵ Hans Jonas, *op cit.*, p. 29.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 227- 228.

De esta preocupación por la eminente amenaza de destrucción, el *Principio de responsabilidad* que a la letra dice: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”, se desprenden tesis que sirven de guía para el análisis, la primera, “Obra de tal modo que los efectos de tu acción” recupera la idea de pensar o reflexionar antes de hacer, para Jonas, se centra en pensar las acciones y los posibles efectos de la técnica, como conjunto, sobre la naturaleza, es decir las acciones tecnológicas de cantidad y novedad que la hacen vulnerable, por transgredir las relaciones complejas de dependencia en el *Todo*. A saber por la estrecha relación manifiesta en la simbiosis de los seres humanos con la naturaleza; la segunda, que se refiere en el principio a que *sean compatibles con la permanencia de una vida*; significa, de manera específica, que el tipo de acciones que demandan *responsabilidad* de quienes, con su poder de influencia denigran las condiciones de vida, llámense técnicas, políticas o acciones de destrucción de quienes promueven su tipo, asimismo se refiere al freno y al cambio del actuar de la civilización tecnológica, con base en la precaución, a fin de trascender en la recuperación y mejora de los sistemas naturales y humanos en el presente y para las futuras generaciones; y la tercera, “una vida humana auténtica en la Tierra, apela a la responsabilidad que se le imputa al ser humano, no sólo por su potencial destructivo de su saber instrumental, sino porque la esencia de su naturaleza es hacer que la vida continúe.

Lo que justifica que la responsabilidad se asuma el principio, incondicional y último comportamiento altruista procurado por la naturaleza. La responsabilidad se refiere a la relación con la prole necesitada de protección, por eso, “el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres [...] y este deber contiene el deber por el futuro de la naturaleza.”¹³⁷

Por lo anterior, la naturaleza mantiene su propia dignidad que nace de la esencia misma de la supervivencia de las especies como elementos de un sistema

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 227.

estrechamente integrado. De esta manera, la responsabilidad indica obligación de dar respuesta a la problemática ambiental actual. Así el planteamiento de la ética jonasiana está destinado a dejar al descubierto las alteraciones irreversibles por los impactos acumulativos y sinérgicos de la técnica moderna, que son dictados por los intereses de una minoría que influye en las decisiones político-económicas.

El reconocimiento de la experiencia de la vulnerabilidad de la naturaleza permite a Jonas subrayar la interpretación de ésta para la existencia humana. A la par que el asumir la responsabilidad para que esto sea posible es necesario mostrar el origen de hace inminente la amenaza de *no-ser*. Con base en esta interpretación, el filósofo propone una ética de la responsabilidad apoyada sobre una ontología del viviente para hacer frente al profundo desafío que representa la tecnología contemporánea.

Jonas predica el sentimiento de responsabilidad para explicar el reclamo del *ser*, en donde este *ser* aporta la base objetiva para el sentimiento subjetivo de responsabilidad. Entonces, esta responsabilidad por los seres vivos es buena porque estos seres encierran un valor cuya valencia es objetiva, independientemente de la voluntad del ser humano. Este *statu* del ser humano se sitúa porque posee una naturaleza moral cuya esencia es la receptividad, la capacidad de reconocer valores en sí, que se hallan personificados en seres efímeros y vulnerables, el valor de la vida y de la existencia humana en particular se transforma en una norma que brota de la misma libertad.

La fuente de argumentación jonasiana del *Principio de responsabilidad* parte de: la superioridad axiológica del *ser* sobre el *no-ser*; la presencia de fines en la naturaleza es interpretada como un valor y un bien en sí; Este *ser* no está asegurado, por lo que se trata de una ontología del ser como ser vulnerable, con posibilidad de existir y demanda nuestra responsabilidad para que nos hagamos cargo de él. De manera que siendo un valor o un bien contiene la exigencia de un

deber ser; *el ser debe ser*. De ese valor y bien nace el deber como mandato moral de tener que hacerse cargo de él.

Ahora Jonas se cuestiona si es posible una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado; pues ésta fue totalmente destruida por la ilustración científica. Ante las consecuencias, señala, el miedo puede ser el mejor sustituto de la auténtica virtud y sabiduría. Sólo el miedo a profanar algo sagrado es independiente de los cálculos del temor a las consecuencias.

El siguiente mandamiento es que vivan bien. El nudo *factum* óntico de que haya humanidad en general se convierte en mandamiento ontológico, la 'cosa en el mundo' es fundamental, es la causa primera de todas las cosas que alguna vez pueden convertirse en objeto de responsabilidad humana común.¹³⁸

Al fundamentar el deber ser, recurre al concepto de bien y con ello marca la diferencia entre el *statu* objetivo y el *statu* subjetivo de valor, entre el valor en sí y valoración por alguien. Señala que sólo a partir de ahí "cabría mostrar que la naturaleza, al endosar valores, tiene también la autoridad para sancionarlos y le es lícito exigirnos a nosotros y exigir a toda voluntad [...] su reconocimiento."¹³⁹

Con relación al bien y al deber, Jonas señala que al asumir la existencia de la humanidad como el "primer mandamiento" evoca la 'dignidad del hombre' *per se*, en sentido potencial, la preservación de esa posibilidad, como responsabilidad cósmica, es lo que significa deber de existencia.¹⁴⁰

En cuanto a la obligatoriedad del sí ontológico para el ser humano señala que existe un punto crítico en la teoría moral ya que "ese *sí* que repercute ciegamente a sí mismo adquiere fuerza obligatoria en la libertad del hombre."¹⁴¹ Esto explica que el deber es distinto al querer y, esto puede entenderse una vez admitido que

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 174-175

¹³⁹ *Ibidem*, p. 140

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 174.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 148-149

la finalidad en sí es el bien primario y que en cuanto tal exige la autoconservación.¹⁴²

Asimismo, expresa que el *bien* o el *deber* en el ser constituye es el puente entre el deber y ser; ya que lo bueno o valioso cuando es por sí mismo, contiene la demanda de su realidad, es decir que “un *mandamiento* puede permitir también de la inmanente exigencia de su realización de un bien¹⁴³ *en – sí*. Y el *ser – en – sí* del bien o el valor significa que pertenecen a la realidad del ser.”¹⁴⁴

Entonces, “en la medida en que la naturaleza sustenta fines o tiene metas [...] su consecución se convierte en un bien, y su frustración, en un mal” (Jonas, 1995: 146). En este sentido, “lo que primero rige para los fines concretos es la facticidad y la validez de ‘bueno’ o ‘malo’”.¹⁴⁵ Es esta capacidad de tener fines, la que autoafirma el ser, en donde se ve *un bien – en – sí*. De ahí que, “en todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada.”¹⁴⁶

Después de esta autoafirmación, el siguiente valor, comenta, sería la maximización de la finalidad, para ejemplificar, marca que:

la vida orgánica ha manifestado la naturaleza su interés y lo ha satisfecho progresivamente [...] en la enorme variedad de sus formas, cada una de las cuales es un modo de ser [...] Cada ser que siente y anhela no es sólo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin [...] mediante la oposición de la vida a la muerte, la autoafirmación del ser se vuelve enfática [...] se convierte en aspiraciones individuales de otros seres.¹⁴⁷

¹⁴² *Ibidem*, p. 150.

¹⁴³ Un mandamiento puede partir no sólo de una voluntad que mande –un Dios personal, por ejemplo-, sino que puede partir también de la inminente exigencia de su realización de un bien-en-sí. Y el ser-en-sí del bien o el valor significa que pertenecen a la realidad del ser; con ello la axiología se convierte en una parte de la ontología. *Ibidem*, p. 145.

¹⁴⁴ *Loc. cit.*

¹⁴⁵ *Ibidem*, p.147.

¹⁴⁶ *Loc. cit.*

¹⁴⁷ *Ibidem*, p.149.

La riqueza de posibilidades marca las posibilidades de la afirmación de la vida en el futuro. Por eso Jonas señala que “la ética que nosotros buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no es.”¹⁴⁸

Por eso insiste en que su principio de responsabilidad es independiente de cualquier idea de derecho, así como de la idea de reciprocidad. La relación que guarda el ser y el deber es una relación de no reciprocidad, porque es un deber que lleva implícito el deber con la existencia y con la esencia. El primero incluye en sí el deber de la procreación. Señala, pues que éste deber se funda en otorgar una existencia capaz de posibilitar su existencia.¹⁴⁹

Este imperativo nos hace responsables de los hombres futuros y de la idea de hombre; pues exige la presencia de su materialización en el mundo a través de la custodia.¹⁵⁰ Así la idea ontológica genera un imperativo categórico, no hipotético, que ordena que haya hombres. De esta idea del ser, se desprende el primer principio de una ‘ética orientada al futuro’ no está en la ética en cuanto a doctrina del obrar, más bien en la metafísica en cuanto doctrina del ser, de la que una parte es la idea del hombre.¹⁵¹

De esta manera el imperativo conlleva a la *ética orientada al futuro*; que se traduce como la ética actual que se ocupa del futuro, de la protección a los descendientes de las consecuencias de las acciones en el presente. Entonces, reconoce que la responsabilidad debe ser proporcionalmente al poder de exposición al peligro por los avances de la técnica.

En suma, Jonas identifica los elementos que justifican la extensión del deber por la naturaleza, el primero corresponde al reconocimiento de la vulnerabilidad de la naturaleza por esta sujeción técnica; con ella es posible perfilar la capacidad y el

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 82

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 87

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 88

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 89

poderío de destrucción de las condiciones de vida; y el segundo de los elementos se relaciona con las series causales, factores novedosos, que la praxis técnica pone en marcha, es decir, la irreversibilidad que se asocia con su concentración y carácter acumulativo. A la par, exterioriza que la autopropagación acumulativa de la transformación tecnológica del mundo rebasa continuamente las condiciones de sus actos que impactan a la naturaleza sin precedente y “alimenta la creciente superioridad de un aspecto de la naturaleza humana sobre todos los demás y lo hace inevitablemente a costa de ellos.”¹⁵²

Este actuar rutinario, señala, esconde el potencial de destrucción y reconoce la ignorancia “de los efectos del desmesurado poder; y la ampliación del poder del hombre que sobrepasa en prestigio a todo lo demás que pertenece a su plenitud humana.”¹⁵³

¹⁵² *Ibidem*, pp. 36-37

¹⁵³ *Ibidem*, p. 37

Capítulo 2

La tecnología, una expresión del saber y el deber

En este capítulo, desde la perspectiva de Jonas, se esboza el actuar, en que la técnica se ha privilegiado para dominar a la naturaleza y al mismo ser humano. Las prácticas evidentes de sometimiento, que se tratan en esta parte del trabajo, responden a la pregunta: ¿Cuáles son rasgos que definen el riesgo del actuar de la técnica? De ahí que se discutan los siguientes puntos: a) al posicionamiento de la tecnología; b) la segmentación del conocimiento; c) la legitimación de la naturaleza lógica de relación causal, que permite ocultar y fetichizar los impactos sinérgicos sobre la naturaleza por la introducción de elementos novedosos; d) el encubrimiento de su actuar bajo el manto de la neutralidad; y e) el poder mesiánico que se le imputa, para justificar y ocultar la explotación de la naturaleza y del ser humano. Esto explica la posición del actuar técnico del *homo faber* y su incursionar en sendas desconocidas. Así pues, la importancia por reflexionar sobre los principios y fines ha situado la capacidad transformadora del ser humano.

La tecnología¹⁵⁴ es un factor que ha transformado la creación, su intervenir se ha globalizado y, con ello ha vulnerado la vida cotidiana del hombre, la naturaleza y la

¹⁵⁴ En el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles estudia las virtudes dianoéticas o intelectuales, pertenecientes a la parte racional del alma (*psyché*). La parte racional del alma tiene, a su vez, dos partes: una que se orienta hacia aquellos objetos cuyos principios son necesarios, “no pueden ser de otra manera” (1139 a 9), denominada “científica” (1139 a 15) y otra, que se orienta hacia aquellos objetos cuyos principios son “contingentes” (1139 a 10), denominada “razonadora” (1139 a 16), deliberativa o calculativa.

“Las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte (*téchne*), la ciencia (*epistémé*), la prudencia (*phrónesis*), la sabiduría (*sophía*) y el intelecto (*noûs*)” (1139 b 16-19).

La primera y la tercera (arte y prudencia) tratan con los objetos cuyos principios son contingentes mientras que la *episteme*, *sophía* y *noûs* tratan con los objetos cuyos principios son necesarios. En este sentido, Aristóteles distingue el saber en dos partes: saber teórico y el saber práctico, y éste, a su vez, en dos partes: práctico –propriadamente dicho- y poiético o productivo.

El arte (*téchne*) no es el arte del artista sino una aptitud para producir acompañada de razón verdadera. El arte es una de las cinco virtudes dianoéticas o intelectuales -en tanto que participa del *lógos*-, pero no de la parte científica, sino de la parte razonadora del alma, puesto que trata con los objetos cuyos principios pueden ser de otra manera.

sociedad. Estos efectos han llevado a considerarla, por su actuar, como un componente sustancial del conflicto ético que se debate por la exposición de la vulnerabilidad de la vida y cuyo interés en sus reflexiones se expresa en los distintos abordajes por: Heidegger¹⁵⁵, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Anders y Habermas, entre otros, para pensar su significado ontológico.¹⁵⁶

La técnica¹⁵⁷ ha sido un medio entre el ser humano y el mundo, incluido el natural, en la evolución de la humanidad. A su vez se ha considerado como un componente determinante en la transformación del entorno; pues su aplicación se ha globalizado de tal forma que sus alcances se han incorporado en la vida cotidiana del ser humano, en la de naturaleza y en la de la sociedad.

Desde esta nueva posición histórica, la técnica cobra significación ética, por el papel que ocupó y ocupa en la extracción, producción, consumo¹⁵⁸ y desecho de la vida; sea de naturaleza humana o no humana y su consecuente deterioro de las condiciones de vida; ya que ocupa un lugar central en los fines objetivos del

¹⁵⁵ Desde 1930, Heidegger señaló que la sociedad tecnológica contemporánea había favorecido una actitud elemental y manipuladora que había privado de sentido al ser y a la vida humana, un estado que llamaba nihilismo (<http://www.epdip.com/escritor.php?id=3259>).

¹⁵⁶ Ontología o teoría del ser, es decir, el estudio de todo lo que es: qué es, cómo es y cómo es posible. La ontología se ocupa de la definición del ser y de establecer las categorías fundamentales o modos generales de ser de las cosas a partir del estudio de sus propiedades, estructuras y sistemas. En (<http://es.wikipedia.org/wiki/Ontolog%C3%ADa>).

¹⁵⁷ Según Ortega a lo largo de la historia es posible distinguir: a) la técnica primitiva, fruto de la invención al azar; b) la técnica de los artesanos y c) la técnica de los técnicos. El primer periodo ha sido un periodo corto, pues aún en los tiempos paleolíticos aparece enseguida el grupo artesanal en el que se comunica el arte aprendido de tallar y pulimentar los utensilios de piedra. El periodo artesanal es el más dilatado; "es la técnica de la vieja Grecia, es la técnica de la Roma pre-imperial y de la Edad Media". La energía utilizada es energía biológica, la de la *machina carnis*, ya sea humana ya sea animal.

Impresiona pensar que con la energía mecánica liberada en la contracción muscular la humanidad. el tercer periodo, al que Ortega llama la técnica de los técnicos, hay una separación radical entre el técnico y el que ejecuta la acción. Ortega define como tragicómica. La técnica aparece como capacidad, en principio ilimitada, de satisfacer necesidades auténticas o ilusorias, lo que hace que los humanos nos sintamos vacíos. En tal sentido, Ortega plantea con su profecía, que los años más técnicos son los más vacíos. En Ignacio Núñez de Castro, *Reflexiones sobre la técnica: Desde Ortega y Gasset a Hans Jonas. Paradigma*, 2005, p. 3. En: <http://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/928/N%FA%F1ez%20Castro,%20Ignacio.pdf;jsessionid=A3A9342B18B5E1D489839F1EC9F38596?sequence=1> pp. 2-6.

¹⁵⁸ Ortega llamó vacuidad (vaciedad, Falta de contenido o profundidad:). Somos meros consumidores de objetos nacidos de la técnica a los que consideramos no como el fruto de nuestro trabajo y de un esfuerzo, sino que los vemos estando ahí para satisfacer nuestros impulsos. *Ibidem*, p. 5.

hombre, por su capacidad, en principio ilimitada, de satisfacer necesidades auténticas o ilusorias y su consecuente vacío, tal como lo plantea Ortega y Gasset con su profecía en que los años más técnicos son los más vacíos.

Esto explica la conversión del *homo faber* en un ser enajenado que no se sirve de la técnica, sino por el contrario sirve a la técnica para convertirse en *homo fabricatus* cosificado, convirtiéndolo en un producto automatizado, alienado y desdibujado de su humanidad.¹⁵⁹ Es decir, en *homo demens*; el cual, por su alienación a la tecnología, no distingue entre el bien y el mal de sus efectos.

Esto conduciría, según su reflexión a una alienación al poder de la técnica, al alejamiento a su propio ser y al de la naturaleza como parte de ella, en donde, como lo expone Heidegger “Lo más peligroso es que el hombre se instale definitivamente en el modo de pensamiento científico-técnico.”¹⁶⁰

Son los posibles efectos de la técnica los que se convierten en el foco de atención de Jonas, cuando señala que el universo moral se compone de los presentes y su horizonte de futuro, limitado por la previsible duración de la vida. Con base en esta preocupación, el autor pregunta:

¿Para que siga habiendo estas posibilidades de existencia, en el doble sentido de permitir la supervivencia como tal y de una existencia humanamente digna y sana? Y de esto se desprende ya que en este momento lo apremiante no es la idea de un gran logro, sino más bien la preocupación de qué hay que preservar y qué mantener?¹⁶¹

Estos cuestionamientos muestran, en Jonas, la inquietud por extender el deber por la naturaleza; la primera corresponde a la vulnerabilidad de la naturaleza; ya que a partir de ésta es posible delinear la capacidad de destrucción de las condiciones de vida; la segunda se relaciona con las series causales de los factores novedosos de la *praxis* técnica y su irreversibilidad que se relaciona con la

¹⁵⁹ J. Habermas, J. Ciencia y técnica como “ideología”. España: Tecnos, 1999, p. 90.

¹⁶⁰ Martín Heidegger, *La pregunta por la técnica*, 1997, p. 29

¹⁶¹ Hans Jonas, *op cit.*, p. 179.

autopropagación acumulativa de la transformación tecnológica nunca antes experimentados; y la tercera reconoce la ignorancia de los efectos del desmesurado poder que ha alcanzado la tecnología.¹⁶²

En relación con la autopropagación acumulativa de la transformación tecnológica del mundo, Jonas señala que ésta “rebasa las condiciones de cada uno de los actos y que trasciende en la vulnerabilidad y los rasgos irreversibles en el medio ambiente.”¹⁶³

Justo por tener la tecnología implicaciones acumulativas de alcance global, el pensador señala que su poder hace peligrar la existencia o toda la esencia del hombre en el futuro. Para ello, Núñez de Castro (2005), comenta que el filósofo alemán se pregunta por las causas de este dinamismo interno propio del tecno cosmos. Asimismo reconoce que las implicaciones de la técnica son complejas, sus orígenes se relacionan con la presión de la competencia, la presión demográfica, la presión por aumentar sostenidamente la calidad de vida, el alma fáustica de nuestra cultura occidental y las necesidades de control que requieren los grandes Estados. Todas estas causas comparten, para el autor, la idea de que puede haber un progreso ilimitado, porque siempre hay algo nuevo y mejor que encontrar, lo que el autor ha llamado: *la infinitud virtual del progreso*.¹⁶⁴

El referente de este saber instrumental es la fórmula baconiana de *saber es poder*, que indica la pérdida de control sobre sí mismo; lo que significa la incapacidad no sólo de proteger a los hombres de sí mismos, sino también a la naturaleza frente a los hombres.¹⁶⁵ La necesidad de salvaguardar ambas cosas ha surgido por las proporciones que ha alcanzado el poder en su carrera hacia el progreso técnico y su uso cada vez inevitable

¹⁶² *Ibidem*, p. 37.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁶⁴ Ignacio Núñez de Castro, *op. cit.*, p. 6.

¹⁶⁵ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 235.

1. El posicionamiento de la tecnología

Sin que esta reflexión pretenda inhibir las contribuciones del actuar de la ciencia y la técnica modernas a la vida cotidiana, se exponen los argumentos, desde el punto de vista jonasiano, que devela que “el triunfo del *homo faber* sobre su objeto externo representa, al mismo tiempo, su triunfo dentro de la constitución íntima del *homo sapiens*, del cual solía ser en otros tiempos servidor.”¹⁶⁶

En esta extensión de la técnica, escribe Heidegger sobre este *statu*:

Lo que ahora es está acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información.¹⁶⁷

Esta idea obliga a enfrentar al poder alcanzado por el *homo faber*, a través de que el *homo sapiens* asuma su responsabilidad, razón por la que ésta se torna incondicional para continuar y conservar la esencia de la vida. Es por lo tanto, el último comportamiento altruista para con la naturaleza y el ser humano. La responsabilidad, aludida por el filósofo, se refiere a la relación con quienes necesitan ser protegidos del actuar de la técnica; es el campo propio de su ejercicio. Por eso menciona que “el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres”,¹⁶⁸ y su implícito deber por las condiciones de vida digna en el futuro. Por eso reconoce al ser humano como producto de su evolución conjunta con la *Naturaleza*, y a la cual se debe fidelidad al conjunto de sus creaciones.

El poderío presente de la técnica evidencia que el tecnocosmos se impone por una especie de inconsciente colectivo. Es, dice Jonas, como el respirar y poder respirar. "Toda aplicación de una capacidad técnica por parte de la sociedad [aquí

¹⁶⁶ *Ibíd*em, p. 36.

¹⁶⁷ Martín Heidegger, *La construcción onto.teo-lógica de la metafísica*, p. 100. En Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1999, p. 70

¹⁶⁸ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 227.

el individuo ya no cuenta] tiende a crecer hacia la gran escala". Por eso en este momento Jonas llama a la responsabilidad. "El punto de partida aquí es la inserción de otras dimensiones, globales y futuras en nuestras decisiones cotidianas, [...] la categoría ética que este nuevo hecho saca a la palestra se llama responsabilidad."¹⁶⁹

Con base en la responsabilidad Jonas pregunta "¿Qué podrá servirnos de guía, dónde podrán descubrirse los principios éticos de los que se derivarán los nuevos deberes del nuevo poder?"¹⁷⁰ Esta interrogante conduce al reconocimiento de la vulnerabilidad por los efectos de la acción humana y cambios de *facto* en la naturaleza y en las condiciones de vida en general.

A este cuestionamiento a la técnica moderna, Rodríguez (1997), lo define como ética teleológica; ya que su crítica se basa en las consecuencias de su acción. Es por esto que Jonas propone superar la colonización a la naturaleza del programa baconiano, a la vez que su detracción sitúa al ser humano como un dictador por el ejercicio de su poder sobre ella; no sólo por la extensión de su práctica, sino por su potencial, o cambio cualitativo, destructivo y el consiguiente riesgo catastrófico que Jonas denomina *heurística del miedo*.

Esto es, la amenaza de las condiciones de vida digna por la técnica evidencia que "la tierra virgen de la *praxis* colectiva en que la alta tecnología nos ha introducido es todavía, para la teoría ética, tierra de nadie."¹⁷¹

El fundamento ético del autor revela el poder desmesurado de la práctica tecnológica y sus consecuentes efectos; hasta ahora, muchos de ellos impredecibles e irreversibles por la extinción de especies y el cambio de los ciclos bioquímicos. Así, la reflexión de Jonas con relación al nuevo *statu* de la tecnología muestra la necesidad de contraponer una fuerza que cuestione su poder. El origen

¹⁶⁹ Ignacio Núñez de Castro, *op. cit.*, p. 6.

¹⁷⁰ Hans Jonas, *op. cit.*, pp. 15-16.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 15

de su explicación es el análisis comparativo entre la llamada técnica tradicional y la moderna. En la primera señala que su impacto no trasgrede a los ciclos de restablecimiento de la naturaleza y de la humanidad, pues no peligran sus condiciones de permanencia; en la segunda, por el contrario, llama a cuestionar y a desenmascarar el proceder, sin embargo no apunta al agente o agentes que en su acción e interacción determinan las condiciones de deterioro y contaminación actual, para explicar que son la base de la práctica de la tecnología moderna.

Esta práctica instrumental ha sido sustentada por un tipo de desarrollo de la técnica en el que está implícita la pérdida de respeto por los ciclos y dinámicas de la naturaleza. Este tipo, en lo general, se ha extendido, como una práctica homogenizante de acceso al conocimiento y a diversos bienes; y por lo tanto a formas de vida que se basan en el híper consumo y en el híper desarrollo técnico que presiona a la naturaleza y a la población de reserva.

Es esta situación *sui géneris*, se activa la sensibilidad de las amenazas por el actuar de la tecnología. Con base en este marco de horizontes inéditos para el quehacer del ser humano, Jonas demanda nuevos principios morales, que frenen este poder. De ahí que su propuesta ética, al develar las nuevas amenazas a la vida por el actuar de la tecnología, sea considerada como un punto de referencia de la mayoría de los debates éticos contemporáneos y las consecuentes responsabilidades de su actuar.

Jonas reconoce que:

las nuevas clases y dimensiones de acción exigen una ética de la previsión y la responsabilidad [...], una ética tan nueva como las circunstancias [...]. El *homo faber* vuelve su arte sobre sí mismo y se dispone a rehacer innovadoramente al inventor y fabricante de todo lo demás. Esta culminación de su poder [...] puede [...] significar el sometimiento del hombre, esta última intervención del arte en la naturaleza, es un desafío a los máximos esfuerzos del pensamiento ético.¹⁷²

¹⁷² *Ibidem*, p. 49.

Son varios los sucesos históricos que merecen ser evocados, por sus implicaciones en el desarrollo del poder de la técnica.

Para dar evidencia de esos dos tipos de técnica; tradicional y moderna, el análisis jonasiano marca las diferencias profundas entre la primera con respecto a la segunda. En la tradicional, la técnica era ejemplo de un graduado tributo a la necesidad, era un medio con grado finito de adecuación a fines próximos bien definidos. Con ello, la técnica de la Antigüedad se definía como un conjunto de habilidades y procedimientos que seguían ciertas reglas para hacer algo con relación a un determinado fin, la técnica simplemente se tenía que emplear en hallar los medios adecuados para su consecución, pero hoy, asegura Jonas, "la técnica moderna se ha transformado en un infinito impulso hacia delante de la especie, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios hombres se presenta como la realización de su destino."¹⁷³

Este comportamiento se traduciría en la sucesiva generación de las prácticas tecnológicas que sembrarían expectativas de una mejor vida por su uso, y a la par riesgos que comprometerían la esencia de la vida. Lo cual implicaría en lo próximo, el cambio en los ciclos de la vida.

Ambas civilizaciones conceptuadas por Jonas permiten preguntar por el motor central que origina ese poder alcanzado por la técnica en una civilización moderna o tecnológica.^{174,175}

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 36-37.

¹⁷⁴ El avance en el campo de la Biotecnología ha sido uno de los que más ha impactado la sensibilidad de Jonas. Para Jonas la Biología Molecular no es solamente una posibilidad teórica, sino una posibilidad moral que puede llegar a la neutralización metafísica del ser humano, puesto que nos encontramos carentes de preparación para su uso responsable. En Ignacio Núñez de Castro, *op. cit.*, pp. 2-6.

¹⁷⁵ Casi simultáneamente a estas reflexiones de Hans Jonas apareció en el año 1971 el libro de Van Rensselaer Potter: *La Bioética: un puente para el futuro*. En el prefacio del libro Potter afirmaba: "Hay dos culturas -ciencias y humanidades- que parecen incapaces de hablarse una a la otra y si ésta es parte de la razón de que el futuro de la humanidad sea incierto, entonces podríamos construir un 'puente hacia el futuro' construyendo la disciplina Bioética como un puente entre las dos culturas. (...). Los valores éticos no pueden separarse de los hechos biológicos" *Ibidem*.

A propósito de los planteamientos de quienes han encabezado este modelo. Uno de ellos es el programa de Bacon y la consiguiente ponderación al *saber*, con su fórmula de *saber es poder*. Al respecto, Jonas señala que este esquema trae consigo la contradicción que se identifica en la pérdida de control sobre sí misma; por eso Jonas pondera la urgencia para proteger la vida, debido a las proporciones alcanzadas en su carrera hacia el progreso técnico y en la extensión de su uso cada vez más inevitable. Este comportamiento muestra su incapacidad para cesar la acción destructiva que el progreso ejerce sobre sí mismo y sobre sus obras.¹⁷⁶). Razón que apunta al cuestionamiento del poder mesiánico; pues lejos de aclarar las sendas tecnológicas, las vuelve oscuras e impredecibles.

Este latente peligro ambiguo de la técnica contemporánea se vislumbra en el pensamiento de Heidegger con la siguiente idea. “Tal ambigüedad se indica en lo misterioso de todo desocultamiento, esto es, de la verdad.”¹⁷⁷

Hoy se identifica el mérito de Jonas, apuntado como el descubrimiento del actuar sigiloso y encubierto de la técnica, expreso en procesos de extracción, producción, distribución y consumo. Cabe traer a la escena la opinión sobre tal ambigüedad, a propósito del actuar técnico.

De un lado, lo dis-puesto provoca a lo violento del establecer, que disloca toda mirada para el acontecimiento del desocultamiento y, de esa manera, pone en peligro, desde el fundamento, el ligamen con la esencia de la verdad.

De otro lado, lo dis-puesto acontece, por su parte, en lo acordador y confiador que permite al hombre persistir en ser -inexperimentado hasta ahora, pero más experimentable quizás en lo venidero- lo necesitado para la custodia [*Wahrnis*] de la esencia de la verdad [*Wahrheit*]. Así aparece el surgimiento de lo salvador.¹⁷⁸

En la *pregunta por la técnica*, Heidegger distingue “una determinación correcta de la técnica de su interpretación verdadera. La primera se atiene a lo que podemos

¹⁷⁶ Hans Jonas, *op. cit.*, pp. 235.

¹⁷⁷ Martín Heidegger, *La pregunta por la técnica*, 1997, p. 145.

¹⁷⁸ *Loc. cit.*

constatar como estando ahí delante'. La segunda, por el contrario, va más allá, hacia la esencia de lo que aparece ante nuestros ojos.”¹⁷⁹

Es decir, la primera se muestra de forma habitual y natural en que el hombre se relaciona y familiariza con los objetos técnicos. Los utensilios aparecen como utensilios al *servicio* del hombre, la técnica es sólo un *instrumento*. En cambio, en *la pregunta por la técnica*, ésta se exterioriza ahora como sistema complejo de acciones y fines, expandido planetariamente y dominado por un imperativo *a priori* que Heidegger denomina lo *Gestell*¹⁸⁰. En esta dimensión el hombre se ha convertido en un imperativo que conmina al hombre al transformar técnicamente su entorno, en tal sentido el hombre se ha convertido en una especie de *funcionario* de la técnica.

Linares (2003), menciona que Heidegger anticipaba ya en *Ser y tiempo* un posible peligro que consiste en la *absorción* del sujeto en la intencionalidad pragmático-técnica. Tras el velo de la familiaridad con el mundo circundante. Heidegger ya observaba que la *naturaleza* entera se la comprende como una gran reserva de *materia prima* que sirve-para-fabricar otros útiles: “El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica.”¹⁸¹

Con ello, la naturaleza es comprendida como un *útil*; se convierte en una única y gigantesca *estación de servicio*, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas.¹⁸²

De este responder por el actuar de la técnica, y con la idea de fundamentar su sistema de responsabilidad, se pregunta: ¿Por qué no se cuestiona la ausencia

¹⁷⁹ Martín Heidegger, *op. cit.*, p. 87

¹⁸⁰ “La esencia de lo dis-puesto [*Gestell*] es el poner [*stellen*] en sí reunido (*Ibidem*, p. 183); *Gestell* (disposición) (*Ibidem*, p. 249).

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 98.

¹⁸² Jorge Linares, “La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre.” *Signos Filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, 2003, p. 38, disponible en: <file:///C:/Users/EmmaWorkstation/Documents/DOCTORADO%202015/PDF%20Libros/La%20concepci%C3%B3n%20heideggeriana%20de%20la%20t%C3%A9cnica.pdf>

del poder predictivo? ¿Por qué no conviene señalar el *statu* poder predictivo? Ya que “El abismo que se abre entre la fuerza del saber previo y la fuerza de las acciones genera un problema ético nuevo.” Entonces “El reconocimiento de la ignorancia será, pues, el reverso del deber de saber y, [...] la ética deberá dar instrucciones a la cada vez necesaria autovigilancia de nuestro desmesurado poder.”¹⁸³

Al respecto, es preciso pensar que en la naturaleza puede plantearse la posibilidad de establecer normas entre el hombre y la *Naturaleza*; puesto que supera los alcances de la perspectiva ética tradicional, es decir la responsabilidad por *Ella*. Además Jonas resalta el exceso de formalismo en las ciencias empíricas; puesto que el ser humano se reduce a un sujeto virtual; mientras que la naturaleza se reduce a recurso infinito, digno de explotarse. Con ello, los objetos que constituyen la naturaleza, tienen tanto valor de uso, como valor de cambio. En tanto mercancía que puede intercambiarse de acuerdo con cierta equivalencia en el mercado.¹⁸⁴

Es a través de la dimensión económica, en términos de la producción, la tecnología ha invadido el espacio de la esencia de la vida, sin ningún freno que la cuestione, razón por la cual, la ética tendría como papel contrarrestar la intromisión de esta esfera, a través de la política, para convertirse con ello en una ética práctica. Así que la política, en esta situación, adquiere importancia; pues a través de las decisiones de poder se han privilegiado ciertos actores y consecuentes intereses de promoción tecnológica para aumentar la ganancia de los mismos a costa de la explotación a la naturaleza y a otros seres humanos. Este comportamiento pone al desnudo la posición ideológica que imputa a la tecnología, de manera implícita, los grupos poderosos que deciden promover el

¹⁸³ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 34).

¹⁸⁴ Enrique Téllez Fabián, *Primer congreso interamericano de ciencia, Tecnología, sociedad e innovación cts+ 1*. Elementos para una ética ecológica (comentarios sobre la racionalidad reproductiva), 2006, disponible en <http://www.oei.es/memoriasctsi/mesa3/m03p38.pdf>

tipo de desarrollo, por esa razón es inverosímil la neutralidad de la técnica en esta llamada *civilización técnica*.

Asimismo, en este actuar consciente de colectividades formales e informales con respecto a los efectos sobre los seres humanos y la Naturaleza explican Vallaey, *et al.*, (2009) en cuanto a las externalidades, “la responsabilidad social es una política de gestión que obliga a la organización a internalizar sus externalidades. Trata de esta manera de evitar el riesgo de autismo de la organización.”¹⁸⁵

Esto explica que la esencia de la vida modificada por la acción humana a través de la tecnología y, avalada, incluso promovida por los grupos de poder en los procesos productivos, obligue consecuentemente a cuestionar y a sustituir las políticas que abrazan las prácticas técnicas, por políticas de prácticas que revaloricen y respeten los ciclos de la naturaleza; con la idea de permitir su regeneración y recuperación, pero también, pensando en la adecuación de los ciclos sociales a los naturales y, las implicaciones que conlleve. Así como en la desfetichización de los capitales industriales, comerciales y financieros.

Al respecto, Dussel (2014), considera que el capital es la esencia del problema ecológico; ya que según la naturaleza como bien común es apropiada y derrochada por el capital. En sus diversas manifestaciones, el capital industrial subsume al hombre y a la naturaleza y se transforman en un medio para hacer un producto. En el capital comercial el valor se manifiesta en la circulación que se dicta por quienes definen los mercados. El capital financiero sobrepasa los estados nacionales; pues son manejados por empresas multinacionales que imponen a través de monopolios su coacción militar y económica a los países periféricos¹⁸⁶; con ello, por ejemplo, la guerra es un infinito campo de producción.

¹⁸⁵ François Vallaey, Cristina De la Cruz y Pedro M. Sasia, Responsabilidad social universitaria. Manual de primeros pasos. Banco Interamericano de Desarrollo. Mc Graw Hill. Interamericana Editores, S.A. de C.V. México, 2009, p.7.

¹⁸⁶ Países periféricos es una categoría que tiene una connotación económica principalmente, y se denominan periféricos por depender de las políticas e inercias de los países llamados centrales o desarrollados.

Esta conducta es la esencia del proyecto norteamericano de dominio mundial, por ejemplo, en el que hace que los países periféricos compren las armas que no son de punta, que adquieran la chatarra tecnológica, comprada sin ninguna razón de ser, pues la mayoría de los países no son beligerantes.

Este complicado sistema de explotación del ser humano y de la naturaleza, muestra la fragilidad y la consiguiente vulnerabilidad de la mayor parte de la población mundial y de la mayoría de los ecosistemas. Esta situación obliga a reflexionar sobre las necesidades que son subsumidas en la corporalidad de todas las manifestaciones de la vida.

En la *praxis* técnica se reconoce la ignorancia los efectos por su desmesurado poder, y para poner un límite a esta falta de conciencia sobre las implicaciones del quehacer técnico, Jonas destaca la necesidad de suponer que: Mientras el peligro es desconocido no se sabe que es lo que hay que proteger y por qué. Por lo tanto,

nos resulta más fácil el conocimiento del *malum* que el conocimiento del *bonum*; el primero es más evidente, más apremiante, está menos expuesto a la diversidad de criterios y, sobre todo, no es algo buscado, [...] mientras que lo bueno, pasa desapercibido y queda ignorado sin que hayamos reflexionado sobre ello.¹⁸⁷

Es este peligro o conocimiento del *malum* que refiere Heidegger en la siguiente reflexión:

La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro. La significación modificada de la palabra "dis-puesto", se nos hace ahora quizás más familiar, si pensamos dis-puesto [*Gestell*] en el sentido de destino [*Geschick*] y peligro [*Gefahr*].¹⁸⁸

Al respecto sirve de ayuda recordar que "la filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos, para averiguar qué es lo que

¹⁸⁷ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 65.

¹⁸⁸ Martín Heidegger, *op. cit.*, p. 139

realmente apreciamos.”¹⁸⁹ En ese camino, señala, la *heurística del temor* puede ser útil. Así,

el primer deber de la ética orientada al futuro es procurar la representación de los efectos remotos, su búsqueda se convierte en un deber, [...] porque también aquí resulta imprescindible la guía del temor”, el ‘segundo deber’ se convierte la apelación a un sentimiento apropiado a lo representado. Porque ‘la complejidad, que se burla de todo cálculo – de la totalidad de los efectos en la sociedad y la biosfera; la esencial insondabilidad de los hombres, siempre dispuestos a ofrecernos sorpresas; la impredecibilidad de los futuros inventos, esto es, la imposibilidad de inventarlos anticipadamente. En cualquier caso, la extrapolación exigida requiere un grado de ciencia mucho mayor que el que hay ya en la extrapolación tecnológica.’¹⁹⁰

Actualmente este poder tecnológico se realiza a través de la tecnociencia, que en su evolución ha agregado una creciente complejidad técnica y ha adquirido un mayor poder. De esta forma, se pasa de la mecánica a la química, de la ingeniería eléctrica a la electrónica, de la petroquímica a la energía atómica, de la informática, la cibernética y robótica y de la ingeniería genética a la bioinformática.¹⁹¹

El rasgo más sobresaliente de la tecnociencia es la complejidad de efectos ambientales y sociales y el conflicto de valores entre los *actores* del proceso tecnocientífico, y al mismo tiempo ha suscitado un interés y/o preocupación de la sociedad por este desarrollo tecnocientífico. las innovaciones tecnocientíficas tienen repercusiones políticas, sociales, económicas, jurídicas y culturales, que

¹⁸⁹ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 65.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 68.

¹⁹¹ Ejemplo del desarrollo tecnociencia es el Proyecto Genoma Humano, pues al primario interés epistémico –conocer los genomas de varios seres vivos, principalmente humano-, los fines pragmáticos científicos –de intervenir y modifica dichos genomas- aceleraron la investigación por el empleo de la informática, favoreciendo igualmente el desarrollo de la propia informática –con la conexión a distancia de varias bases de datos, aumentado la capacidad de cálculo y análisis informático- dando paso a una nueva tecnociencia, la bioinformática. De igual forma, se puede aludir al Proyecto Manhattan (bomba atómica), la investigación sobre Internet (redes cibernéticas), robótica, inteligencia artificial... o ingeniería genética. En la mayoría de ellas se a una diferentes ciencias y tecnologías: física, química, bioquímica, matemáticas, ingeniería conjuntando información teórica y favoreciendo nuevas teorías y tecnociencias con el objetivo de obtener nuevas realizaciones “pragmáticas”, prototipos [...] o logros científicos.

han llegado incluso al desarrollo bélico; aunque regularmente se desenvuelven en disputas ético-políticas, comerciales o jurídicas.

Esta situación conduce al ser humano a pensar en la condición ética del debe ser; lo que significa sustentar la responsabilidad a través de su posición ética y “dar mayor crédito a las profecías catastróficas que a las optimistas.”¹⁹²

La responsabilidad en la sociedad tecnológica posee más instrumentos; pero no necesariamente conlleva a una felicidad, debe actuar con un paralelismo entre el desarrollo de los sistemas técnicos y los sistemas humanísticos que profundizan en el uso de la libertad y de la responsabilidad. Para ello *El principio de responsabilidad*, exige mínimos éticos para salvaguarden la sensibilidad moral, estética, ecológica, afectiva y comunicativa.

Godina (2005) indica que los poderes económico y político amoraless trajeron consigo el descubrimiento de nuevas tecnologías; las cuales fueron puestas a su servicio. Con ello, cabe la posibilidad de que la técnica se puede volver en contra del hombre y de su realización práctica de su libertad y ocasionar no sólo que se vuelva su esclavo, sino su total aniquilación. Es a través de la publicidad por el uso de las tecnologías que logran beneficiarse estos poderes. Por esta razón, en este escenario está en juego la libertad.¹⁹³

A esta interpretación sobre el desarrollo de técnica se suma la influencia de los grupos poderosos sobre su consumo por las condiciones de marginación y la concentración de más de la mitad de la humanidad en las urbes y, el manejo oligárquico del excedente, llamado plusvalor, que determina conciencias (subjetividades), principalmente en países denominados periféricos; lo que

¹⁹² Hans Jonas, *op. cit.*, p. 71.

¹⁹³ Célida de los Ángeles Godina Herrera, “Hombre y técnica en el mundo contemporáneo. Una mirada desde la ética”, *Tesis para obtener el grado de doctora* en Filosofía. Universidad Iberoamericana. México, 2005, pp. 261, 267.

significa que una parte de esa humanidad no acepte esa condición de saqueo a la naturaleza y a otros seres humanos.

Esta tendencia de desarrollo, promovida por élites de poder nacional e internacional sujetan el desarrollo tecno científico, los mercados de bienes y por lo tanto alienan las formas de relaciones, incluso entre los mismos humanos. Esta práctica se ha llevado a cabo por un tipo de desarrollo técnico que oculta el origen económico del conflicto ético y permea la estructura del capital en sus diversas manifestaciones sea industrial, comercial y financiero.

El capital motiva la revolución tecnológica y ésta a su vez a la ciencia. Es el capital, la esencia de la crisis ambiental; porque se apropia y derrocha la naturaleza, manifiesta como un bien común. Es a través de la técnica que daña el ambiente que se reduce el valor y precio de la mercancía a corto plazo, pero también conviene considerar que el problema no es la tecnología en sí, es la autopropagación acumulativa de la transformación tecnológica del mundo, que para Jonas excede de manera continua los escenarios naturales. Esta dinámica del actuar de la tecnología es la garantía de seguir obteniendo ganancia y de suplantar el mito del progreso cuantitativo.

En este contexto, los grupos de poder han creado prácticas de extracción, producción y consumo, así como formas de dominio ideológico, sea por la vía armada o por guerras de baja intensidad, basadas en medios y prácticas que trascienden en la gestión del trabajo y de la naturaleza. Son evidentes las incursiones bélicas en medio oriente y las presiones, ahora hacia varios de los países latinoamericanos, que se han atrevido a salirse de la lógica de explotación con alternativas *sui generis*, que recogen los saberes de los pueblos originarios y prácticas de la civilización occidental que pueden influir en el llamado *Buen vivir*. Estas alternativas, en muchos de los casos emprendidas por los pueblos originarios, han iniciado con su emancipación, es decir con el reconocimiento de

su capacidad: de identidad y seguido por una liberación, que apunta a la autodeterminación y autotransformación, tal como lo apunta Dussel (2015).

La devastación producida por empresas trasnacionales en todo el mundo se han ocultado muchas veces por la complicidad y protección de gobiernos y los capitales financieros, abrogando, con ello, normas de los Estados nacionales que limitan el saqueo, deterioro y contaminación de sus territorios. Prueba de este actuar del Estado de Estados Unidos de Norteamérica en su negación a ratificar el Protocolo de Kioto para frenar el calentamiento global, el rechazo del acuerdo internacional para reforzar el tratado de 1972 que prohíbe la guerra bacteriológica, la reducción considerable del presupuesto de la Agencia para la Protección del Medio Ambiente, el incumplimiento de su promesa por regular las emisiones de dióxido de carbono, la venta de áreas protegidas en Alaska que cuentan con reservas de petróleo y gas, y el impulso del desarrollo de armas nucleares menores para atacar objetivos subterráneos; lo que supone una violación del tratado contra pruebas nucleares, entre otras.

2. Fragmentación del conocimiento

Los orígenes que permiten entender la nueva posición de la tecnología datan del ideal baconiano. Al respecto, Jonas expone que el plan baconiano exhibe “el saber al servicio del dominio de la naturaleza y hacer del dominio de la naturaleza algo útil para el mejoramiento de la suerte del hombre”;¹⁹⁴ pero Bacon no sospechó la profunda paradoja del poder aportado por el saber para dominar la naturaleza y, llevado al mismo tiempo al completo sometimiento de sí mismo. Es por esto que identifica que el poder se ha vuelto autónomo, mientras que sus promesas se han convertido en una amenaza y sus salvadoras perspectivas se han transformado en un apocalipsis. Lo que ahora se ha vuelto necesario, es el poder sobre el poder.

Tras haber pasado de un poder de primer grado –dirigido hacia una naturaleza que parecía inagotable- a otro segundo grado, que arrebató el control al usuario, la autolimitación del dominio [...] que arrastra consigo a los dominadores se ha convertido en tarea de un poder de tercer grado. Éste sería un poder que actuaría sobre el poder de segundo grado, el cual ya no es poder del hombre, sino poder del propio poder para ordenar su empleo a quien supuestamente lo posee, para convertirlo en abúlico ejecutor de sus capacidades, de tal modo que en lugar de liberar al hombre lo esclaviza.¹⁹⁵

La implantación de este proceder, arguye Jonas, está estrechamente relacionada con el peligro de catástrofe del dominio sobre la naturaleza a través de la ciencia y de la técnica. Este éxito, esboza, es de dos tipos: económico y biológico; el primero se presenta con un incremento en cantidad y variedad de la producción de bienes que se acompaña con la disminución del trabajo humano empleado para producirlos, por consiguiente, del incremento del metabolismo entre el conjunto del cuerpo social y el entorno natural; y el segundo, el biológico, porque muestra el aumento de explosión demográfica.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 233.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 235-236.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 234.

En este llamado imperativo tecnológico se identifica una correspondencia entre la idea de dominio de la naturaleza para el mejoramiento de las condiciones del ser humano y el capitalismo, que han guiado una racionalidad y justicia, que se manifiestan en prácticas cortoplacistas de tipos de producción, de consumo compulsivo y la consiguiente imposibilidad de predecir los efectos.¹⁹⁷

El conjunto de evidencias de los efectos del imperativo técnico constatan las condiciones ambientales de deterioro y, éstas son la fuente de la reflexión que marca la obligatoriedad de reconocer que su práctica peligrosa. Para ello, Jonas precisa una responsabilidad coherente con el poderío alcanzado por dicha acción, a través de un sistema ético que desoculte la problemática ambiental y los orígenes y perspectivas del actuar instrumental. Este imperativo tecnológico, fundamenta la necesidad de un imperativo que contraponga el poder alcanzado.

En el mismo sentido, Godina (2005), explica que el imperativo dominante tecnológico es contrapuesto por el imperativo jonasiano, pues reconoce que el primero se edifica con base en la exclusión de la naturaleza y del medio ambiente y por lo tanto; de los asuntos entre: El ser y el deber; el saber y el deber; el bien y el deber; el ser y el deber para con el futuro y para con la naturaleza.¹⁹⁸

En relación con el ser y el deber, Jonas señala que la ampliación del poder del hombre sobrepasa en prestigio a todo lo demás que pertenece a su plenitud humana; de tal manera que este sometimiento va acompañado de una contracción de su ser y de su concepto de sí.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 233

¹⁹⁸ Del imperativo técnico afloran el nihilismo y las tecnociencias que margina el conocimiento del orden natural. Célida de los Ángeles Godina Herrera, *op. cit.*

¹⁹⁹ Hans Jonas, *op cit.*, p. 37.

Es así que “sólo de su objetividad sería deducible un deber ser objetivo y, con él, una vinculante obligación de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser.”²⁰⁰

Una vez incorporado el *deber – ser*, ahora queda por referir los fines, es decir ¿para qué? y las correspondientes cosas o acciones de éstos como independientes de su *statu* como valores.²⁰¹

Al respecto, refiere el filósofo, el deber de la razón al valor de la realidad natural a través de la siguiente pregunta ¿puede la naturaleza legitimar fines por el hecho de tenerlos? Con ésta interrogante incorpora la vieja cuestión de si el ser en general puede fundamentar un deber.²⁰²

La relación *saber - deber* en esta civilización indica que la “acción tecnológica colectiva y acumulativa es novedosa en cuanto a sus objetos y magnitud, y por sus efectos, independientes de toda intención directa, no es ya éticamente neutra”,²⁰³ por lo que se precisa, primero un sistema ético que frene esta práctica de saber.

Puesto que este saber neutralizó con respecto al valor, en primer lugar a la naturaleza y después al hombre. Menciona Godina que ahora se tiembla ante la desnudez de un nihilismo en el que un poder máximo va aparejado con un máximo vacío, y una máxima capacidad va aparejada con un mínimo de saber sobre ella.

Con ello, la expectativa de progreso²⁰⁴ científico-técnicos se convierte en un terreno oscuro; en él no es posible señalar con claridad las fronteras de lo permitido, o sea de lo responsable, “el exceso del poder sobre el saber.”²⁰⁵

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 97.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 101.

²⁰² *Ibidem*, p. 137.

²⁰³ *Ibidem*, p. 59.

²⁰⁴ Titulado El principio vida, contra la asunción acrítica de la idea de progreso y la afirmación irresponsable del poder tecnológico que, lejos de seguir siendo una promesa de felicidad y mejora

Entonces la pregunta obligada, frente a estos hechos, es: ¿Por qué la *responsabilidad* no ha estado hasta ahora en el centro de la teoría ética? Jonas responde que las responsabilidades son una función del poder y del saber, y en ella, la relación no es sencilla. El poder y el saber eran en otro tiempo limitados; por lo tanto la ética atendía poco a lo que no era próximo, había una coincidencia entre el verdadero bien del individuo y el bien práctico del Estado convierte a éste en una institución inmanentemente moral y no meramente utilitaria.²⁰⁶

de las condiciones de vida de los humanos, se ha convertido en una peligrosa amenaza que ya no encierra una perspectiva de salvación sino presagios apocalípticos.

²⁰⁵ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 200.

²⁰⁶ *Ibidem*, pp. 205-207.

3. Lógica de relación causal, condición de la responsabilidad

Jonas hace referencia al poder causal como condición fundamental para la responsabilidad. Al respecto, afirma que la responsabilidad se refiere a la determinación de lo que llevará a cabo por aquello que exige mi acción. En este sentido la responsabilidad por el bienestar de alguien obliga a realizar actos con el solo propósito de alcanzar ese fin. “Aquello *por lo* que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder [...]. Ello contrapone al poder su derecho a la existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y, mediante la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber.”²⁰⁷

En esta premisa Jonas insiste en que la responsabilidad es incondicional y el último comportamiento altruista procurado por la naturaleza. La responsabilidad se refiere a la relación con la prole necesitada de protección, es el campo originario de su ejercicio. Los hombres tienen un deber para con la existencia y para con la esencia de una descendencia en general. Esto sería una responsabilidad para con la humanidad futura. Con ello reitera que “el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres y este deber contiene el deber por el futuro de la naturaleza.”²⁰⁸

La responsabilidad como imputación causal de actos cometidos; cuyo poder²⁰⁹ causal es la condición de la responsabilidad, pero esto, sólo aplica cuando hay

²⁰⁷ *Ibidem*, p.163.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 227.

²⁰⁹ Es preciso entender que lo que tenemos ante nosotros es una dialéctica del poder que sólo puede ser superada con un poder mayor y no con una quietista renuncia al poder. La fórmula de Bacon dice que saber es poder. Pero el programa baconiano manifiesta de por sí, esto es, en su propia ejecución en la cumbre de su triunfo, su insuficiencia, más aún, su contradicción interna, al perder el control sobre sí mismo, pérdida que significa la incapacidad no sólo de proteger a los hombres de sí mismos, sino también a la naturaleza frente a los hombres. La necesidad de proteger ambas cosas ha surgido por las proporciones que ha alcanzado el poder en su carrera hacia el progreso técnico y que, paralelamente a su uso cada vez más inevitable, nos ha hecho incapaces de decretar el cese de la previsible y cada vez mayor acción destructiva que el progreso ejerce sobre sí mismo y sobre sus obras. *Ibidem*, p. 235 Una nueva dimensión ética: la responsabilidad para con el futuro como máxima filosófica. *Ibidem*, p.161.

una cercana relación causal con el acto; es decir, cuando el ser humano se siente responsable por el acto que exige su acción.

La responsabilidad que trasciende la cercanía de nuestros actos es entendida con el categórico kantiano que se reduce a “no hagas lo que no quieres que te hagan”, pero la responsabilidad que apela Jonas es una responsabilidad *ciega*; no sólo porque cuestiona la falta de control que pueda implicar su profusión de sus actos tecnológicos, sino también por el cambio de la esencia de la vida; que lejos de mejorarla, la conduce por sendas desconocidas y peligrosas que pueden ser catastróficas.

Esta dimensión ética de Jonas, la responsabilidad para con el futuro, se convierte en una máxima ética. Con ello expresa que la responsabilidad como imputación causal de actos cometidos, diciendo que el poder causal es la condición de la responsabilidad.

Esto tiene un sentido legal y no un sentido propiamente moral [...] Basta que yo haya sido la causa activa. Sin embargo, eso sólo ocurre cuando se da una estrecha conexión causal con el acto. El principio de imputabilidad causal queda siempre salvaguardado en la relación por virtud de la cual el superior reúne de manera general en su persona la causalidad de sus subordinados.²¹⁰

El ser humano se convierte en un producto de la Naturaleza y le debe fidelidad al conjunto de sus creaciones; siendo éste su más alta cumbre, quien tendrá que tomar bajo su cuidado todo lo demás.²¹¹

Este precepto presume que lo que tiene poder se ve obligado por aquello que depende de él; es decir por lo que demanda en su causalidad. Por eso se considera que la responsabilidad es irrevocable, irrescindible y global. Asimismo establece que el objeto último de la responsabilidad es la salvaguardia de las

²¹⁰ *Ibidem*, p. 16.

²¹¹ *Ibidem*, p. 227.

relaciones de fidelidad en general sobre las cuales se sostiene la convivencia humana, un bien sustantivo que obliga de por sí.

Por lo que concierne a las acciones de alcance causal, conviene mostrar la génesis de los fines de los instrumentos. Para ello Jonas menciona que:

Hoy [...] la técnica moderna se ha transformado en un infinito impulso hacia delante de la especie, en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera así mismo hacia cosas cada vez más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios hombres se presenta como la realización de su destino.²¹²

Significa que una máquina es el producto del objetivo de su origen, entonces se puede dar cuenta de su fabricación, pero no en los trabajos que ella realiza. Esta situación permite aludir a que todo órgano que forme parte de un organismo, que sirve a un fin y lo cumple funcionando. En este ejemplo, el fin trascendente, en cuyo servicio está la función específica, es la vida del organismo entero, tal fin puede ser afirmado en diversos sentidos. El más neutral y menos sospechoso dice que de *facto* todo está dispuesto en un organismo de modo tal que contribuya a su conservación, pero en una máquina aunque todo está dispuesto para que contribuya a realizar la función del conjunto, con ello no se dice nada todavía acerca del tipo de causalidad que opera; por ejemplo, la teleológica (*causae finales*).²¹³

La causa final de la máquina, señala Jonas, es prestada de afuera y tiene su genética en los organismos fabricantes “cuya naturaleza no puede, por tanto, ser totalmente ajena a la teleología. No obstante, la teoría dominante coloca a la teleología de éstos en sus meras ideas, no en su causación efectiva.”²¹⁴

²¹² *Ibidem*, pp. 36-37.

²¹³ *Ibidem*, p. 123.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 124.

El autor señala al respecto que pareciera que la máquina estuviera regida por fines subjetivos; en donde la subjetividad del fin va de algún modo ligada a la objetividad de la pura acción causal, sin proporcionarle más que un mero aspecto teleológico.”²¹⁵

En el fin que constituye el objeto, Jonas comenta que:

es preciso observar el doble sentido que encierra la expresión ‘tener un fin’. El martillo ‘tiene’ el fin de poder –martillar –con-él: con ese fin y para ese fin fue creado; y ese fin forma parte del ser –organizado para él- [...] podríamos decir que el fin pertenece al concepto de martillo; [...] ese concepto precede a su existencia y fue la causa de su llegar a ser.²¹⁶

Quiere decir que para el autor del principio de responsabilidad, los fines de los instrumentos carentes de vida se hallan desprovistos de fines propios. Por lo que los responsables de sus fines son los humanos que los crean.²¹⁷

Para el caso de la finalidad del reloj se pregunta ¿cómo puede operar en él la causalidad final? Si en la ejecución de su función se introducen otras intenciones, esto es posible sólo porque no se trata simplemente como en los utensilios, de entidades con fin, sino de entidades que sustentan ellas mismas fines. Y la desviación del fin original causa una crítica, que afectaría al productor, y al utensilio.²¹⁸

Ahora, en “la finalidad dada por la naturaleza, proporciona el cumplimiento de su exigencia de ser [...] la autoconservación no precisa ser demandada y no requiere otra persuasión que el placer que va asociado a ella, su querer, con su sí y su no.”²¹⁹

²¹⁵ *Ibídem*, p. 124.

²¹⁶ *Ibídem*, p. 103.

²¹⁷ *Ibídem*, p. 104.

²¹⁸ *Ibídem*, p. 106.

²¹⁹ *Ibídem*, p. 150.

Es por esto que el acto de la técnica que trasciende en el futuro; es decir su capacidad de creación tecnológica, se convierte en un deber urgente que trasciende todo lo que anteriormente se exigió de él, en donde el reconocimiento de la ignorancia será una parte de la ética que auto vigile el desmesurado poder por este saber.

Cuando se habla de poder, el filósofo ostenta que el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues requiere a otro tipo de concordancia, tiene que ver no a la del acto consigo mismo, sino a la concordancia de sus efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro. Esta razón prueba que las acciones del *Todo colectivo* es eficaz en relación con su referencia universal.

Otra idea de Jonas que permite exponer el reduccionismo de la lógica de relación causal de la tecnología es el reconocimiento de la evolución de la naturaleza, que trabaja con pequeñas cosas y nunca pone en juego el todo, pero las empresas de la tecnología moderna con su impaciencia comprimen los pasos de la evolución material; renunciando con ello a una naturaleza que tantea, por la extensión causal de las intromisiones tecnológicas en el sistema de la vida. Teniendo en cuenta que se desprende el mandato de conceder mayor peso a la amenaza que a la promesa de evitar perspectivas apocalípticas incluso al precio de renunciar a cumplimientos escatológicos.²²⁰

Los horizontes próximos y horizontes lejanos del actuar de la técnica en el planteamiento jonasiano, muestran en los primeros la posibilidad de calcular más o menos los efectos de una operación concreta; pero en los segundos no hay nada escrito.

más allá de la situación inmediata; y un horizonte más amplio, en el que el poder efectivo de lo que ahora se ha puesto en marcha lleva a magnitudes acumulativas de la interacción recíproca con todos los elementos de la condición

²²⁰ *Ibidem*, p. 72.

humana. A causa de las numerosas incógnitas que aparecen en el cálculo, sobre esas magnitudes no es posible obtener ya nada concluyente, salvo dos cosas: que ciertas posibilidades causales evidentes (eventualidades) pueden después escapar a nuestro control; y que la magnitud de esas posibilidades, que implican la suerte toda del hombre.²²¹

La preocupación de Jonas es el peligro que vislumbra la posición que siente tener el ser humano sobre la Naturaleza. En esta posición de poder el ser humano tiene el delirio de que todo en la naturaleza existe sólo porque puede ser usado o transformado técnicamente. Esta interpretación explica la autopropagación acumulativa de la transformación tecnológica, que para Ortega y Gasset exhibe una continua búsqueda que conduce al ser humano al vacío tal como lo plantea en su profecía en que los años más técnicos son los más vacíos.²²²

Otra reflexión que permite entender la magnitud del problema ético que enfrenta la humanidad con respecto a la esencia de la técnica, es el planteamiento de Heidegger sobre el peligro (*Gefarht*) de la esencia de ésta. El cual no consiste en que la humanidad responda a su mandato, sino en que se inhiban las diversas formas de desocultar lo real y, con ello; por su poder de mediación, se reduzca la relación humana con el ser. “Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro.”²²³

De este modo Heidegger destaca los rasgos de la esencia fundamental y marca las diferencias con respecto a la esencia inesencial. Estas distinciones expresan que la esencia está más allá de lo meramente constatable, de aquello que pone de manifiesto la determinación de algo; es decir, la esencia domina el ámbito de lo que se halla frente los ojos, pero en la esencia se puede explicar el ámbito de lo simplemente constatable; pues la esencia no carece ni está exenta de relación con el hombre. Entonces “alcanzar la esencia de algo es ver su relación con el ser,

²²¹ *Ibíd.*, p. 199.

²²² Ignacio Núñez de Castro, *op. cit.*, p. 3.

²²³ Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 138-139.

aquello que determina a todo ente como ente, es llegar a mostrar la esencia de algo que supone haberlo visto como manifestación del ser.”²²⁴

Con base en este precedente se destaca en Heidegger que:

La esencia de la técnica es una manifestación del ser. Por tanto, escapa al mero arbitrio humano. Sin embargo, en cuanto el ser se da en el hombre -el ahí del ser, éste puede, y 'debe', cooperar en el advenimiento de un nuevo destino, en que 'supere' el peligro.²²⁵

Asimismo cuestiona que:

Si la esencia de la técnica, lo dis-puesto como el peligro en el Ser, es el Ser mismo, entonces jamás se podrá dominar a la técnica, ni positiva ni negativamente, mediante un mero hacer humano, puesto por sí mismo. La técnica, cuya esencia es el Ser mismo, jamás se puede superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el Señor del Ser.²²⁶

Razón por la cual se ve en el hombre el pastor del ser, y no el amo del ser. “El hombre es la criatura que saca o da a luz la que recibe del Ser; está ex-puesto a ser.”²²⁷

Es decir:

la esencia-humana pertenece a la esencia del Ser, en cuanto que la esencia del Ser necesita a la esencia humana, para quedar custodiado [*gewahrt*] en cuanto Ser según la propia esencia en medio de lo ente, y así esenciar como lo Ser, por ello la esencia de la técnica no puede ser conducida a la transmutación de su destino sin la asistencia de la esencia-humana. Más, con eso la técnica no es superada [*überwunden*] humanamente. Por el contrario, la esencia de la técnica es restablecida [*verwunden*] en su verdad, todavía oculta.²²⁸

Del mismo modo Anders revela esta dualidad de la técnica; por un lado hace alarde de la discrepancia entre el enorme poder que la tecnología ha alcanzado y por otro, las capacidades humanas para percibir y comprender los efectos de las acciones tecnológicas de alcance planetario. En este desfase entre la capacidad de representar o imaginar y el poder de acción

²²⁴ *Ibidem*, pp. 88- 90

²²⁵ *Ibidem*, p. 97

²²⁶ *Ibidem*, p. 84

²²⁷ *Ibidem*, pp. 69-70

²²⁸ *Ibidem*, pp. 184-185

del hombre, señala que se manifiesta no sólo en los nuevos medios de tecnología bélica, que amenazan a la humanidad con un exterminio total, sino también en que el hombre se ha convertido en una pieza más del sistema tecnológico-industrial y, con ello, se enfrenta al peligro de una deformación radical e irreparable de su condición ontológica.²²⁹

Las acciones en cuestión por este tipo de desarrollo tiene varias facetas de su actuar: La primera se refiere al surgimiento de elementos, tecnologías y procesos novedosos, que surgidos de escenarios aislados de experimentación y de limitados conocimientos de la complejidad natural y social, se han suplantado como prácticas con efectos sinérgicos que han causado catástrofes en el planeta; ejemplo de ello, son los niveles de contaminación del agua, suelo, atmósfera y de la vida de los diversos ecosistemas. La segunda se relaciona con los modelos de vida, que son influenciados por las ideologías dominantes, que a su vez dictan los tipos de producción y consumo, y la consiguiente presión sobre la naturaleza y la población de reserva.

²²⁹Jorge Linares, *op. cit.*, pp. 8-9.

4. ¿Neutralidad de la técnica?

Para evidenciar los orígenes que justifican la neutralidad, la tesis de la apariencialidad del fin en el organismo físico sirve para hacer una analogía que muestre la forma en que se oculta la causalidad que opera en la máquina. En el caso del organismo, señala Jonas, el fin trascendente es la vida del organismo entero, compuesto por funciones específicas. El organismo con fin trascendental puede ser afirmado en diversos sentidos. El más neutral dice que de *facto* todo está dispuesto en un organismo de modo tal que contribuya a su conservación, al igual que en una máquina todo está dispuesto para que contribuya a realizar la función del conjunto, pero esta pertinencia no dice acerca del tipo de causalidad que opera; se sabe lo que ocurre cuando en la fabricación de la máquina, pero no en los trabajos que ella realiza.²³⁰

El entero dominio de la *techne*, capacidad productiva, denuncia Jonas, era, con excepción de la medicina, éticamente neutra; tanto en la relación con el objeto como en relación con el sujeto de tal acción. Señala, en relación con el objeto; porque la actividad productiva afectaba escasamente la firme naturaleza de las cosas y no constituía un daño a su integridad; y en correspondencia con el sujeto de la acción, porque la *techne* en cuanto actividad se extendía como un limitado tributo pagado a la necesidad y no como un progreso justificado por sí mismo, pero ahora, afirma, la “ acción tecnológica colectiva y acumulativa es novedosa en cuanto a sus objetos y magnitud, y por sus efectos, independientes de toda intención directa, no es ya éticamente neutra.”²³¹

Esto se interpreta como: a mayor poder de la acción tecnológica, mayor sometimiento a la regulación. El principio regulador tiene que ser proporcionado tanto a la magnitud como al carácter de lo que ha de regular. Por lo tanto, las nuevas capacidades de acción requieren nuevas reglas éticas. “Sólo bajo presión

²³⁰ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 123.

²³¹ *Ibidem*, p. 59.

de los hábitos reales de acción, aparece la ética como reguladora de tales acciones a la luz de lo bueno o lo permitido.”²³²

Señala el filósofo judío que el saber neutralizó con respecto al valor, en primer lugar, la naturaleza y, después, también al hombre. La cuestión, denuncia, es si se puede tener una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado, categoría que fue totalmente destruida por la ilustración científica; ya que se ponderó la pretensión por construir su propia naturaleza, diferente a las otras especies. Ello condujo a “la temeraria irrupción del inagotable ingenio humano en los diversos campos de la naturaleza.”²³³

Para explicar esta pretensión, Jonas menciona que el interés del ser humano por construir su propia morada, ha representado en retrospectiva en una sistemática violación de la naturaleza y de sí mismo. Este actuar se traduce para él; por un lado como la transgresión de la dignidad de las criaturas de la naturaleza y, por otro lado en el interés por construir un refugio humano y desde esta posición someter la naturaleza a su voluntad y necesidades, mismas que involucran una carrera de conquistas sin fin.²³⁴

Además, el filósofo identifica el interés del hombre por demarcar su *statu* con respecto a lo otro, por medio del creciente poder de las acciones que trascienden en su propia naturaleza y en las condiciones de vida que a su vez son condiciones de la vida humana. Por esta razón muestra que el hombre por mucho tiempo se adaptó a los ciclos de la naturaleza. La técnica en la civilización tradicional se desarrolló en un

ámbito éticamente neutro tanto con relación al objeto como con relación al sujeto de tal acción: con relación al objeto [...] porque la *techne* en cuanto a actividad se extendía como un limitado tributo pagado a la necesidad y no

²³² *Ibidem*, p. 27

²³³ *Ibidem*, p. 26

²³⁴ *Ibidem*, pp.26-27.

como un progreso justificado por sí mismo hacia el fin último de la humanidad.²³⁵

Pero en este nuevo escenario de civilización moderna, el hacer tecnológico es tierra de nadie para la teoría ética. Señala Godina (2005), se deja que el hombre invente fines e imponga valores de manera ilimitada; por un lado se impugnan las barreras simbólicas (morales, religiosas, metafísicas) y por otro se impone la concepción de una realidad cada vez más libremente manipulable, que su actuar es aceptado por nihilismo y utopismo (vacío y principio de esperanza).

Significa que la ética tradicional no se considera el poder tecnológico, porque no era del todo perceptible; por consiguiente la responsabilidad se centraba en las relaciones propiamente humanas, pero ahora las implicaciones acumulativas de alcance global de la tecnología manifiestan el peligro de la existencia y la esencia del hombre en el futuro.²³⁶

La ejemplificación de los dos tipos de técnica, artesanal y moderna por Heidegger nuestra que,

la técnica artesanal no se imponía incondicionadamente sobre los entes; los respetaba. Para el hombre actual aparece de otra manera el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provocaba al campo. Al sembrar las simientes, abandonaba él la siembra a las fuerzas del crecimiento y guardaba su germinación. La agricultura es ahora, por el contrario, industria motorizada de la alimentación, esto es, un exigir que pone el campo como algo meramente explotable y que impulsa la mayor utilización de él que sea posible, con el mínimo esfuerzo, y sin tenerle mayores consideraciones.²³⁷

Por esta razón “la técnica moderna es incomparable con todas las anteriores, porque se apoya en la ciencia moderna, natural y exacta.”²³⁸

²³⁵ *Ibídem*, p. 29.

²³⁶ *Ibídem*, p. 79.

²³⁷ Martín Heidegger, *op. cit.*, p. 96.

²³⁸ *Ibídem*, p. 122

En particular indica Heidegger,

la esencia de la técnica moderna reposa en lo dispuesto, tiene que aplicar la ciencia natural exacta. De eso surge el engañoso parecer que la técnica moderna es ciencia natural aplicada. Este parecer puede mantenerse mientras no haya indagado suficientemente ni el origen esencial de la ciencia moderna, ni la esencia de la técnica moderna.²³⁹

El deber trasciende por el poder que ejerce la práctica tecnológica sobre la humanidad presente y futura y, sobre la biosfera en su conjunto y en sus partes. Es por esto que, cuando Jonas se refiere al saber, denuncia que “las ciencias naturales no dicen toda la verdad acerca de la naturaleza.”²⁴⁰

Por lo que, en este mismo sentido, Jonas (1995), cuestiona el potencial de predicción de las ciencias naturales y a la par denuncia que ni la ética ni la visión científica nos ha preparado como los herederos. La razón es que la perspectiva científica niega el derecho teórico a pensar en la naturaleza como algo digno de respeto, lo que significa haberla despojado de la dignidad de sus fines. Además, el autor señala que es evidente que el análisis moderno de las causalidades sociales y económicas es en general incomparablemente superior al de todo saber anterior.

Ahora, pareciera que el diseño técnico de Estados futuros se ha vuelto posible; por la disposición de modelos teóricos para ello. Pero a éstos se contraponen la complejidad cada vez más abstrusa [profunda] del acontecer social; en el que el número de incógnitas aumenta al mismo ritmo que el de las magnitudes conocidas. Es una singular carrera entre el saber y el movimiento intrínseco de su objeto. Así se reconoce que “el entramado de saberes teóricos que se entrelazan en el encauzamiento del destino colectivo y que debe ser objeto de la responsabilidad, es mucho mayor de lo que cualquier política anterior pudo soñar.”²⁴¹

²³⁹ *Ibidem*, p. 133.

²⁴⁰ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 59.

²⁴¹ *Ibidem*, pp.191-192.

En *La pregunta por la técnica*, Heidegger advierte que mientras permanezcamos “abandonados” a la técnica considerándola algo neutral y no hagamos la pregunta por su esencia, permaneceremos por completo sometidos a su dominio. Con ello, la determinación correcta de la técnica le sirve a Heidegger de punto de partida para encaminarse hacia la interpretación verdadera de ella. Atendiendo las señas que hace la palabra *instrumenium* es llevado a un análisis de la causalidad en Aristóteles; al conjugar ese análisis con la etimología de la palabra técnica *techne*, concluye que la esencia de la técnica no es nada humano; por tanto, no consiste en un mero instrumento, hecho y manejado a su antojo sino, una manera de destinarse el ser al hombre.²⁴²

Al igual que Jonas, Heidegger distingue la técnica moderna, pero en éste último "El desocultar imperante en la técnica moderna [...] es un provocar (*Herausfordern*) que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas (*herausgefórdert*) y acumuladas."²⁴³

Por eso, el desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter de poner en el sentido de la pro-vocación. Este acontecimiento se presenta de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido se renueva cambiado. Descubrir, transformar, acumular, repartir, cambiar, son modos de desocultar la naturaleza. Aunque esto no transcurre de manera sencilla, pero tampoco se extravía en lo indeterminado. El desocultar desoculta a él mismo sus propios, múltiples y ensamblados carriles, a través de los cuales él dirige. La dirección misma es asegurada por todas partes. Dirección y aseguramiento llegan a ser, incluso, los rasgos capitales del desocultar pro-vacante.²⁴⁴

²⁴² Martín Heidegger, *op. cit.*, p. 91.

²⁴³ *Ibidem*, p. 92

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 125

Por eso, aunque el ser humano es el operador de la técnica, el “fundamento” de la provocación de la naturaleza no reside en él. Esto significa que la actividad técnica remite al hecho en el que el hombre no puede disponer porque depende de la posibilidad originaria del desocultamiento que proviene del ser mismo, por eso Heidegger menciona que la esencia de la técnica moderna es un *peligro* para el hombre. Lo [*Gestell*] amenaza al hombre por la capacidad de reducir la diversidad del proyecto vital del mundo. Por consiguiente, desocultarla o desenmascararla evitará la nuestra entrega y la consiguiente desfiguración de nuestra esencia.

Para marcar esta asimetría en relación con la capacidad de respuesta del ser humano sirve la reflexión que realiza Anders con respecto a *la obsolescencia del hombre*, en la que revela tres tesis: a) el hombre no está a la altura de sus propias producciones tecnológicas, b) lo que se produce y lo que se puede hacer *técnicamente* excede nuestra capacidad de *representación* e imaginación y, por ende, nuestras responsabilidades individuales, y c) no somos capaces de reconocer esta nueva situación histórica porque hemos perdido la habilidad de sentir y de comprender los efectos del enorme poder técnico que ahora detentamos²⁴⁵

Expone Anders que nuestra conciencia se ha quedado desfasada con respecto a lo que podemos provocar en el mundo. Esta “asincronicidad entre el hombre y su mundo producido” es lo que llama “desfase prometeico”²⁴⁶ [*das prometheische Gefälle*]²⁴⁷

²⁴⁵ Jorge Linares, 2003, *op cit.*, p. 9.

²⁴⁶ La idea que expresa el término “*Gefälle*” implica una connotación negativa. La expresión se refiere a que el hombre de la era tecnológica. El moderno Prometeo, no está a la “altura” de sus propias creaciones técnicas, y ello significa que ha decaído y está en declive “ontológico”, por lo que ahora resulta ser “más pequeño que sí mismo”. Pero el “*Gefälle*” no hay que interpretarlo como una pérdida: el hombre no ha perdido sus capacidades *naturales* para sentir, experimentar y comprender el mundo, sino que, ante la enorme dimensión de sus producciones tecnológicas, las capacidades cognitivas naturales se han quedado cortas. La referencia del “*Gefälle*” andersiano hacia el “*Verfallen des Daseins*” [la caída del *Dasein*] heideggeriano es inevitable. *Vide AM*, nota de la p. 243, *OH*: 270.

²⁴⁷ Jorge Linares, 2003, *op cit.*, p. 9.

El desfase entre el producir y el representarse se manifiesta en tres planos, desde el punto de vista de Anders: 1) el *ontológico-antropológico*: el ser del hombre, finito y contingente, se ha vuelto *obsoleto* con respecto a sus propias producciones tecnológicas; 2) el *tecnológico-instrumental*, los instrumentos técnicos han dejado de ser simples medios y ahora constituyen el “sujeto de la historia”; la técnica ha convertido al hombre en *su* instrumento; y 3) en el *escatológico-histórico*, por causa de tal *desfase* nos hallamos en la *época del fin* (*Zeitsende*) porque ahora es posible el *fin de los tiempos* (*Endzeit*).²⁴⁸

En particular Anders pregunta ¿por qué el hombre contemporáneo no actúa ante esta singular amenaza que pende sobre la cabeza de todo el mundo? Según el autor, porque hemos perdido la capacidad de sentir miedo ante la dimensión de un enorme peligro que se cierne sobre nosotros; por lo que es necesario superar ese estado de indolencia para reaccionar ante el *peligro mayor*. La principal causa de nuestra ceguera y de nuestra pasividad ante dicho peligro mayor es el *desfase prometeico*, señala el filósofo. Las facultades cognitivas (el pensar, representarse, sentir, responsabilizarse, el actuar mismo) ya no están a la altura del poder efectivo de la técnica humana, no porque se hayan debilitado, sino porque el objeto ha excedido sus límites.²⁴⁹

Las acciones están instrumentalizadas a tal punto que hemos perdido el sentido de su finalidad; consiguientemente, la disolución de la responsabilidad es el mayor problema que Anders observa en la actual “mediatización” industrializada de la actividad humana. Nadie parece ser ya responsable de las consecuencias de las acciones técnicas actuales.²⁵⁰ Se ha fetichizado el peligro de la técnica moderna.

El tipo de desarrollo tecno científico, en lo general, pareciera no tener filiación ideológica, pero la manera en que se ha gestionado, responde a una racionalidad económica capitalista, que se extiende como una práctica homogenizante basada

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 10.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 13.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

en los preceptos de la ciencia moderna y en la colonización ideológica y material. La primera dominada por los medios de comunicación masiva y la segunda por el saqueo de los bienes de la naturaleza y de los seres humanos.

Los descubrimientos y evidencias, ahora claros, del deterioro de los ecosistemas naturales y sociales derivan cuestionamientos del quehacer humano, sobre todo de los relacionados con el modelo moral de la actuación tecno-científico, que se mantenía oculta; en parte porque no existía claridad de las fronteras de lo permitido, o sea de lo responsable, pero también porque las explicaciones situacionales parciales inhibían la percepción de la complejidad y la irreversibilidad de los efectos en la naturaleza, expresa en riesgos, en un horizonte que sobrepasa el presente. Estos riesgos se refieren a un posible perjuicio futuro que atenta contra los intereses de la vida, en la salud y en el bienestar.

La acción tecnológica colectiva y acumulativa es novedosa en cuanto a sus objetos y magnitud, y por sus efectos, independientes de toda intención directa, no es ya éticamente neutra.

5. Poder mesiánico

A mediados de los años 60 los ciudadanos comunes empezaron a darse cuenta de la inminente voracidad de las empresas. Los suelos cultivables se erosionaban y contaminaban más rápido de lo que podían ser recuperados. En el ámbito científico, la amplitud y la complejidad de la emergente crisis ambiental desafiaban los métodos tradicionales de resolución de problemas. Los problemas medioambientales no podían ser aislados, analizados o resueltos con la misma eficacia. La crisis del medio ambiente ya no se percibía como un conjunto independiente de problemas físicos manejables mediante programas coordinados, que evidenciaban su incapacidad de solución, sino que, incluso, los empeoraba; consecuentemente, la organización del conocimiento a través de sus disciplinas a ya tenían poder explicativo y por ende incursión en las soluciones. La ciencia era rebasada por la realidad.

A la par de este desolado reconocimiento por los alcances de la técnica surge el interés por aportar una reflexión ética para superar la crisis; con ello surgieron diversas propuestas para proteger a los seres vulnerables. Por primera vez se reconocía que la *solución* a los *problemas* ambientales, no requería tanto de nuevas tecnologías como sí de una nueva ética del medio ambiente.²⁵¹

La ética ambiental no es algo que resulte claro; puesto que diversos puntos de vista generan controversias en el panorama moral contemporáneo. Es por esto que se requiere de revisar algunas reflexiones.

También destacan los trabajos de Fromm y Russel que indican que la sociedad del desarrollo y progreso industrial está en decadencia; a pesar de ello, proliferaron muchos centros de investigación públicos y privados que depositaban su esperanza en la técnica.

²⁵¹ Raúl Villarroel, *op. cit.*, pp. 191-192.

Jonas inicia su tesis con las diferencias del potencial de la técnica en los diversos periodos, y señala que “la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza [y ésta...] trasciende la mera constatación de la amenaza física.”²⁵²

Por principio, reconoce que

el éxito del sometimiento de la naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ahora afecta a la propia naturaleza humana [...] Lo que hoy puede hacer el hombre en el ejercicio insoslayable de [...] poder [...] carece de parangón en la experiencia pasada [...] ello hace que ninguna de las éticas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de “bondad” y de “maldad” a las que las modalidades [...] nuevas de poder y de sus posibles creaciones han de someterse.²⁵³

Para el pensador alemán los efectos de la tecnología se evidencian en dos horizontes distintos: El más cercano, dentro del cual es posible calcular más o menos los efectos de una operación concreta más allá de la situación inmediata; y el más amplio, que identifica el poder efectivo de lo que ahora se ha puesto en marcha, lleva a magnitudes acumulativas de la interacción recíproca con todos los elementos de la condición humana. A causa de las numerosas incógnitas que aparecen en el cálculo, sobre esas magnitudes no es posible obtener ya nada concluyente, salvo dos cosas: que ciertas posibilidades causales pueden después escapar de control; y la magnitud de esas posibilidades, que implican la suerte toda del hombre.²⁵⁴

Para mostrar el poder mesiánico alcanzado por la tecnología en estos tiempos, se alude a la idea de Jonas, en la que “la acumulativa creación tecnológica [...] intensifica en un constante efecto retroactivo las fuerzas concretas que la han producido, esto alimenta la creciente superioridad de un aspecto de la naturaleza humana sobre todos los demás y lo hace inevitablemente a costa de ellos.”²⁵⁵

Al respecto, señala el mismo autor que:

²⁵² Hans Jonas, *op. cit.*, p. 15.

²⁵³ *Loc. cit.*

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 59

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 36-37.

la acumulación [...] no contenta con transformar su comienzo hasta hacerlo irreconocible, pretende destruir la condición básica de toda la serie, su propia premisa. Todo esto tendría que estar presente en la voluntad de cada acto singular que aspire a ser moralmente responsable.²⁵⁶

Razón por la cual Jonas considera que la ignorancia de las consecuencias últimas será en sí misma razón suficiente para una moderación responsable, de previsión coherentes al contexto al poder de su saber. Con ello, marca una posición crítica con respecto a la utopía marxista que asume en la técnica un papel mesiánico, la cual plantea la futura prolongación de la vida, control de la conducta por diversos métodos y, contrario a sus designios, la posible desaparición de la existencia humana debido a una catástrofe nuclear. De esta manera la ética de Jonas es antiutópica y no escatológica.²⁵⁷

La predicción derivada de la teoría especulativa, el marxismo, “añade un fenómeno predictivo [...] que tiene poco que ver con el análisis causal de lo concreto: la teoría especulativa global de la historia, que sabe de algo así como de una ley de su objeto en el tiempo y deriva de ella los largos fundamentales de un futuro predeterminado.”²⁵⁸

Asimismo, Godina (2005), con una severa crítica al humanismo, explica que la tecnología puede encarnarse en el poder mesiánico para dejar la posibilidad de modificar la condición humana y sentirse tentado de echar mano de todas las posibilidades tecnocientíficas y políticas que ayuden a la emancipación de la humanidad respecto de la servidumbre de la finitud, pero en el fondo, lo que realmente subyace en estos edictos mesiánicos es la explotación de la biosfera, con la consigna de: “Tú puedes hacerlo; y en cuanto puedes, debes”, Por el contrario, desde la visión de la responsabilidad se exige, cálculo de riesgos y, en la duda, si algo puede fallar, es mejor no hacerlo.²⁵⁹

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 34.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 48.

²⁵⁸ *Ibíd.*, p. 192.

²⁵⁹ Célida de los Ángeles Godina Herrera, *op. cit.*, p. s/p.

El planteamiento del filósofo de la responsabilidad como oposición al principio de esperanza, es el principio de responsabilidad como tema central de una ética orientada al futuro. La responsabilidad es acompañada por el temor, que si bien no ostenta una cara tan seductora como el de la esperanza, es el sentimiento adecuado para los peligros previstos. No se trata del temor que impide la acción sino del que la impulsa. Quiere decir que

la responsabilidad es el cuidado reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación. Pero el temor está ya como un potencial en la pregunta originaria con la que se puede representar inicialmente toda responsabilidad activa; *¿qué le sucederá a eso si yo no me ocupo de ello?*²⁶⁰

Esto advierte que “cuanto más obscura sea la respuesta, tanto más clara será la responsabilidad.”²⁶¹

El razonamiento de Jonas desenmascara el poder tecnológico, que se asoma como la punta del *iceberg*, que a su vez se sostiene por el *corpus* económico-político que delinea el actuar tecnológico; las relaciones entre los humanos y de éstos con la naturaleza. Con ello se reconoce que la práctica tecnológica, propia del *homo faber*, puede desplegarse en modos ideológicos de dominio, en los perfiles de quienes la definen y posen, en la capacidad de alineación y en el consumo entre otros.

Aquí es importante hacer hincapié en que el poder tecnológico se desarrolla a través de la tecnociencia, que en su evolución ha agregado una creciente complejidad técnica y ha adquirido un mayor poder, de esta forma se ha dado paso de la mecánica a la química, de la ingeniería eléctrica a la electrónica, de la petroquímica a la energía atómica, de la informática y la cibernética y robótica y de la ingeniería genética a la bioinformática.²⁶²

²⁶⁰ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 357.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 357).

²⁶² Ejemplo del desarrollo tecnociencia es el Proyecto Genoma Humano, pues al primario interés epistémico –conocer los genomas de varios seres vivos, principalmente humano-, los fines

Las probabilidades de los grandes riesgos considera que, en primer lugar.

La evolución trabaja con pequeñas cosas, nunca pone en juego el todo, [...] las grandiosas empresas de la tecnología moderna que no son ni pacientes ni lentas, comprimen [...] los múltiples y diminutos pasos de la evolución material en pocas y colosales zancadas, renunciando así a la ventaja, aseguradora de la vida, de una naturaleza que tantea [...] a la extensión causal de las intromisiones tecnológicas en el sistema de la vida se añade su ritmo casual.²⁶³

Esto se constata en los múltiples accidentes como: 1975 en Italia explota la Planta Química de Dioxina; 1975 en EEUU explota la Planta Química de Cloro, evacuaron a más de 10.000; 1976 en España, en un accidente de transporte, se derrama propileno; 1976 en Italia se libera dioxina en un accidente industrial en una planta de plaguicidas en Seveso, Italia; 1977 se presenta una filtración de productos químicos tóxicos en sótanos de hogares en EEUU; 1979 en EEUU falla de Reactor libera radionúclidos, evacuan miles de personas; 1980 en el Reino Unido se incendia una planta que libera cianuro; 1981 en Venezuela, explota un tanque de petróleo; 1982 en Venezuela explota un tanque de explosivos; 1983 en Nicaragua, explosión de un tanque de petróleo; 1984 en Brasil explotan de ductos de Gasolina; 1984 en India, en un accidente de una planta química libera Metilisocianato; 1984 en Bhopal India se produce un accidente químico en el que escapan de 40 ton. de pesticida; 1985 en India se escapa de trióxido de azufre; 1986 se presenta el accidente nuclear en Chernóbil; 1986 se presenta un incendio en Basilea, Suiza, que libera químicos tóxicos en el Rin; 199, durante la Guerra del

pragmáticos científicos –de intervenir y modifica dichos genomas- aceleraron la investigación por el empleo de la informática, favoreciendo igualmente el desarrollo de la propia informática –con la conexión a distancia de varias bases de datos, aumentado la capacidad de cálculo y análisis informático- dando paso a una nueva tecnociencia, la bioinformática. De igual forma, se puede aludir al Proyecto Manhattan (bomba atómica), la investigación sobre Internet (redes cibernéticas), robótica, inteligencia artificial... o ingeniería genética. En la mayoría de ellas se a una diferentes ciencias y tecnologías: física, química, bioquímica, matemáticas, ingeniería conjuntando información teórica y favoreciendo nuevas teorías y tecnociencias con el objetivo de obtener nuevas realizaciones “pragmáticas”, prototipos... o logros científicos.

²⁶³ *Ibidem*, p. 72.

Golfo se derraman y queman millones de litros de crudo; y 1994 en la Península Kori, una tubería rota derrama miles de toneladas de petróleo crudo, entre otros.²⁶⁴

Recientemente el derrame de petróleo en el Golfo de México por *British petroleum*, el accidente nuclear de Fukushima, Japón.

En segundo lugar, el deber de la vigilancia que otorga a las posibilidades catastróficas serias y suficientemente fundadas, puesto que

en la práctica se ha mostrado que los desarrollos puestos en marcha por la acción tecnológica con vistas a metas cercanas tienden a hacerse autónomos [...] Es este un factor espontáneo en virtud del cual tales desarrollos no son sólo irreversibles, sino que también empujan hacia delante, sobrepasando la voluntad y los planes de los agentes [...] A la constatación de que la aceleración de una evolución tecnológicamente alimentada no se deja ya tiempo a sí misma para las autocorrecciones se añade así la otra constatación de que [...] las correcciones resultan cada vez más difíciles y la libertad de hacer las es cada vez menor.²⁶⁵

En tercer lugar, referido al carácter sacrosanto del sujeto de la evolución, exterioriza Jonas que hay que considerar

que de lo que se trata es de conservar la herencia de la evolución precedente. Poner confiadamente en juego lo dado, con vistas a algo que sólo podrá suponer una mejora y, si no sale bien, tampoco la pérdida de lo apostado habrá supuesto mucho.²⁶⁶

Por lo que “ninguna ganancia vale tal precio, ninguna perspectiva de éxito justifica tal riesgo. Y sin embargo [...] ese algo trascendente está corriendo el riesgo de ser arrojado al crisol de la alquimia tecnológica.”²⁶⁷

²⁶⁴ Jessica Mireles y Martha Alicia Ortiz, “La educación ambiental como elemento categórico en la formación de los profesionistas del medio ambiente en México, 2007”. *Tesis de Licenciatura en Ciencias Ambientales*. 2008. UAEM.

²⁶⁵ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 73.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 73.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 74.

Así pues “el pronóstico catastrofista suficientemente evidente es más decisivo que el no menos evidente pronóstico optimista.”²⁶⁸

En suma, no se puede hablar de la tecnología como un mesías porque los rasgos evolutivos como la irreversibilidad de la evolución o el aumento de la complejidad no se explican bien desde el neodarwinismo ortodoxo.²⁶⁹

En cambio, se reconoce que el gran secreto del éxito de la ciencia y la tecnología modernas consiste en facilitar al hombre los medios para asegurar una dominación cada vez más acentuada. Mumford (1992) comenta que cada sociedad contiene una mega ciencia, un gran sistema tecnológico, autoritario y poderoso, una politécnica y una tecnología difusa, inventiva y durable. Al respecto se trae a luz que los medios masivos de comunicación que dictan este inconsciente y que a todas luces son operados por intereses económicos, son los que controlan por su financiamiento el desarrollo tecnológico. Jonas avisa que la técnica aparece dotada de atributos extremos porque su “poder se ha vuelto autónomo, mientras que sus promesas se han convertido en una amenaza y sus salvadoras perspectivas se han transformado en un Apocalipsis.”²⁷⁰

Este poder de la técnica es tan grande, que por primera vez en la historia de la humanidad hasta la tierra es vulnerable; lo que significa que está en sus manos y puede ser destruida. De ahí que la actitud de prudencia, sea la una protección a través de responsabilidades que permitan el compromiso a condiciones que no podemos prever. “Significa que hemos de contar siempre con la novedad, pero que no podemos calcularla; que el cambio es seguro, pero que no es seguro lo que vendrá.”²⁷¹

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 75.

²⁶⁹ J. Collier, "The Dynamic of Biological Order", en Weber, Depew y Smith (eds.), *Entropy, Information and Evolution*, MIT Press, Cambridge, MA., 1988, p. 232. En Miguel Delibes y Miguel Delibes de Castro, *La tierra herida ¿Qué mundo heredarán nuestros hijos?* Destino, Barcelona. 2005, disponible en [Http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php](http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php).

²⁷⁰ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 235.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 200.

Asimismo se reconoce que el crecimiento tecnológico, científico e industrial es una constante en la sociedad globalizada en la que vivimos, se le presenta como la búsqueda de mayor eficiencia, productividad y superación, sin embargo, esto se ha hecho a costa de explotar, deteriorar y contaminar al ser humano y a la naturaleza. Este preciado desarrollo logrado e incentivado por el progreso científico, técnico e industrial pone peligrosamente al hombre frente a la naturaleza. Se sigue que el ser humano, en lo general, ha actuado sin medir las consecuencias de sus acciones, y en lo particular, los emporios económicos contruidos en el modelo económico capitalista han atentado y atentan contra la más importante fuente de vida, la naturaleza.

Capítulo 3

Alcances y límites

3.1. Alcances

El propósito de este capítulo es mostrar los alcances y límites de los fundamentos jonasianos y de las éticas ambientales para la construcción de la ética ambiental responsable a través de la identificación de los sustentos ontológicos para la extensión moral a la naturaleza y, con ello delinear la propuesta. Para ello, las preguntas que guían esta exposición son: ¿Cuáles son las premisas definitorias de una vida digna en las éticas de análisis, y su trascendencia en el futuro? ¿Cuáles son los rasgos de la voluntad humana que trascienden los propios ciclos vitales? y ¿Cuáles son los sustentos de una responsabilidad para el cuidado de la Naturaleza?

Por principio, se reconoce que el principio jonasiano trasciende; porque a partir de sus implicaciones incide de manera transversal en las éticas ambientales de horizontes presentes y de relaciones centradas en los deberes para con su mismo género, pero sobre todo en las relaciones con horizonte de la calidad de vida digna en el futuro y con extensión a la *Naturaleza*. Con este fundamento, Jonas provee los puntos centrales de reflexión para construir una ética ambiental, de incorporación a lo otro, el medio ambiente.

Los planteamientos éticos ambientales, en general, surgen del cuestionamiento sobre la extensión moral de lo otro, lo vulnerable, lo no humano. Pocas reflexiones incluyen de manera contundente las determinaciones económica y política en la crisis ambiental y en la consecuente crisis de valores, mismas que determinan las relaciones entre los humanos y de éstos con la naturaleza. Es por ello que en este apartado, de manera sumatoria, se integran los componentes que sugieren una versión ética que pueda contribuir a la caracterización, explicación y construcción

para incidir en la crisis ambiental y con ello abrir la posibilidad de desenmascarar las acciones que peligran la vida y su esencia.

Para sostener el anterior planteamiento, basado en el peso económico y político como determinantes de la crisis ambiental y la evidencia de la crisis planetaria, se cita a Leff, quien argumenta que la crisis ambiental es el producto de la crisis civilizatoria, surgida de la generación de un modelo económico que incluye: el dominio de un tipo de racionalidad, producto de la ciencia moderna; la reducción de las interrelaciones de los sistemas naturales y humanos, expresa en la complejidad; la manera de comprender, explicar y solucionar la problemática manifiesta en el diálogo transdisciplinario; y la forma de explotación de los recursos naturales, definida por la huella ambiental y por lo tanto de la sustentabilidad.

Las respuestas al cuestionamiento sobre los orígenes del proceder técnico en la crisis ambiental han conducido a elaborar propuestas para limitar su actuación, una de ellas es el principio de prudencia para evitar la aplicación apresurada de cualquier tecnología, y con ello erradicar el riesgo, aunque en realidad, se desarrollan, producen y consumen prácticas y productos que no sólo contaminan, sino también cambian la esencia de la vida. Un ejemplo ilustrativo es la presencia de los organismos genéticamente modificados (OGM) que se han introducido sin investigar suficientemente las posibles repercusiones. Son éstas las evidencias de vulnerabilidad, las que corroboran la interconexión de todo y sus efectos planetarios como la contaminación genética de especies nativas que son producto de su cultivo por miles de años, el efecto invernadero, lluvia ácida y pérdida de biodiversidad, entre otros; sobre todo cuando las prácticas y emisiones de tóxicos son innovadoras en cantidad y variedad. Otro aspecto que subyace en este desenfrenado deterioro, es la concentración de poder y riqueza y los designios de este poderío y su complicidad con los Estados de grupos élite global.

La lógica de actuación de los emporios se basa en un actuar cortoplacista que introduce novedosas tecnologías para aumentar la ganancia en el proceso industrial, comercial y financiero a costa de la explotación del ser humano, pueblos originarios y ecosistemas por un lado, y por otro para motivar una vida basada en un consumo compulsivo. Esta práctica es diseñada *ex professo* por el modelo económico hegemónico, mismo que presenta a la tecnología como expectativa que por sí misma resolverá la problemática de disposición de recursos.

Por ende, el híbrido del constructo ético denominado *ética ambiental responsable*, surge de la problemática del contexto llamado crisis ambiental; cuyas condiciones de deterioro y contaminación en que se desenvuelve la vida obligan a reflexionar las acciones humanas, en especial las de desarrollo técnico; el respeto por los seres vivos y sus condiciones; el aumento de ciertas actividades nocivas; incremento de procesos de destrucción generados por guerras, formas de consumo y de la esperanza en la tecnología como el instrumento para resolver y mejorar la vida de los humanos; pero sobre todo para no depender de la naturaleza. Por lo que la tesis central es: la ética ambiental responsable, está determinada por su responsabilidad hacia las condiciones que permitan la vida en el presente y futuro, así como el impulso de valores que coadyuvaran para atender los sujetos vulnerables en el presente y lo humano, en el futuro y la naturaleza. Pero sobre todo para identificar las responsabilidades diferidas de quienes la condicionan, y por su impacto en ella, llámese empresas, gobiernos organizaciones, ciudadanía en general, en donde el ser humano se pierde en el proceso.

Con base en esta tesis, es preciso remitir algunos antecedentes que permitieron pensar en las condiciones de deterioro y contaminación y sus consiguientes afectaciones en la salud humana y no humana. El trabajo: *La primavera silenciosa* de Raquel Carson, realizado en 1968 expone el poder ilimitado del ser humano

como el causante de estas condiciones. De ahí los fundamentos de varias reflexiones de ética ambiental²⁷²

Este antecedente, expuesto por Carson, se presenta en el planteamiento ético jonasiano; cuyo deber u obligación del hombre para con la naturaleza se sostiene por la dependencia del mismo hacia ella y la encarnación de la esencia de la naturaleza en el hombre. En esta fundamentación ontológica de Jonas, la *Naturaleza* se piensa como un fin en sí, un fin de mantenerse en la existencia a través de procesos de evolución que incluyen la creación y la muerte; en la cual, la finalidad como *bien-en-sí* se rige como carácter ontológico del ser; que vivan hombres y que vivan bien, por lo que se extiende este mandamiento a la naturaleza; por la simbiosis del hombre con ella.

Cabe destacar que el mérito y novedad de Jonas no radica en su idea de responsabilidad, sino en el cambio radical de paradigma moral. Las éticas tradicionales, tanto si ponen el acento en el sentimiento moral, como si apelan a la responsabilidad ante las consecuencias de una conducta basada sólo en el deber, coinciden en que el sujeto del sentimiento y de esta responsabilidad era el ser humano y el objeto, a su vez sujeto, son los demás seres humanos, contemporáneos de ese sujeto moral, “la esencial inmutabilidad de la naturaleza como orden cósmico - constituía de hecho el trasfondo de todas las empresas del hombre mortal, incluidas sus intromisiones en tal orden.”²⁷³

El análisis de Villarroel (2003), expone que la misma civilización tradicional expone la esencia ontológica común, reúne en la totalidad la experiencia en la vida y en la muerte que los determina por igual y muestra el imperativo ético de la salvaguarda de la naturaleza como *conditio sine qua non* de la salvaguarda de lo humano. Esta cosmovisión predominante en el mundo occidental, anterior a la revolución científica de los siglos XVI y XVII, era la de un mundo unitario en que el ser

²⁷² Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, *op. cit.*, p. 7.

²⁷³ Raúl Villarroel, *op. cit.*, p.178.

humano experimentaba pertenencia y correspondencia esencial con su entorno. Su destino personal se encontraba indisolublemente ligado al de la totalidad del universo en medio del cual su existencia cobraba pleno sentido; su identificación con el ambiente tenía máximo significado.

Pero, por otro lado, el verdadero imperativo moral de las nociones de progreso y desarrollo propias de la conciencia moderna. La transformación de la naturaleza mediante las técnicas como signo indesmentible de la emancipación del hombre.²⁷⁴

Como contraparte a estas formulaciones, Jonas apuesta por una ética de la responsabilidad para con el futuro; esto significa que las condiciones de posibilidad de una vida humana digna se expresen en él. La fundamentación de su imperativo: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra” surge desde la metafísica con la pregunta de ¿por qué debe haber en general hombres en el mundo, por qué es válido el imperativo incondicional de garantizar su existencia futura?

El planteamiento del imperativo jonasiano sustenta la existencia de los seres humanos, reafirma la idea de hombre, en cuanto existencia, que exige su materialización; así como en el ‘bien supremo’ manifiesto en el “*summum bonum*”, es decir, hacer el bien por el bien mismo y enmarcado en el presente y futuro. Para ello retoma las viejas interrogantes de la relación entre el ser y el deber, la causa y el fin, la naturaleza y el valor, para constituir y ponderar la responsabilidad.

Las nuevas capacidades técnicas del hombre han puesto en riesgo las condiciones de su propia existencia. Esta exigencia condujo a Jonas a replantear el imperativo categórico kantiano, adecuado ahora al nuevo tipo de acciones

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 185.

humanas y dirigidas al nuevo tipo de sujetos de la acción. “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la Tierra”

Por eso se entiende el poder explicativo de la ética ambiental responsable de inspiración jonasiana como híbrido, porque incluye una redefinición de la ética; ya que extiende el acto moral a la naturaleza, pues solo se circunscribía a la acción y relación con otros hombres; desoculta la esencia de la técnica, por el evidente deterioro y contaminación de las condiciones ambientales y sociales; promueve la responsabilidad a través del fundamento ontológico de la vida; plantea las alternativas para aspirar a la felicidad y justicia, a través del reconocimiento de nuevas prácticas de relación entre los hombres y de éstos con la naturaleza era necesario incluir y reconocer a la naturaleza, como parte de éstas; extiende el actuar ético al futuro, por medio de la *heurística del miedo*; promueve la construcción de lazos epistemológicos, a través del diálogo de saberes; suscita en la discusión en el considerar las dimensiones internacionales, intergeneracionales e interespecíficas. Las primeras, relacionan con la territorialidad de los procesos, las segundas concernientes al peligro y condiciones de vida en el futuro y la tercera, con respecto al conflicto de intereses entre especies, incluida la humana.

Consiguientemente la propuesta jonasiana rebasa preguntas como: ¿Importa que nuestras acciones causen la extinción de una especie?; ¿importa que nuestras acciones provoquen la muerte de animales individuales?; ¿importa que causemos muertes súbitas en algunas poblaciones? Por el contrario, la ética jonasiana se construye a partir de la pregunta ¿Qué es vivir? y las condiciones que permiten esa vida; razón por la cual se percibe la vida de manera implícita como un sistema autorregulado que persigue, de forma no necesariamente consciente, determinados fines. El conjunto de posturas éticas ambientales de diverso matiz comulgan con suponer la estrecha relación entre el ser humano con parte o la totalidad de la naturaleza.

Además, se reconoce que en la propuesta jonasiana una responsabilidad extensiva a la naturaleza en tiempo; ya que incluye de manera implícita y abarcativa las reflexiones sectarias ambientales que enarbolan a ciertas especies. Al mismo tiempo, cuestiona el saber en términos de su práctica tecnocientífica y la responsabilidad por sus implicaciones, previamente enmascaradas por los análisis del desarrollo y las respuestas atomizadas de sus efectos, que a todas luces inhibe el reconocimiento de los efectos en las relaciones simbióticas, de la complejidad y relación de un todo por las reacciones sinérgicas de los novedosos intervinientes elementos tecnológicos. De hecho, este rasgo es el que confiere relevancia moral a la naturaleza, en la que considera moralmente apreciables a todos los seres vivos.

Este fundamento, exige pensar en el impacto de las acciones del ser humano en la esencia de la vida; sea humana o de la naturaleza. Por eso también es posible adjetivar a la ética jonasiana como la ética del futuro y del todo; en tanto que la trascendencia de su propuesta traspasa la práctica presente, con fundamento en el principio de responsabilidad como principio de urgencia; cuyo axioma primario plantea la sobrevivencia. Lo que permite reconocer en la ética de la responsabilidad como ética teleológica es su criterio de finalidad.

Con ello se afirma que el valor de la humanidad, no depende de la humanidad, sino que es impuesto por la naturaleza misma, es decir, tiene su fundamento en la naturaleza. Antes bien; el nuevo imperativo llama a otro tipo de concordancia, no a la del acto mismo, sino a la concordancia de sus efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro. En este caso, Jonas remite a un futuro previsible como dimensión abierta para que el ser humano asuma su responsabilidad y contribuya a la *“vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir”*, como lo apunta Schweitzer (1960). Donde lo bueno es mantener, promover e impulsar a toda vida apta para el desarrollo a su más alto grado; porque destruirla, causarle daño o impedir su desarrollo es malo. Por eso el *statu* de la vida es lo más universal y lo que fundamenta la convivencia entre hombres y

cosas. Es por esto que la ética ambiental responsable recupera el principio de responsabilidad al dar el mismo *statu* a todas las especies; pues reconoce la trama compleja de relaciones entre las mismas y las condiciones abióticas.

Con respecto al análisis de la *techne* Jonas reconoce que su crecimiento, en cuanto aspiración humana, rebasa las metas pragmáticamente de otros tiempos, a la par, reprocha el privilegio alcanzado por las ciencias naturales; las cuales han jugado un papel importante en el enmascaramiento del actuar tecnológico. La civilización tecnológica privilegió el desarrollo de las ciencias naturales y minimizó las ciencias del espíritu para mantener oculto el actuar tecno-científico y con ello expandió un patrón para garantizar la conservación de su *statu quo* y consecuentemente de quienes deciden este rumbo. Con ello se reconoce una nueva correlación entre el poder para actuar y la habilidad para juzgar, a través de la práctica de una *heurística del miedo*, en donde el gran potencial de la ciencia y tecnología considerada como *neutra* habrá de ligarse a la moralidad.

La crítica y el consiguiente análisis del poderío alcanzado por la tecnología y por su trasgresión a la esencia de la vida, surge del exacerbado antropocéntrico, que se inicia en la Revolución industrial con la práctica de la ciencia moderna que esboza sus antecedentes para explicar su *statu*, referido al incipiente ideal mecanicista del cosmos, delineado por Galileo, Bacon y Descartes; en la que el hombre figura como señor, intérprete y dominador de la misma, así como cuantificador y formalizador matemático de la *res extensa*, que es canalizado por Descartes y aplicado por la ciencia moderna. Con ello, la naturaleza quedaba reducida a objeto. Asimismo, la instrumentación de la naturaleza se convierte en el origen de una tradición que incorpora la justificación de su actuar como neutra, por lo tanto, desprovista de consideración moral.

Se identifica como un alcance del planteamiento jonasiano el desenmascaramiento de la técnica por la latente desfiguración de la vida en el planeta; así como la perversión de la idea de razón; cuya monopolización de ésta

como razón técnico-estratégica tiende a la eficacia, éxito y provecho, y desplaza progresivamente a la racionalidad axiológica por la racionalidad de resultados, sin embargo poco se habla de la posición de los actores y de los instrumentos y procesos que generan la auto propagación tecnológica.

Otro aspecto que se expone en la reflexión de Jonas es el carácter acumulativo y muchas veces irreversible de los efectos de la técnica moderna, que pide ser frenado por una *ética de emergencia*; cuya prudencia recomienda adoptar los pronósticos negativos, más que los positivos, en una *heurística del miedo*.

Al respecto, Mitcham (1989), reconoce en el principio de responsabilidad, la exigencia de *un nuevo tipo de humildad*, que es a la vez el potencial de superioridad pero también de inferioridad. “Humildad debida no a la pequeñez de nuestro poder [...] sino a su excesiva magnitud, que es nuestra mayor capacidad para actuar que para prever, evaluar y juzgar.”²⁷⁵ Con ello, asegura que el planteamiento Jonas establece una nueva correlación entre nuestro poder para actuar y nuestra habilidad para juzgar, es decir para estimular el desarrollo de esta nueva humildad a través de la práctica de una *heurística del miedo*.²⁷⁶

Lo que hoy puede hacer el hombre en el ejercicio insoslayable de [...] poder [...] carece de parangón en la experiencia pasada [...] ello hace que ninguna de las éticas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de “bondad” y de “maldad” a las que las modalidades [...] nuevas de poder y de sus posibles creaciones han de someterse.²⁷⁷

La naturaleza nunca habría sido objeto de la responsabilidad humana. Se circunscribía en conflictos propios de los seres humanos, privados o públicos; por lo que es posible afirmar que el dominio de la *techne*, de la capacidad productiva de los hombres, era éticamente neutro; pero frente a nuevas condiciones de

²⁷⁵ Jonas, 1984: 22 en Carl Mitcham, ¿Qué es la filosofía de la técnica ?. Antropos, Editorial. Hombre, 1989, p. 114.

²⁷⁶ La heurística del miedo considera siempre las peores consecuencias antes de emprender cualquier proyecto tecnológico.

²⁷⁷ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 15.

privilegio de la técnica, la responsabilidad exigida es por la inminente vulnerabilidad y esencia de la vida.

Recientemente se ha accedido a la constatación de la vulnerabilidad de la naturaleza, constatación que ha aportado el conocimiento derivado de la investigación referida al medio ambiente. Lo cual se ha puesto de manifiesto que la acción humana ha cambiado de *facto* por sus efectos; por la dinámica del progreso para acceder a estadios quiméricos; por la alienación colectiva que inhibe la reflexión y se ocupa del inmediatismo y de la experimentación de los excesos. “Lo natural ha sido devorado por lo artificial.”²⁷⁸

Los rasgos de la obra de Jonas aportan una ética ambiental que se sustenta en la idea de *en el Todo está latente una vulnerabilidad* que día con día es transformada por decisiones de grupos de poder a través de instrumentos tecnológicos alienantes que marcan formas de vida y de consumo en un infinito impulso; en cuyo continuo progresar se supera así mismo hacia proyectos de dominio cada vez más abarcativos y condicionadores de otras formas de relaciones y convivencia; aunque se reconoce, a la par, que la técnica, en todas sus expresiones, ocupa un lugar trascendente en la vida de los fines subjetivos del hombre, y en esta dinámica los logros alcanzados por este instrumento se develan los intereses de los grupos, que abonan cada día al aumento de su superioridad.

La reflexión ética jonasiana considera las limitaciones del actuar moral presente en las relaciones humanas, asimismo cuestiona las acciones que trascienden en su medio ambiente y en las próximas generaciones, a través de la oposición del imperativo kantiano que se centra en las relaciones humanos *versus* humanos. Al mismo tiempo, enfatiza en que los valores no pueden ser sujetos de precios; pues degradan al ser humano y excluye las necesidades de relación de solidaridad, de espiritualidad. De serlo, se alienta el individualismo, el antropocentrismo y el egoísmo. Por ello se considera que la ética teleológica señala al poder del ser

²⁷⁸ Raúl Villarroel, *op. cit.*, pp. 179-180.

humano como la raíz del deber de su responsabilidad. De hecho, expone que el deber le ordena y prohíbe determinados fines; en el cual la capacidad causal está vinculada al saber y a la libertad. El *poder*, en cuanto fuerza causal regida por los fines, se halla presente en toda forma de vida; en donde el hombre se convierte en el primer objeto del deber. Significa que el *primer mandamiento* es no arruinar, por un uso inadecuado, lo que ha llegado a ser. Por ende el ser humano se convierte en el custodio de todo otro fin en sí mismo.²⁷⁹

Las proposiciones que dan cuenta de la potencialidad de la ética jonasiana se muestran como sigue:

- El principio de responsabilidad sugiere que la civilización tecnológica es la causa del rompimiento del equilibrio dentro del equilibrio superior del conjunto, en la cual está latente la vulnerabilidad del *Todo*.
- En el desarrollo tecnológico se revela el poder ideológico en las relaciones humanas y extrahumanas; en las relaciones en la ciudad como el espacio donde se despliega el poder, que se manifiesta en formas de organización del trabajo, ocio y consumo – desecho, entre otras expresiones.
- El *homo faber* en el ejercicio insoslayable de su poder no tiene comparación con una experiencia pasada; por esta razón no existe alguna ética acerca de las reglas de *bondad* y de *maldad* que pueda detener ese poder, por lo que “las modalidades [...] nuevas de poder y de sus posibles creaciones han de someterse.”²⁸⁰
- El sueño del *homo faber* es tomar en sus manos su propia evolución, no sólo con vistas a la mera conservación de la especie en su integridad sino también con vistas a su mejora y cambio según su propio diseño ¿Quiénes serán los escultores de esa imagen, según qué modelos? ¿Se tiene el derecho a experimentar con los seres humanos futuros?

²⁷⁹ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 214.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 15.

- Este nuevo *statu* del ser con respecto al saber pone en tela de juicio la ética antropocéntrica, al considerar las relaciones con la naturaleza y al develar las acciones que peligran la permanencia y dignidad de la vida. De ahí la importancia de la *heurística del miedo* para prever el riesgo en que el hombre puede acabar con la existencia, y “alterar la esencia del hombre y desfigurarla mediante diversas manipulaciones.”²⁸¹
- El principio de responsabilidad muestra las nuevas dimensiones de la responsabilidad, que emanan del reconocimiento de la vulnerabilidad de la naturaleza por el sometimiento a la intervención técnica del hombre y los efectos en las condiciones de vida irreversible.
- Identifica que el carácter de autopropagación acumulativa de la transformación tecnológica rebasa las condiciones de cada uno de los actos, en que las enseñanzas de la experiencia resultan inútiles.²⁸²
- Esboza el fundamento ontológico en la obligación por el cuidado de la vulnerabilidad de la naturaleza; en el que la prudencia prohíbe matar la gallina de los huevos de oro o cortar la rama sobre la que uno está sentado; ya que el destino del hombre depende del estado de la naturaleza.
- El mandato último que hace del interés en la conservación de la naturaleza, un interés moral no sólo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su derecho propio.²⁸³
- Señala que “el saber se convierte en un deber urgente que trasciende todo lo que anteriormente se exigió de él.”²⁸⁴
- Identifica que el saber predictivo quedó rezagado tras el saber técnico; por lo que el abismo que se abre entre la fuerza del saber previo y la fuerza de las acciones genera un problema ético nuevo.
- Reconoce que la ignorancia será el reverso del deber de saber y la ética vigilará el desmesurado poder.²⁸⁵

²⁸¹ Irma Rivero Ortiz de Alcántara, “Experimentación científica y tecnológica. La necesaria expansión del Derecho penal en México”. *Revista del Instituto de la Judicatura Federal*. Número 23-16. 2007, p. 262, disponible en http://www.ijf.cjf.gob.mx/publicaciones/revista/23/r23_16.pdf

²⁸² Hans Jonas, *op. cit.*, p. 34.

²⁸³ *Ibidem*, p. 33.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 34.

- Jonas hace alarde de que la civilización tecnológica es la evidencia del ejercicio de la técnica moderna, del pensamiento empírico; del predominio del *homo faber* en detrimento del *homo sapiens*; del afán de construir la ciudad como una naturaleza que se le quiere atribuir a la naturaleza humana y que desecha, extrae y denigra los elementos de la naturaleza; de la vulnerabilidad de la naturaleza.
- La virtud del planteamiento de Jonas es que permite el diálogo con la modernidad, en donde se descubre el papel de la tecnología en las condiciones de la crisis ambiental.
- Por otra parte se identifican experiencias en la década de los sesentas del despliegue del poder tecnológico, en principio puesto en manos de los médicos y los ingenieros. Los referentes de este cuestionamiento son las responsabilidades primarias relacionadas con el bien de la sociedad como totalidad y no de impacto individual. Esto justifica la creación de centros de investigación con comités de ética provenientes de otras profesiones. En los códigos éticos constituyentes se reafirmaba la primacía del bienestar público.^{286 287}
- La teoría de la responsabilidad incluye: un fundamento racional de la obligación, esto es, un principio legitimador subyacente de la exigencia de un deber vinculante; y un fundamento psicológico de su capacidad de mover la voluntad, es decir, de convertirse, para el sujeto, en la causa de dejar de determinar su acción por él, ambos complementarios.
- La demostración del actuar de la técnica en el planteamiento de Jonas permite identificar el grado de responsabilidad de quienes diseñan o promueven la técnica y sus efectos. Es por esto que la base de este cuestionamiento sobre las tendencias de este poderoso actuar del saber instrumental, están surgiendo de experiencias de los pueblos originarios,

²⁸⁵ *Loc. cit.*

²⁸⁶ Se desarrollaron mecanismos para alertar de las prácticas cuestionables de los patrones y posteriormente las responsabilidades de los roles se reemplazaron por la ética del poder. Jorge Mitcham, op. cit., p.114.

²⁸⁷ *Loc. cit.*

que por milenios han mantenido una estrecha relación de respeto con otros seres humanos y con la naturaleza.

- La noción de responsabilidad la convierten en un verdadero principio como punto de partida la transformación del obrar humano, caracterizado en la acción tecnológica, y la toma de conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza.

Por último, rememora la idea de Guattari (1996) en Villarroel (2003), que plantea que las preocupaciones ecológicas o *ecosóficas*, muestran la articulación de tres registros ecológicos diversos y complementarios, constatables en: la Naturaleza, las relaciones sociales y la subjetividad humana. Esta última reviste el hecho de abrir referencias de índole ético, antes que científico. Pero en la propuesta de la ética teleológica sólo es posible referir la primera y la última, y las relaciones sociales se excluyen. Este faltante serviría para comprender la posición de los grupos de poder en el desarrollo de las tecnologías.

3.2. Límites

El principio de responsabilidad determinado por Jonas dice: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; lo cual conlleva a preguntar sobre su consistencia en sí misma para ser aceptable y practicabilidad. Para ello se explicitan las cuestiones que guían esta exposición: ¿Qué argumentos incluirían y ponderarían la consideración moral hacia la población vulnerable, así como los deberes a los que se sujetarían los actores que dictan las orientaciones técnicas? y ¿Qué referentes ontológicos se incluirían en una ética ambiental responsable *ad hoc* en diversos contextos?

Aunque en el planteamiento jonasiano se denuncia el poder sin control de la tecnología, su poder explicativo limita el entendimiento del impacto tecnológico en el deterioro y contaminación ambiental extensivos y temporales, expreso en los diversos ámbitos sean internacionales²⁸⁸, intergeneracionales²⁸⁹ e interespecíficos²⁹⁰, los cuales atañen a diferenciados sujetos de responsabilidad; por lo tanto de la obligación por transferir, gestionar y distribuir riesgos de las implicaciones tecnológicas. Por esta razón, se sugiere su inclusión a la ética ambiental responsable, al considerar que estos riesgos se vuelven una práctica universal; porque atañe a la humanidad, a la naturaleza, y a la multiplicidad de interconexiones de todos los sistemas intervinientes en el presente, que son la base de las condiciones de vida en el futuro.

²⁸⁸ Internacionales que se relacionan con la territorialidad de los procesos. Los problemas internacionales: son aquellos que se plantean en las relaciones entre diferentes naciones. Los problemas de la ética ambiental nos obligan a transferir, gestionar y distribuir riesgos. En Alfredo. Marcos Martínez, *op. cit.*, pp. 1-2.

²⁸⁹ Intergeneracionales que se relacionen con la temporalidad. Referidos a los problemas intergeneracionales: son aquellos en los que los intereses de una generación pueden entrar en conflicto con los de las próximas, o incluso poner en peligro la existencia de éstas. Parece que todos tenemos conciencia de que el planeta debe ser legado a las futuras generaciones en las mejores condiciones. En *Ibidem*, p. 2.

²⁹⁰ Interespecíficos que afectan a la relación del hombre con otras especies vivas, con los individuos de otras especies, y con la biosfera en su conjunto. Los problemas interespecíficos: son aquellos que afectan a la relación del hombre con otras especies vivas, con los individuos de otras especies, y con la biosfera en su conjunto, es decir, con seres vivos no humanos. En *Loc. cit.*, p. 2.

Internacionales que se relacionan con la territorialidad de los procesos Intergeneracionales que se relacionen con la temporalidad; interespecíficos que afectan a la relación del hombre con otras especies vivas, con los individuos de otras especies, y con la biosfera en su conjunto.²⁹¹

Con respecto al análisis de la propuesta jonasiana del impacto del desarrollo técnico de la sociedad tradicional en la naturaleza, resulta incomprensible que éste se haya centrado en la cultura griega, cuando también podría esbozar otros preceptos, principalmente los de origen semita, que tuvieron un gran desarrollo antes del periodo que se consideraría de la sociedad de técnica moderna. Esta ponderación puede explicarse por la gran influencia de la explicación de los alemanes románticos acerca de la historia de la humanidad. Su proceder discursivo es de justificarse, porque es en la tradición de la civilización occidental donde emerge este desarrollo descomunal de la técnica, prueba de ello, fue su despliegue destructivo usado en las Primera y Segunda Guerras Mundiales.

La crítica que se sustenta tiene relación con el reconocimiento de alternativas a la civilización técnica moderna, dónde el patrón de comportamiento de este desarrollo es opuesto, a pesar del dominio ejercido por las diversas formas de conquista.

Asimismo la marginación en el tratamiento del papel del modelo económico en la incidencia del quehacer técnico se entiende porque las expresiones de este potencial se realizaron en las Primera y Segunda Guerras Mundiales, hechos que derivaron en el inicio de una carrera armamentista e industrial mantenida prácticamente por la Guerra Fría para apoderarse de los recursos naturales estratégicos y destinados a financiar la economía de países denominados desarrollados o centrales, con clara transferencia de la riqueza de los países periféricos o en vías de desarrollo a los primeros. En este saqueo de bienes naturales y el desarrollo técnico como base del aumento de ganancia, sin importar

²⁹¹ *Ibidem*, pp. 1-2.

el tipo, ni los efectos de la construcción de emporios para dictar las técnicas, manifiestas en procesos, productos y sustancias entre otros.

Esto explica la razón por la que los Estados han sido sustituidos por la lógica de mercado. En este comportamiento, los emporios se han adueñado, en complicidad con algunos Estados, de los recursos vitales, de sabidurías y del germoplasma de alimentos básicos en el mundo; no solo por su extracción, sino por su transformación, esta últimos en los cambios genéticos y los primeros a través de su gestión.

El parteaguas que marca la diferencia entre el desarrollo de la técnica entre una sociedad tradicional y una moderna, lo dicta el surgimiento de la ciencia moderna en la Ilustración; cuyo privilegio se centró en el saber instrumental, y posteriormente lo adoptaron las instituciones laicas. Con ello, iniciaba el proceso de despojo de la dignidad de la naturaleza. Esto se refleja en el plan baconiano de consumación del dominio a la naturaleza a través del conocimiento de sus leyes.

En el análisis comparativo sobre los fundamentos del devenir de la técnica, tradicional y moderna. Al respecto, pareciera que Jonas marcaba en la sociedad tradicional el ideal; por lo menos del actuar técnico. En tal sentido, en esta parte de la explicación, no solo excluye el determinante económico del comportamiento tecnológico de la sociedad tradicional, sino los ejemplos de otras sociedades, cuyo desarrollo tecnológico se basaba en preceptos reverenciales hacia la naturaleza, por ejemplo de las sociedades mayas, incas y aztecas, por señalar algunas. Ahora bien, si el motivo de la exposición es el desarrollo tecnológico de las sociedades tradicionales y su consecuente impacto en calidad y cantidad sobre la naturaleza, también se tendrían que rescatar los preceptos filosóficos que marcaron esta reverencia y simbiosis hacia y con la naturaleza en estas sociedades premodernas.

Esto no quiere decir que las sociedades presentaran conciencia de su relación con la naturaleza, aspecto que tendría que comprobarse con un estudio histórico para el caso que refiere. Pero, por otro lado se tendría que explicar el comportamiento de las sociedades tradicionales que produjeron tecnología con referentes que daban cuenta de la simbiosis y reconocimiento de la naturaleza por su sacralidad como madre.

El nivel y tipo de desarrollo técnico de los pueblos originarios es trascendente; pues permite comprender la estrecha relación que establecían con la naturaleza, marcada en la vida cotidiana, e identificar los actos de reverencia y respeto hacia ella. Por el contrario, en el análisis diacrónico Jonas atestigua una marcada diferencia entre la civilización tradicional y la civilización moderna, pudiendo realizar un análisis transversal y exponer este comportamiento análogo, considerando con ello, las reminiscencias de técnicas de estos pueblos y la civilización moderna. En tal sentido, la reflexión jonasiana puede denominarse eurocéntrica.

La pretensión jonasiana de elevar su ética a una ética universal; por la crítica al saber instrumental y los consiguientes efectos en las dimensiones interespecíficas, internacionales e intergeneracionales, por consiguiente, la necesidad de su sujeción, en un contexto de polarización, también se tendría que considerar el papel que hoy ocupan los movimientos ambientalistas alternativos al modelo económico, lo que implica de manera práctica poner frenos y desfetichizar su esencia.

La diferenciación de sociedades, tradicional y moderna, que realiza Jonas es trascendente, porque permite incursionar, a través del poder que ha alcanzado, en explicar e identificar en la actualidad, la raíz de su comportamiento, no sólo con la naturaleza, sino con los otros seres humanos; que en algunos casos son cohesionados por grupos poderosos y en otros por estrategias de sobrevivencia.

Al mismo tiempo se entiende el poder latente de destrucción desarrollo tecnológico promovido por quienes imponen a la fuerza o por ideología una economía, que ha desaparecido de manera vertiginosa no sólo especies que son parte del equilibrio y la riqueza de la vida, sino de comunidades naturales y sociales que son cosificados, sin reflexionar que tanto el exterminio de animales humanos como no humanos reducen las posibilidades de existencia de cualquier grupo dominador. Por ende, la perspectiva de Jonas margina las expresiones tradicionales actuales que dan cuenta de esta religación; seguramente porque desde su punto de vista no impactan en las tendencias mundiales y en el poder de quienes deciden el desarrollo y las prácticas tecnológicas. A su vez, se puede explicar este punto de vista, por las implicaciones de calidad y cantidad en el uso de la tecnología y sus efectos.

A saber, es por esto que las experiencias técnicas que pueden denominarse tradicionales por los efectos tienen, en el caso de los pueblos originarios de América Latina, invisibilizarse por conveniencia, aunque de manera abierta hay procesos de apropiación de su sabiduría, de los componentes de la naturaleza, con ello, ejercen una dominación e imposición de una lógica para continuar la extracción de la riqueza.

A pesar de su forzada marginación, los pueblos en el pasado y ahora asumen una responsabilidad por la vida, que da cuenta de su simbiosis con la naturaleza. Los casos ejemplificadores de esta idea de religación las comunidades zapatistas, mayas, aimaras, guaraníes y choares, por mencionar algunas.

Aunque el planteamiento de Jonas de una ética responsable se basa en una crítica al proceder de la técnica moderna, todavía no se vislumbra en su discurso el encubrimiento de éste por el capital industrial, comercial y financiero y, su consiguiente reproducción por medio de instituciones educativas. Esto se constata en la agenda de los foros económicos y educativos que dictan las estrategias en materia a los países; por lo que los convierte en cómplices.

Los mecanismos de seducción para aceptar y utilizar la técnica cada día son más incisivos, pues su pretensión como instrumento del capital cada vez se extiende en la cotidianidad de la vida humana. Esta idea denuncia el poder de los medios de comunicación masivos en la aceptación, consumo y la consiguiente dependencia que esconde en sus entrañas los efectos.

Esto explica que el comportamiento con respecto al desarrollo de la tecnología está atrapado por una lógica de dominio, extracción y uso de la vida en el mundo que alienan individualidades y por lo tanto colectividades para seguir dominando. Es decir la economía global capitalista a través de la tecnología como un instrumento muestra la voracidad por seguir generando ganancia promueve la muerte, y con otra lógica económica la tecnología se promueve la vida.

Se sigue que la discusión que plantea Jonas en torno al peligro inminente del poder alcanzado por la tecnología, queda condicionado por el actuar de los grupos económicos poderosos; por lo tanto, el control de ese tipo de tecnología queda inaccesible de influencia para cualquier Estado nacional, comunidad, e individuo. Por consiguiente, el planteamiento de la ética ambiental responsable vislumbra su actuar y gestión en las diversas escalas del poder, que de origen partan de la familia, comunidades, sociedades, Estados nacionales e instituciones internacionales, por señalar algunas formas de organización. Con ello, sería posible diferenciar el alcance de cada tipo de tecnología, a partir de los procesos económicos de su impacto o de su huella en la *Tierra*, con base en el tiempo y espacio, es decir en ecosistemas recuperados, con la intervención de saberes promovidos por un diálogo transdisciplinario²⁹² que dé cuenta de los saberes que surgen de otras culturas, diferente a la de tradición occidental; y de la complejidad de las interrelaciones de los ecosistemas sociales y naturales.

²⁹² De acuerdo con Nicolescu, la transdisciplina, se refiere a “lo que está, a la vez, entre las disciplinas, a través de las diferentes disciplinas y más allá de toda disciplina. Su finalidad es la comprensión del mundo presente”. Basarab Nicolescu, *Manifiesto de transdisciplinariedad*, 1997, portal.iteso.mx/portal/.../97.TransdisciplinaMorin.pdf, consultada en enero 2014, pp. 37.

Los tipos de responsabilidad enunciados por Jonas, aunque son definidos por sujetos de asumir la responsabilidad: Padres, políticos, no se aprecia con claridad la responsabilidad que tendrían que asumir las instituciones mundiales económicas y educativas, entre otras, que dejan al margen la discusión del poder económico, y su determinación en el tipo de actuar tecnológico y científico, en donde su actuar comprimen los múltiples y diminutos pasos de la evolución material y el peligro que aumentan la misma progresión que la intervención.²⁹³ Esto explica la capacidad de destrucción del actuar del poder económico, ejemplificado por las empresas transnacionales.

Por otro lado, en cuanto a la responsabilidad, Jonas menciona que este acto, solo puede darse en un marco de libertad, pero esa condición no se cumple, pues el poder económico mantiene, por lo general, sujetado al ser humano, no solo porque directamente lo explota, sino también porque a través de la educación, medios de comunicación e instituciones, incluso en la forma de consumo, sujeta esa libertad que se alude en su reflexión ética.

Así, el principio de responsabilidad que a la letra dice: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”, tiene que ver con una toma de conciencia cósmica, con la libertad de la población, por la gravedad de los efectos de la técnica. Dos aspectos que se encuentran marginados en la inmediatez de la vida actual, es por esto que se cuestiona su practicidad.

El actuar de la tecnología como transformador de la esencia de la vida, se plantea en el discurso jonasiano como un problema filosófico que tiene que ver con las obligaciones y deberes, pero como ética práctica no ha sido capaz de poner en la mesa de discusión, el papel y poder determinante de la economía capitalista y el consecuente desarrollo tecnológico que se oculta bajo el manto de la neutralidad, el progreso y el mesianismo.

²⁹³ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 72.

El cuestionamiento de la conducta de los corporativos como agresores por la introducción de instrumentos, procesos y sustancias novedosas que escapan de la vigilancia y de la capacidad de organización de los Estados nacionales y las sociedades para frenar y responder y prohibir estas acciones, conduce a crisis ambientales más complejas y difíciles de enfrentar. En esta consideración apunta a Leff (2005) en la que ésta es la prueba de la crisis económica, crisis de la ciencia moderna y crisis de valores^{294 295}

El principio de responsabilidad: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra.” (Jonas, 1995: 40). Así formulado, el imperativo jonasiano deja sin definir, en efecto, a qué situaciones concretas puede y debe aplicarse. Pues: “No todo acto influye en las posibilidades de supervivencia de la humanidad.”²⁹⁶

²⁹⁴ G Snyder, *The Practice of the Wild, Douglas and McIntyre Ltd, Nueva York*. 2000, 11ª edición, p. 29. En Leonora Esquivel Frías, “Responsabilidad y Sostenibilidad ecológica. Una ética para la vida”. *Tesis doctoral*. Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2006, p. 276.

²⁹⁵ Enrique Leff, “La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”, 2005, p. 5. En: Seminário Internacional REG GEN: Alternativas Globalização. (Del 8 al 13 de octubre de 2015, Hotel Gloria, Río de Janeiro, Brasil). Río de Janeiro, Brasil UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 2005. Disponible en la *World Wide Web*: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen\(pp12.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen(pp12.pdf)

²⁹⁶ Werner, 2003, p. 43. En. Amán Rosales Rodríguez, “Naturaleza orgánica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2004, 27(2), p. 104.

Conclusiones

En esta parte final del trabajo se despliega un conjunto de conclusiones, derivadas del planteamiento de premisas y sus fundamentos que dan cuenta de la ética ambiental responsable a través de en una serie de preguntas planteadas en cada uno de los capítulos. Las primeras permitieron delinear los aspectos introductorios del trabajo, así como referir las categorías explicativas de la ética ambiental responsable que corresponde al capítulo 1. Para el caso, se distinguen las siguientes: ¿Cuáles son las categorías que pueden dar cuenta del significado de la responsabilidad jonasiana? Así como de ¿cuáles son las categorías que cimientan la consideración moral a la Naturaleza en las diversas éticas ambientales? Y por otro lado ¿Cuáles son los alcances explicativos de éstas en relación con los evidentes rasgos de la crisis ambiental planetaria? Al respecto, se expone el componente categorial a partir de su jerarquización y relación entre las categorías para posibilitar la réplica correspondiente de las preguntas que las derivaron. Consiguientemente se realizó una remembranza de las categorías, la primera y categórica es la *vida*; la cual subyace como fundamento del conflicto moral que se discute en el principio jonasiano desde el sustento metafísico para la continuidad de la vida misma, que incluye al ser humano como parte de la evolución y permanencia de la misma, y por el papel que ocupa su actuar para que eso sea posible.

Con ello, se expusieron las antiguas cuestiones de la relación entre el ser y el deber, la causa y el fin, la naturaleza y el valor, rescatadas del planteamiento ontológico jonasiano; es decir: el imperativo categórico ordena que haya hombres, con hincapié en que el *deber existir* es lo incondicional y urgente; porque trasciende todo lo que anteriormente se exigió de él, y se subordina a este deber, el deber de la vigilancia por lo que el desbordado poder del saber pueda implicar en la transformación de la esencia de la vida. Esta discusión la sustenta el filósofo alemán en el deber del ser humano para con el cuidado de la vida en el presente y

futuro; no sólo para garantizar su estancia y calidad de vida en el futuro, sino para su continuidad.

La categoría que permite explicar la relación estrecha entre el ser humano y la naturaleza o el medio ambiente o el Todo o la madre Tierra o con la *Pacha Mama* es la *simbiosis*. Vista como la relación compleja de todos los componentes: abióticos y bióticos, y las resultantes de combinación manifiestas en una gran diversidad de ecosistemas, comunidades, poblaciones y especies surgidas, a la par de las diversas expresiones sociales; unas con señales de respeto y otras, de uso.

La simbiosis es la evidencia que el destino del hombre y del planeta es común e indisoluble. En las éticas teocéntricas y holísticas este entrelazamiento de Dios–Naturaleza–Hombre sitúa a la naturaleza no sólo como el hábitat, sino como el *Ser* sagrado que provee de vida.

El reconocimiento de esta simbiosis se dilucida en el enfoque ecocéntrico de la ética ambiental, por el proceso de evolución y adaptación mutua; pues en sus orígenes comunes están implícitas la afinidad filogenética y la experiencia compartida entre las especies no solo por sus condiciones, sino porque la mayoría de las expresiones éticas recuperan la sacralidad de la naturaleza.

De esta simbiosis, se identifica la complejidad de relaciones y pertenencias de los seres en la naturaleza; pero expone su fragilidad cuando se vulneran por el actuar instrumental, innovador y descomunal de la técnica, como se ha mostrado en la última centuria.

La falta de reconocimiento de la relación simbiótica entre el ser humano y la naturaleza da cuenta de la pérdida de sacralidad de la vida y su desfiguración por el individualismo y codicia exacerbada del *homo faber*, y hoy representada por grupos de poder llamados emporios. Por el contrario también se identifican

vestigios de esa consideración sacra en pueblos originarios y en sectores de la población con interés de recuperar el *verdadero yo* dentro de la totalidad del cosmos, tal como se plantea en la reflexión de la ecología profunda y la filosofía de los pueblos originarios.

A pesar de su forzada marginación, los pueblos en el pasado, ahora muestran su responsabilidad por la vida y recrean sus relaciones simbióticas o de religación con la naturaleza en prácticas como la del *Buen vivir* en las comunidades zapatistas, mayas, y choares, por mencionar algunas.

Este sentimiento de identificación del individuo con el universo natural, y su conservación se ve como parte del interés propio y la acción que se hace por amor y por gusto, no por un deber que se considera impuesto. Esta idea está internalizada en las comunidades indígenas, así, la unicidad se traduce en la simbiosis del espíritu y cuerpo con la *Madre Tierra*.

En este interés de expansión de la conciencia, Jonas basa su propuesta de responsabilidad en el fundamento psicológico como de mover la voluntad, que tenga que ver con la razón y con el sentimiento. Lo que significa que el lado subjetivo tiene la función de conectar el exterior con el interior, y por una necesidad interna. Es decir de la forma en que se experimenta el mundo.

Asimismo, se reconoce en el planteamiento de la ecología profunda referido a la *Autorrealización*, rescata el *vive y deja vivir*, y como *simbiosis universal, maximiza la diversidad* universal. Desde esta perspectiva, mientras más altos sean los niveles de autorrealización alcanzados por cualquier persona, más dependencia tendría que suscitarse con la *Autorrealización* de los demás. Así, una mayor identificación con uno mismo entraña una mayor identificación con los demás. El *altruismo* se muestra como una consecuencia natural de esta identificación.

Con base en esta idea y en términos prácticos, se puede derivar la norma de *Autorrealización* para todos los seres en que la máxima diversidad implica el

máximo de simbiosis y por consiguiente un mínimo de coerción a la vida de otros. Es por esto que el actuar de inercia técnico no sólo podría coexistir, sino en benevolente simbiosis con la naturaleza; cuya pretensión se centraría en conservar la diversidad, la estabilidad e integridad de la comunidad biótica. Pues el interés del ser humano coincide con el resto de lo vivo, en cuanto es su morada terrena es el más sublime de los sentidos, que reconocen la sacralidad de la naturaleza y la simbiosis.

La otra categoría, la *vulnerabilidad*, se devela por la inminente contaminación y deterioro de los efectos de la técnica. Este descubrimiento y reconocimiento de la vulnerabilidad de la naturaleza por el sometimiento a la técnica dio origen a la investigación medioambiental.

El grado de vulnerabilidad de la naturaleza está estrechamente relaciona con el sometimiento de la biósfera a las condiciones novedosas físicas y químicas de cambio; por lo tanto del deterioro de los frágiles ecosistemas y la correspondiente necesidad de cuidado, ya que subyace en ella una complejidad de relaciones que permiten la organicidad del *Todo*.

Este evidente riesgo, identificado en la crítica a la civilización moderna por Jonas, señala la inminente catástrofe producida por la *praxis* técnica acumulativa o autopropagación acumulativa; pues quebranta los ciclos naturales sin precedente y deja al desnudo la vulnerabilidad y la consiguiente irreversibilidad de sus impactos en la esencia de la vida. Al respecto, se reconoce que la acción humana ha cambiado de *ipso* la entera biosfera del planeta, de la que tiene que responder, pues se tiene el poder sobre ella; por lo tanto pone en juego la propia condición del ser humano. Jonas reconoce que esta tendencia llevó implícitamente a un exacerbado poder antropocéntrico, iniciado en la Revolución industrial como la práctica de la ciencia moderna, pero también con un individualismo y concentración de la riqueza.

El reconocimiento de la vulnerabilidad de la naturaleza y poblaciones conduce a pensar en el deber por el cuidado de las condiciones de vida y por consiguiente por asumir la responsabilidad del saber instrumental. Con ello se obliga a cuestionar el conjunto de valores que determinan el estado de deterioro y contaminación, conocida como crisis ambiental, por tentar la fragilidad y la consiguiente vulnerabilidad de la *Naturaleza* y el implícito devenir de la esencia del ser humano por los lazos complejos que marca la simbiosis con ella.

Quedan pendientes varias cuestiones sobre cómo promover la conciencia en quienes toman decisiones de envergadura que incluyan los efectos de alcance transfronterizos o trasgeneracionales e interespecíficos, sean por empresas o Estados que atentan contra la vulnerabilidad social y natural. Con sentido crítico, es necesario iniciar diálogos de reflexión, de ello depende no solo la sensibilización, sino la actuación para promover una vida digna.

En cuanto a la pregunta ¿Cuáles son los alcances explicativos de las categorías abordadas y la relación con los evidentes rasgos de la crisis ambiental planetaria?

El cuidado de la vida en cualquiera de sus expresiones es el punto de partida de las diversas extensiones sugeridas por las éticas ambientales; tanto por la novedad de las intervenciones como por los alcances en las dimensiones internacionales, intergeneracionales e interespecíficas que son definitorias para conservar o destruir la esencia de la vida.

El papel de los grupos de poder y sus consiguientes instrumentos y procesos técnicos de dominación en la crisis ambiental. Son identificados en expresiones éticas, tal como la ética profunda.

Por otra parte, la falta de reconocimiento de la estrecha relación entre el ser humano y la naturaleza, la simbiosis, es minimizada por la lógica reduccionista de la ciencia moderna, y justificado su dominio para conocer sus ciclos y por su

utilidad al hombre. Lo cual permite entender las condiciones de fragilidad por la que atraviesa el medio ambiente.

La *vulnerabilidad* entonces es la situación física y química que permite ver el grado de deterioro y contaminación en las condiciones de vida, que se identifican en la crisis múltiple. Que obliga a replantear innumerables aspectos del entramado social y fundamentalmente político. En tal sentido se considera que ésta podrá ser superable, cuando se camine a una justicia social que conlleve el respeto de los ciclos de la naturaleza.

Resulta evidente que el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues éste constituye la dimensión causal en la que el imperativo es aplicable.

Ahora bien, relacionado con el capítulo 1 y a partir de la pregunta: ¿Cuáles son las contribuciones de otras reflexiones éticas que permiten contribuir una ética práctica denominada ética ambiental responsable?

En particular, se puede comentar que el propósito de este análisis es entablar un diálogo entre diversas reflexiones, objetivo, que si bien no se pudo concretizar, si delinea los aspectos generales que muestran los conflictos éticos relacionados con las extensiones morales hacia lo no humano y su concreción práctica.

El análisis de las éticas en materia para la contribución de una ética ambiental responsable muestra el origen de reflexión, motivado principalmente por la crisis ambiental de la última mitad del siglo XX y las posibilidades de influir en las actitudes de la población, así como de las decisiones y acciones políticas que cuiden las condiciones de la naturaleza a partir del establecimiento de nuevas relaciones de las sociedades humanas y el entorno natural.

La numeraria de accidentes registrados por el manejo irresponsable de la técnica y la pérdida de biodiversidad en el mundo presenta la progresión de la crisis ambiental, y comprende desde el cambio genético hasta el cambio en los paisajes, y se torna abrumada. Sin embargo expresiones éticas responden, aunque de manera limitada al llamado de esta crisis planetaria. Las reflexiones más acabadas reconocen la simbiosis como la expresión compleja y de complementariedad de relaciones entre los integrantes de la naturaleza, incluyendo los componentes abióticos. De ahí la vulnerabilidad por los efectos de la técnica como instrumento del capital.

De este estado de crisis, las diversas éticas ambientales aspiran a inducir un cambio en las relaciones con la naturaleza, sean de forma individual o colectiva, lo cual permite no sólo la práctica a través de comprometer a los tomadores de decisiones por el cuidado de las condiciones sanas para el desarrollo de la vida.

De manera concreta, las éticas como la teleológica, ecocéntricas, holísticas y profunda reconocen la complejidad de las relaciones, pero sobre todo en la recuperación de la sacralidad y en la plena realización a través de la realización del otro y de lo otro. Este último planteamiento se identifica con claridad en la ética profunda y en la realidad, en los planteamientos de los pueblos originarios sobre la *Pachamama*.

El reconocimiento de la crisis múltiple por la que atraviesa el mundo contemporáneo obliga a replantear innumerables aspectos del entramado social y de sus relaciones con el mundo natural. De ahí la importancia de reconocer el principio de la relacionalidad en donde todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias. Consiguientemente, se identifica que la transversalidad del planteamiento de la ética ambiental responsable puede explicar el deterioro del ambiente en las dimensiones intergeneracional, interespecífica e internacional, y como híbrido puede recuperar las alternativas,

por ejemplo de los pueblos originarios, que develan el poder de grupos privilegiados que por sus acciones hoy amenazan la vida y su esencia.

Se reconoce que la reflexión ética, a partir de las llamadas éticas ambientales, ha aportado argumentos para la conservación y protección del medio natural, y la posición que ocupan está en relación con la extensión de sus derechos; de tal manera que una ética más comprensiva y con pretensiones universales es la que se base en la siguiente idea: Los animales individuales, incluidos los seres humanos, así como las plantas, rocas, moléculas, etc., que componen los grandes sistemas no son moralmente relevantes; sólo importan en tanto en cuanto contribuyen al mantenimiento del todo significativo al que pertenecen. Es por esto que la extinción de una especie va en contra de la meta de mantener la biósfera o los ecosistemas.

Esto ha generado diversos niveles de conciencia hacia la naturaleza, los cuales se están traduciendo, muchas veces en paliativos de la crisis ambiental y con ello ha encubierto el peso de poder técnico por un lado y por otro ha aumentado la sensibilidad y responsabilidad de muchos estratos de la población; aunque no de manera fehaciente y rápida como lo demanda el ritmo de deterioro y contaminación.

El reconocimiento de la *vulnerabilidad* de la naturaleza conduce a pensar en el deber por el cuidado de las condiciones de vida, y el consiguiente asumir de la responsabilidad del saber instrumental que esconde la codicia de élites por extender su dominio.

Se rescata la idea de que sólo los seres humanos pueden escoger consciente y deliberadamente entre alternativas de acción, lo cual conduce a asumir consecuencias.

Por otra parte, pero en este mismo capítulo, se trae a cuenta la pregunta: ¿cuáles son las categorías que dan cuenta, desde la ética, de la estrecha relación del ser humano con la naturaleza? Así como es ¿Cuáles son las premisas definitorias de una vida digna en las éticas de análisis, y cuál es su trascendencia en el futuro? Sólo para hacer hincapié de que el cuidado de la vida en todas sus expresiones tiene una razón de ser; por lo tanto tiene un fin en sí mismo, fin que ha sido condicionado por la civilización moderna por la utilidad que le atribuye el ser humano, no sólo por su uso y empatía con ciertos seres vivos de la naturaleza, sino también por el minusválido conocimiento de la complejidad de relaciones que subyacen en toda la expresión de la vida en la naturaleza. Es el reconocimiento de la estrecha relación con la naturaleza la que está en juego, los efectos de la técnica al vulnerar la naturaleza transgrede de manera indirecta al ser humano por lo que consume, y de manera directa por los niveles de explotación y deterioro de su salud, marcado por las condiciones de trabajo y sociales.

La respuesta obligada a esta situación tiene que ver con la identificación de los actores, las fuentes, elementos y procesos que promueven de manera implícita o explícita el deterioro. El cambio de esta tendencia debe ser radical no sólo en el quehacer técnico, sino en las aspiraciones individuales y colectivas de solidaridad, cuidado y respeto hacia el otro y lo otro. En efecto se trata de asumir responsabilidades diferentes por el papel que se ocupa en este deterioro, pero sobre todo de una responsabilidad incondicional, suprema, por el cuidado de la esencia de la vida.

Ahora bien, con respecto al desarrollo del capítulo 2, el interés de análisis se centró en los siguientes cuestionamientos: ¿Cuáles son los fundamentos ontológicos que han inhibido la reflexión sobre este tipo de desarrollo técnico? ¿Cuáles son los rasgos que definen el riesgo del actuar de la técnica? Vale la pena decir que la obra de Jonas presenta la caracterización de la técnica moderna como determinante en el cambio de las condiciones de equilibrio en la naturaleza. Cabe destacar el conjunto de planteamientos de Jonas, Naess, Heidegger,

Anders, Ortega y Gasset, por señalar algunos en su acuerdo desenmascaran la técnica, por la irrupción innovadora y de carga de esta práctica la que quebrantaba la vida de quienes no se podían proteger en lo individual y colectivo de sus intervenciones instrumentales. En esta develación de la esencia de la técnica por el papel que ocupó y ocupa en la extracción, producción, consumo, aunque como describe Jonas *la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza*.

En tal sentido, el mérito de los críticos a la técnica, al igual que Jonas, se centra en desenmascaramiento del actuar técnico, el cual se convierte en el primer paso para desfetichizar el origen de la crisis ambiental, es decir la intencionalidad del desarrollo de la técnica moderna por aumentar y enaltecer la eficiencia económica en términos de la mayor explotación de los seres humanos y de la naturaleza a favor del capital. Esto refleja un actuar político y el consiguiente desinterés por desenmascarar su esencia como *neutra*, y *poder mesiánico* para resolver la problemática que hoy se conoce como problemas prioritarios por atender. En este contexto subyacen los efectos del actuar como el arrojamiento, para concretizar la eficiencia, de miles de nuevas sustancias químicas que no han sido estudiadas por los efectos sinérgicos implícitos.

El actuar tecnológico moderno se define como la expresión derivada de los pilares de la ciencia emergida de la Ilustración: el racionalismo, el dominio sobre la *res extensa* o de la Naturaleza, la separación subjetiva y objetiva de la cosa, y en la construcción de un espacio propiamente humano y privilegiado, que Jonas denomina ciudad.

La posición de la técnica en esta *civilización moderna* es tratada por Jonas de manera lucida. Así, el análisis jonasiano permite identificar ese *statu* por el papel que tiene hoy en la vida cotidiana de la humanidad; la segmentación del conocimiento que esconde los megaproyectos intencionados de explotación de la naturaleza y de los seres humanos; la legitimación de la lógica de relación causal,

que marca de manera reduccionista los efectos *in situ*, pero esconde los sinérgicos; el encubrimiento del actuar instrumental bajo el manto de la neutralidad; y por el poder mesiánico que se le imputa. En tal situación, tal como lo señala Anders, el hombre no está a la altura de sus propias producciones tecnológicas; porque lo que se produce y lo que se puede hacer *técnicamente* excede su capacidad de *representación* e imaginación, y a la par ha perdido la habilidad de sentir y de comprender los efectos de su enorme poder; puesto que como lo expresa Linares (2003), este ser humano se ha convertido en una pieza más del sistema tecnológico-industrial y, con ello, se enfrenta al peligro de una deformación radical e irreparable de su condición ontológica.

Es el *peligro* de la *praxis* desbordado por la técnica, según Heidegger, que muestra su esencia como una manifestación del ser, que se manifiesta; en cuyo continuo progresar se supera así mismo hacia proyectos mayores, y cuyo éxito se basa en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios hombres, se presenta como la realización de su destino.

La preocupación de Jonas sobre el inminente peligro de la desfiguración de la esencia de la vida producida por la técnica, parte del reconocimiento por el delirio de ver que todo en la naturaleza existe sólo porque puede ser usado o transformado técnicamente, esto explica la autopropagación acumulativa de la transformación tecnológica con rasgos de dominación a través de la funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información, tal como lo señala Heidegger.

El proceder reduccionista de esta expresión de la Ilustración, acotado por las prescripciones aisladas de los campos de conocimiento surgidos, fueron diluyendo la conciencia las redes simbióticas del ser humano con el *Todo*, hasta despojarlo de su dignidad. El apogeo de este saber instrumental condujo a un deterioro de la vida, incluso a una amenaza en su esencia.

Consiguientemente la complejidad que exhibe Jonas, en esta idea, se relaciona con el desconocimiento de los efectos que pueda desencadenar la técnica, y no del reconocimiento de la complejidad del *Todo* o de la *Naturaleza*; lo que muestra que la ciencia está muy lejos de comprenderla y de saber sus potencialidades o su *vulnerabilidad*.

Ante este actuar del ser humano, la ética se manifiesta como una *praxis* más, que puede reorientar los designios trazados por la civilización técnica, otra es la política, que por ahora no se tratará.

Como crítica a la segmentación y reduccionismo, es posible vislumbrar, como respuesta, un camino alternativo, trazado por la recuperación de otras epistemologías, que promueven diálogos transdisciplinarios, a la altura de entender no solo la complejidad de los efectos técnicos, sino también la complejidad de la naturaleza; es decir la inclusión de saberes, reconocidos o no por la ciencia moderna, en los que contengan las sabidurías de los pueblos originarios. Estos retos ya han sido emprendidos por prácticas en construcción de algunos pueblos originarios y seguidores, por ejemplo, de la ecología profunda y movimientos ambientalistas; los cuales, como híbridos surgidos de la crítica de la modernidad, han dado evidencias de su relación armónica entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza.

Otras manifestaciones de este interés por reducir el peligro de un colapso civilizatorio es ejemplificado por el principio de cautela, que en la práctica, se reduce al control del operar de organizaciones intermedias, sin embargo no tocan a los grandes emporios que se valen de mecanismos ideológicos para sostener este misma inercia de generación de sustancias, productos y procesos novedosos y precoces, que escapan de todo deber. De ahí la necesidad de asegurar una correspondencia entre el deber moral y el par jurídico para su respaldo. Es entonces cuando se podría decir que la ética y el derecho están a la altura de las

exigencias que la distinga de la imputabilidad, ante una posibilidad escatológica de que la muerte sustituya a la vida.

El emplazamiento que hace Jonas para socavar la tecnología oculta a la par el origen del problema, que desde mi perspectiva, se centra en los actores privilegiados, por sus decisiones, que han anulado muchas posibilidades de reflexión, por lo tanto de alternativas a sus designios.

Con respecto a la *civilización técnica*, puede percibirse como el resultado acumulativo del desarrollo de la humanidad que, obedeciendo a leyes impuestas por relaciones económicas y políticas, han trasgredido o están a punto de trasgredir la esencia de la vida, por lo que el tratamiento de este problema, desde la perspectiva ética, puede aportar nuevos avatares para orientar o direccionar nuestro actuar.

Con la arrogancia que caracteriza al *homo fabricatus* por no conocer el sentimiento de culpa, ni la conmiseración, el ejercicio del poder responde a la constitución interna de su clase y de su fuerza y no hay duda que el poder hegemónico económico es impuesto por el poder militar en este tiempo.

El capítulo 3 correspondiente a los alcances y límites de la ética de la responsabilidad se delinearon con base en la pregunta: ¿Quiénes y a través de qué procesos han justificado o validado el actuar que ha provocado destrucción de las condiciones de una vida digna en nuestro planeta? Por principio, se reconoce que las reflexiones éticas ambientales y la ética ambiental aportan elementos para su práctica: el primero de ellos se refiere a los criterios que promueven la protección de la vulnerabilidad de la vida; el segundo, se relaciona con la necesidad de poner en su justa dimensión las explicaciones científicas que avalan la injerencia de técnicas que pueden cambiar la esencia de la vida y de los ciclos de la naturaleza, ya que su saber no corresponde con la predicción de sus efectos; y el tercero atañe al reconocimiento de diversos planteamientos éticos

que pueden coadyuvar a un alejamiento definitivo de esta amenaza de destrucción, los cuales se identifican como incluyentes y aplicables según el caso.

Pero también la contribución deja entrever el papel los actores y sus prácticas, que han puesto en juego la vida y la consiguiente responsabilidad diferida. La reflexión jonasiana elude del papel de los grupos de poder en la inercia de la *praxis* instrumental de la *civilización moderna*. De ahí la importancia de evidenciar los actores no sólo sirve para distribuir y ponderar su responsabilidad por los hechos de destrucción, sino para identificar su *modus operandi* y con ello, contrarrestar su poder, erradicar sus prácticas y acoger alternativas de diversas tradiciones que han dado cuenta de relaciones de respeto, solidaridad.

Los sustentos de la ética de la responsabilidad se expresan los sustentos ontológicos y éticos que han permitido configurar el quehacer técnico y sus consiguientes intervenciones. En esta reflexión el *Principio de responsabilidad* jonasiano aporta elementos para extender el deber hacia la naturaleza y hacia las condiciones de vida digna en el futuro. Como fortaleza de este planteamiento ética se retoma como fundamento de la ética ambiental responsable.

Es por esto que se considera al *Principio de responsabilidad* como el punto de inflexión de consideración moral hacia la *Naturaleza* o el *Todo*; porque visualiza la necesidad de un cambio de enfoque ético, centrado en el impacto y sus posibilidades por el actuar tecnocientífico, y con ello cambia la tendencia de intervención técnica, las formas de vida y de consumo, y recupere lo sacro de naturaleza y humanidad.

Ahora, a partir de la pregunta: ¿qué consistencias prácticas se develan en la ética de la responsabilidad jonasiana? Conviene delinear los alcances, en términos explicativos de la problemática que subyace en la necesidad de hacerse responsable por el cuidado de la naturaleza. Aunque es preciso reconocer que la crisis múltiple por la que atraviesa el mundo contemporáneo obliga a replantear innumerables aspectos del entramado social y de sus relaciones con el mundo

natural, y ello vuelve anacrónicas las éticas antropocentristas. Esto justifica la importancia de reconocer el principio de la relacionalidad, en donde todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias.

El *Principio de responsabilidad* representa el referente más acabado de la ética ambiental práctica que extiende su interés moral a la naturaleza, a partir de la recuperación de lo sagrado, digno de respetar, cuidar y proteger de las intervenciones técnicas y de las formas de vida de consumo que resultan de la extracción, producción, distribución a costa de la naturaleza y de los seres humanos.

La ética jonasiana, por principio, reconoce la organicidad de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, lo que deriva del reconocimiento de la complejidad de relaciones que se suscitan en este *Todo*, como expresión de la dinámica de la vida, que incluye tanto al ser humano como a la naturaleza. A la par apunta a la civilización moderna como la causante del deterioro de las condiciones de vida y como un peligro latente para el futuro. Al respecto despliega diversos argumentos que muestran el poderío de este actuar, destacan los avalados por la Ilustración.

La identificación del poder del saber, expreso en la técnica moderna, es el gran mérito del planteamiento de Jonas, ya que para la época las prescripciones se presentaban como elementos aislados y sujetos de atención por disciplinas especializadas. Esta desarticulación enmascaraba el potencial destructivo y develaba el gran poder en el que se hacía y hace cómplice a la población que ha sido subsumida en su cotidianidad. Este estado de alienación ha despojado a la naturaleza de su dignidad y sacralidad, convirtiéndola en objeto, al igual que muchos otros seres humanos. Al mismo tiempo ha propiciado la segmentación social del conocimiento para favorecer los dictados instrumentales de reducidos grupos de poder, y con éste se ha diluido la conciencia de las redes simbióticas del ser humano con el *Todo* hasta despojarlo de su dignidad. El apogeo de este venir técnico condujo a un deterioro de la vida que se vuelca sobre su esencia.

Ese salir de control se manifiesta de manera contundente en: la totalidad de los efectos en la sociedad y la biosfera; la insondabilidad del *homo faber*; la impredecibilidad de los futuros inventos.

Con respecto a la cuestión ¿Qué categorías pueden fundamentar una ética ambiental responsable que recuperen la dignidad de la naturaleza, porque al hacerlo nos dignificamos nosotros mismos? De manera recapitulativa se menciona que las categorías que figuran para fundamentar la ética ambiental responsable son: 1) la *vida* y las implicaciones de su continuidad. 2) la *simbiosis* como reconocimiento de la dependencia del ser humano con la naturaleza y la compleja red de relaciones que promueven el equilibrio en ésta. 3) la *vulnerabilidad*, como el estado de fragilidad por los efectos de la técnica. 4) la *técnica moderna*, como el instrumento de los grupos de poder que dictan acciones en materia, basadas en la codicia, ignorancia y petulancia que desafían las leyes de la naturaleza. 5) la *responsabilidad* como acto de libertad y basado en el conocimiento empatía y solidaridad por los entes desprotegidos, sean humano o no humanos. De esta manera, este trabajo abre otro camino de análisis con horizonte hacia la posibilidad de asumir y desarrollar una responsabilidad basada en la libertad, a pesar de la inmersión e inercia de la técnica en la vida cotidiana.

Con ello se reconoce que la responsabilidad asumida por muchos de los pueblos originarios no parte de la coerción para responsabilizarse por el más vulnerable, visto desde la posición del dominio, sino de la responsabilidad para que se viva en comunidad y fraternidad, entre lo humano y no humano como parte de un *Todo*; lo cual obliga a replantear, por un lado, las formas de dominio hegemónico, que incluyen las económicas, tecnológicas, energéticas, sociales, políticas, institucionales, epistemológicas, axiológicas y ambientales, por señalar algunas.

El antecedente al reconocimiento de la Naturaleza con derechos está en las luchas en torno al territorio, al agua, a la soberanía alimentaria. Igualmente en las luchas contra el extractivismo o contra los megaproyectos, o en aquellas denuncias contra la manipulación de la vida, ya sea por identificar vulnerabilidades

o efectos masivos a los ecosistemas, o por describir efectos masivos, transfronterizos o trasgeneracionales, tal como lo señala Acosta y Martínez (2011).

Por otro lado, implica, como lo señala Toledo (2009), buscar e integrar desde la contraparte del poder económico alternativas, como la zapatista, que enarbolan la idea de que *otro mundo es posible*, con sustentos tecnológicos que imiten los pulsos de la naturaleza, un conocimiento holístico, un sentido de equidad que incluya al resto de los seres vivos, para enfrentar la crisis múltiple generada por el modelo económico surgido de la civilización occidental, con posibilidad de superar las crisis cuando se camine hacia la justicia social, se respete la naturaleza, se reconfiguren los sistemas financieros, se cambien las fuentes energéticas, se desarrolle la autogestión local y regional, se incorporen los conocimientos ancestrales, se creen y recuperen tecnologías que no consideren a la naturaleza y al ser humano como objetos. Estas prácticas denominadas del *Buen vivir* en el *Abya-Yala* se sustentan en pensamientos filosóficos incluyentes y emparentados desde el precepto: *sin que nadie viva mal para que otro viva mejor*.

Esta responsabilidad reclama conciencia en las diversas esferas del actuar de la vida. Lo que se traduce en la práctica, en estar informado; constituir redes de aprendizaje y acciones cotidianas de autosuficiencia productiva y consumo responsable, de movilización y solidaridad con organizaciones ciudadanas de este marco de referencia. De esta manera también se responde a la pregunta: ¿Qué interés subyace en el cuidado de la Naturaleza? ¿Cuáles son los rasgos de la voluntad humana que trascienden los propios ciclos vitales? Con referencia al análisis de la fundamentación de la responsabilidad jonasiana, primero, se adopta la idea de la superioridad del *ser* sobre el *no - ser*, con base en una ontología del *ser* como un *ser vulnerable* que requiere existir, por lo que el ser humano necesita cuidar de esa posibilidad de ser; segundo, se centra en detener y cambiar radicalmente la tendencia de devastación ambiental; pues de ello se deriva una calidad de vida individual y colectiva. Se trata de preservar la naturaleza, necesaria para hacer posible la vida y la vida humana; y tercero, para Jonas lo

subjetivo enraizado en la naturaleza, ya que no hay nada en la mente que de alguna manera no esté ya en la naturaleza.

Aquí cabe el llamado jonasiano para reflexionar sobre el cuidado de la naturaleza, que a la letra dice: *¿Qué le sucederá a eso si yo no me ocupo de ello?* Y en relación con el cuestionamiento del proceder de la civilización moderna para Jonas *en cuanto más obscura sea la respuesta, tanto más clara será la responsabilidad.* Así, el deber del ser humano es garantizar la continuidad de la vida; no sólo para garantizar su estancia y calidad de vida en el futuro.

De las interrogantes sobre: *¿Quiénes son sujetos de responsabilidad y su *statu* para el cuidado de las condiciones de vida? ¿Por qué tendríamos que hacernos responsables en lo individual y colectivo por la naturaleza, desde una ética aplicada? ¿Cuáles son los sustentos de una responsabilidad para el cuidado de la Naturaleza?* Se pueden delinear algunas ideas que pueden orientar las respuestas a estas preguntas. La primera se relaciona con el categórico jonasiano de *“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”.* Es decir, es el deber o *llamada del posible bien-en-sí o todos los bienes dependientes de un acto en el mundo que exige ser oído.* También conlleva la voluntad para controlar el poder depositado al *saber o saber instrumental.*

Los seres humanos son potencialmente *seres morales*, puesto que detectan la capacidad de ser afectados, y por una necesidad interna de condición subjetiva de seguir conservando el *bien supremo*, la vida. En tal sentido los seres humanos son los únicos que pueden asumir la responsabilidad por el cuidado de sí mismos como especie y por el cuidado de lo otro, como elemento de pertenencia: ambas relaciones de complemento que, desde la reflexión de la ética profunda, llevan a cabo una *Autorealización.* Esto se traduce en que el ser humano al asumir su responsabilidad por su desbordado *saber*, manifiesto en el proceder del *homo faber*, se inicia el primer paso de su ejercicio responsable, el segundo concierne a

identificar los actores de poder que quebrantan este categórico del deber para con las condiciones de vida digna; sea para los seres humanos y para nos no humanos.

El cuestionamiento consecuente a la identificación de los límites de la ética de la responsabilidad y de los planteamientos éticos ambientales, es que su practicidad se ve limitada porque si bien queda claro que el ser humano es el único que puede hacerse cargo de continuar la esencia de la vida, no lo queda del todo cuanto se pregunta por los responsables directos y cómplices de esta situación de deterioro de la vida en general, teniendo en cuenta que hay instituciones y organizaciones, redes de científicos, ciudadanía sensible a la problemática y comunidades que se presentan como alternativas y ejemplo de convivencia entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza de manera armónica. Este reconocimiento conlleva a empezar a actuar de manera individual y colectiva en las diversas redes de la vida cotidiana para ejercer esta responsabilidad.

Finalmente, en el apartado de la conclusión responde a la serie de preguntas que inicia con: ¿Qué fundamentos éticos contribuirían a una ética ambiental responsable, acorde con la crisis ambiental de implicación planetaria? ¿Qué argumentos incluirían y ponderarían la consideración moral hacia la población vulnerable, así como los deberes a los que se sujetarían los actores que dictan las orientaciones técnicas? ¿Qué referentes ontológicos se incluirían en una ética ambiental responsable *ad hoc* en diversos contextos?

Se reconoce que los fundamentos éticos que se han examinado en las diversas reflexiones son: el reconocimiento de un conflicto de valores de naturaleza ontológica que privilegia la vida sobre la muerte en el presente y en el futuro; la identificación del origen del conflicto expresa en los efectos del poder alcanzado por el *homo faber versus homo sapiens*; el desmantelamiento de la cohesión social y el privilegio del individualismo alimentado por la codicia y arrogancia; la subsunción de saber cauteloso al saber instrumental cortoplacista; la sustitución de relaciones simbióticas con otros seres vivos por un ensimismamiento vacío; y la

autorealización realizable a partir de la realización de los otros y lo otro, que conlleva el reconocimiento de la diversidad social-cultural y la biodiversidad.

Lo que ahora corresponde, entonces, es mostrar el peso de esa responsabilidad en los emisores del desenfrenado desarrollo técnico. Al respecto podría decirse que este tipo de intervención de cautela ya ha sido considerado por organismos internacionales, pero su poder de control real es rebasado por el desarrollo técnico de los grandes emporios, de manera que a pesar de la presencia de instancias reguladoras, su capacidad para frenar está por debajo de los requerimientos para lograrlo.

Como detracción al planteamiento jonasiano se identifica la exclusión del motor originario que ha desencadenado el conjunto de impactos de la tecnología, la codicia de la lógica de quienes detentan el poder económico en sus diversas manifestaciones para justificar el dominio entre los seres humanos, de éstos sobre la naturaleza y aún pretender desfigurar la esencia de la vida, para obtener ganancias. Es la tecnología como instrumento, que presenta la faz del poder económico y político alcanzado por un reducido grupo que influye *grosso modo* en los valores y en relación con el otro y lo otro. Pareciera que no hay escapatoria a los designios de estos potentados, por la manera de control en la producción y consumo; sin embargo, se identifican en el horizonte movimientos alternativos que no solo han respondido de forma ingeniosa para mitigar los efectos del deterioro ambiental, sino que además han generado técnicas y formas de vida coherentes con los ciclos de la vida natural, mismas que se expresan en tipos de extracción, producción, distribución, comercialización, consumo y manejo de sus desecho, ejemplo de ello es la producción orgánica, el comercio solidario, basura cero y el trabajo comunitario, por señalar algunos ejemplos que provienen de los pueblos originarios y de una ciudadanía organizada en torno a reivindicaciones ambientales, sociales, económicas y políticas entre otras.

La construcción de la ética ambiental responsable se cimienta con los aportes del planteamiento jonasiano, fundamentalmente ontológicos de la *Naturaleza*; de la cual se deriva el reconocimiento de la complejidad de relaciones que se suscitan en este *Todo*, como expresión de la dinámica de la vida, que incluye el ser humano y por lo tanto la estrecha relación de éste con la naturaleza y manifiesta en las relaciones simbióticas que han sido rotas no sólo por el deterioro de las condiciones de vida propiciado por el actuar técnico como instrumento, sino en el perfil de civilización, basado en la justificación del dominio de unos sobre otros y del hombre sobre lo otro.

A la par la lectura de Leopold muestra que la complejidad de las interrelaciones que se dan en la naturaleza y en virtud también de que en la naturaleza se encuentran instalados valores diferentes; por lo que el único modo de estar en condiciones de proteger todos estos valores diversos y pluralistas consiste en proteger la integridad de los procesos comunitarios, que dan apoyo y sustento a los individuos y las especies que los componen, así como a los valores económicos y culturales de las comunidades humanas.

En lo específico, con respecto a la ética de la responsabilidad, Jonas define los tipos de la misma, incluso alude a la de los políticos, pero la responsabilidad que sugiere su planteamiento ético, como máxima, evoca a una responsabilidad que repercute en el presente, en la relación no humana, se trata pues de la responsabilidad para conservar la esencia humana. Esta responsabilidad centra su interés en las acciones técnicas; pues la magnitud imprevisible de sus acciones requiere un nuevo marco ético para cambiar esta tendencia de daños irreversibles. Se trata entonces de una responsabilidad con actuar solidario entre los seres los seres humanos en el futuro y de éstos con la naturaleza, pues los efectos trascienden las barreras internacionales, interespecíficas e intergeneracionales.

De ahí que sea obligado el abordaje del *statu quo* que ocupa las relaciones de poder entre los humanos. No es posible minimizar el poder alcanzado por un

grupo minoritario que define el devenir de la humanidad, no solo porque lo diga, sino porque ha generado mecanismos de control que se concretan en diversas esferas de relaciones, que se inician desde lo individual, pasando por el familiar y comunal, hasta lo institucional, tal como lo señala Quijano (2000), cuya poder se despliega en cuatro áreas básicas de la existencia social y que es resultado y expresión de la disputa por el control de ellas, a saber: el trabajo, el sexo, la autoridad colectiva o pública) y la subjetividad/intersubjetividad, de sus recursos y sus productos.

A saber es por esto que la ética ambiental responsable como constructo, resulta de la edificación y explicación de dos grandes propuestas: La primera surge del conjunto de éticas cuyo centro de discusión es la considerabilidad a la naturaleza; las cuales se expresan, de una gama de reflexiones que matizan el antropocentrismo hasta las ecocéntricas que pasan por los diversos tipos de biocentrismo individual y holístico; la segunda, se refiere a la ética de la responsabilidad jonasiana, cuyo fundamento devela la capacidad de la tecnología de cambiar la esencia de la vida y el necesario deber moral para frenarla, pero ahora identificado ese deber al grupo de actores que delinean y promueven el proceder técnico, así como medios para masificarse, que afortunadamente están siendo mitigados por otros segmentos de la población que pretenden proteger esta la esencia de la vida.

De modo que en una dimensión macro e interconectada, se reconoce la relación estrecha del ser humano con la naturaleza, y en una dimensión micro aflora la vulnerabilidad de las manifestaciones de la naturaleza y la consecuente garantía de condiciones de vida digna en el presente y el futuro. Entonces, desde este precepto, la ética ambiental responsable, es posible repercutir a través del deber moral en lo interespecífico, intergeneracional e interterritorial.

Entonces, como agentes morales se precisa la construcción de estructuras sociales, éticas y tecnológicas que limiten, erradiquen y castiguen las prácticas

que detentan contra la esencia de la vida. De ahí la importancia del *Principio de responsabilidad*, como principio rector que sustenta las nuevas dimensiones de la acción responsable; las cuales surgen del reconocimiento de la vulnerabilidad de la naturaleza por el sometimiento de la intervención técnica, implícitas en las formas de producción y consumo, pero ahora develada; ya que se situaba subsumida en la comprensión, explicación e interpretación del binomio científico-tecnológico de la naturaleza; que la exhibía segmentada e indigna de ser considerada, más bien se le veía como objeto de dominio a través de la pretensión del cambio de sus leyes, y por consiguiente del cambio de su esencia.

Así, la propuesta ética ambiental responsable emerge del cuestionamiento jonasiano de la práctica instrumental que ya no responde a los ideales de calidad de vida esperados y depositados en la idea mesiánica de la técnica, que incidiría de manera contundente en su calidad; por el contrario las claras condiciones de deterioro y contaminación de la naturaleza y de la población, manifiestas en la crisis ambiental, marcan la necesidad de mirar hacia otros horizontes epistemológicos y ontológicos, que han trascendido en caminos paralelos o alternativos de las relaciones entre los seres humanos y de estos con la Naturaleza.

Este marco apela una ética que considere la vulnerabilidad de la naturaleza y de las comunidades que históricamente han sido marginadas; pero que han dado muestras de conocimiento de los ciclos de la naturaleza a través de diversos saberes: cognoscitivos, instrumentales, actitudinales y axiológicos; que han sido transmitidos de generación a generación y han mostrado otras vías de desarrollo, con menos intensidad en el consumo y menos presión a la naturaleza y a la población.

Esta propuesta de ética ambiental responsable se concibe como una ética en construcción, con apertura a los paradigmas alternos, que han basado sus formas de vida en valores que reconocen lo sagrado de la vida en la naturaleza y en las

relaciones entre los hombres. Ejemplo de ello son las relaciones de simbiosis que mantienen con la naturaleza, que se basan en el reconocimiento sagrado de su origen y en la vulnerabilidad de su esencia. De hecho, se reconoce que las comunidades tradicionales han dado ejemplo de su capacidad de resiliencia y resistencia hacia los procesos colonizadores, que incluyen la imposición de formas de vida, consumo, sino de conocimiento y adaptación empática y proactiva con la naturaleza. Con otra lógica de relaciones con la naturaleza y entre los humanos, han dado cuenta de formas *ad hoc* que no solo asumen la responsabilidad por la naturaleza, sino por las condiciones de vida de los seres humanos que componen sus comunidades y por las condiciones de los diversos ecosistemas, de los cuales son parte.

El reconocimiento y la consiguiente inclusión de las prácticas de las comunidades tradicionales por éticas ambientales ha enriquecido el diálogo que subyace en los planteamientos éticos que se consideran ambientales; pero también, en la conciencia hacia la emancipación y liberación, han desenmascarado al poder de dominio en las manifestaciones de organizar el trabajo, seguimiento de procesos, tipos de consumo, formas de explotación y extracción de la riqueza social y natural para convertirse en defensores de la esencia de la vida²⁹⁷.

Esta ética ambiental responsable comparte sus orígenes de reflexión a partir del reconocimiento de la crisis medioambiental planetaria, y la exigencia de su aplicabilidad o practicabilidad se relaciona con la apertura mundial de establecer diálogos, no solo epistemológicos sino prácticos, en el que se asuman las diferencias como una condición y posibilidad de vida digna. Con esta aspiración se reivindica la ética de responsabilidad para con el futuro de Jonas, en la que posibilita las condiciones de una vida humana digna en el futuro.

²⁹⁷ Como ha escrito Federico Mayor Zaragoza “es inaceptable que un mundo que gasta aproximadamente 800000 millones de dólares al año en armamento no pueda encontrar el dinero - estimado en 6000 millones- para dar escuelas a todos los niños en el año 2000”.

Asimismo, la responsabilidad, como valor innato del ser humano promueve la conciencia de sí mismo, de su actuar, y al iniciar este proceso se reconoce en las relaciones de sujeción con los demás y en las formas en que sujeta a la naturaleza, pero también promueve la liberación en el reconocimiento de la dignidad del otro, de la naturaleza y de sí mismo, para permitir el fin último de la vida, que es que haya vida.

Los aspectos que merecen atención son los relacionados con la forma en que se puede operar la ética ambiental responsable, pues se considera que como ética práctica, debe poner énfasis en instituciones de escala internacional que frenen el poder de intervención en las especies, ecosistemas, culturas y población vulnerable. Sólo así es posible trascender en las condiciones presentes y futuras de una vida digna.

En esta construcción de la ética ambiental responsable, queda pendiente abundar en las formas de liberación de las diversas dimensiones de dominación, y la consecuente atención a especies, ecosistemas sociales y naturales vulnerables.

De Jonas se reconoce que su planteamiento ha influido de manera significativa en el cuestionamiento de los orígenes de la crisis ambiental, asimismo en las éticas aplicadas; pues asume la responsabilidad como la acción que ha de dar cuenta por el deterioro de las condiciones de vida humana y no humana. En consecuencia, la responsabilidad es un deber, una exigencia moral para proteger la vulnerabilidad social y natural.

Con ello se señala que la causa de esta crisis planetaria es la patología de la modernidad; la cual justifica las relaciones destructivas entre los seres humanos, pero también de éstos con la naturaleza, a través de instrumentos tecnológicos, que han proliferado bajo el manto de la neutralidad de las decisiones de la red de poder, disfrazada para ejercer presión sobre los recursos y sobre los seres

humanos, a costa, incluso de cambiar la esencia de la vida, y con ello seguir manteniendo su *statu quo*.

La idea que permite incursionar sobre los agentes se dirige a identificar la génesis, el punto de inflexión que marcó vertiginosamente este dominio de la naturaleza y de seres humanos y, su consiguiente deterioro. Aquí se evidencian las formas de organización económica, mismas que han definido y justificado, a través de un aparato ideológico-científico, la explotación a la naturaleza y al ser humano. De manera que han privilegiado ciertos saberes a costa de otros. Esto se puede mostrar en las posiciones éticas que recuperan los saberes axiológicos y tradicionales que han estado marginados, pero que se presentan como una luz para la comprensión de esta crisis planetaria. Esta segregación se explica por el poder de dominio económico.

La tendencia de explotación y deterioro de la naturaleza se ha llevado al extremo, pues se han desarrollado prácticas de extracción, producción y consumo depredatorias y contaminantes, de tal manera que hoy, y en no más de 100 años y de manera cualitativa, corporativos perfilan el destino de la humanidad con acciones cortoplacistas. Así, la industria de alimentos, hidrocarburos y minerales trasgreden regiones bioculturales para producir alimentos modificados genéticamente con el uso a la par de tóxicos que exterminan plagas y malezas, pero a la par contaminan y desaparecen especies y extraen petróleo y minerales para sostener un desarrollo económico y una forma de vida que ha cambiado los ciclos de la naturaleza que incluyen las cadenas alimenticias y los ciclos bioquímicos del agua, oxígeno, nitrógeno, carbono y fósforo con el argumento de generar riqueza, y sostener la vida en las urbes, a la par está implícito una usurpación de éstos a través del control de espacios ya sea por propaganda ideológica o por guerras.

Como contrapeso a este modelo civilizatorio técnico, basada en el dominio, la construcción de estructuras políticas surgidas de particularidades sociales éticas y

tecnológicas conducirían a erradicar prácticas que detenten contra la esencia de la vida, sea de origen público, generados por los estados, como guerras; o privado como contaminación por los emporios, por ejemplo.

Bibliografía fuente

- Callicott, J. Baird, *En busca de una ética ambiental*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), 1998, "Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos", CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 1998, pp. 85- 159.
- Callicott, J. Baird. *The Search for an Environmental Ethic*. En Villarroel, 2003.
- Issa, Jorge, *El movimiento ecología profunda*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), 1998, "Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos", CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 1998, pp. 13-17.
- Issa, Jorge, *Una ética para la matriz biológica*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), 1998, "Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos", CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 1998, pp. 289-292.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Verlag/Suhrkamp Taschembuch, Frankfurt, Alemania, Traducción española del Círculo de Lectores, Barcelona, 1994; y en Herder, 1995. En Martínez de Anguita, Pablo, María Ángeles Martín y Miguel Acosta. 2003. Los desafíos de la Ética Ambiental, disponible en http://www.unal.edu.co/bioetica/documentos/docum_07/17_17_desafios_etica_ambiental.pdf
- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Ed. Herder, 1995, 398.
- Jonas, Hans, Técnica, Medicina y Ética, La práctica del principio de responsabilidad, Paidós, Barcelona, 1997 206 p.
- Jonas, Hans, *El principio vida hacia una biología filosófica*, Trotta, Valladolid, 2000, 334.
- Jonas, Hans, *Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Catarata, Madrid, 2001, 158.

- Kwiatkowska, Teresa, *Una perspectiva centrada en el humanismo*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), 1998, "Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos", CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 1998, pp. 163-165.
- Kwiatkowska, Teresa y Ricardo López- Wilchis, *Integridad ecológica. Integridad: ¿un proyecto o una ilusión?* En Kwiatkowska e Issa, (Comp.), 2003, "Los caminos de la ética ambiental", Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 2003, pp. 157-164.
- Minteer, Ben A. y Robert E. Manning, *Pragmatismo en ética ambiental: democracia, pluralismo y administración de la naturaleza*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), "Los caminos de la ética ambiental", Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 2003, pp. 137-154.
- Naess, Arne, *El movimiento de la ecología profunda: Algunos aspectos filosóficos*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), 1998, "Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos", CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 1998, pp. 19-40.
- Norton, Bryan G, *Por qué no soy no-antropocentrista: Callicott y el fracaso del inherentismo monista*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), (2003). "Los caminos de la ética ambiental", Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 2003, pp. 117-136.
- Rolston III, Halmes, *Ética ambiental: valores y deberes en el mundo natural*. En Los caminos de la ética ambiental. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), 1998, "Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos", CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 1998, pp. 293-317.
- Rozzi, Ricardo, *La filosofía Ambiental de Callicott: entre un multiculturalismo y una ética ecocéntrica universal*. En Los caminos de la ética ambiental. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), 1998, "Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos", CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 1998, pp. 79-84.

- Taylor, Paul W, *La ética del respeto a la naturaleza*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), 1998, “Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos”, CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 1998, pp. 269-287.
- Westra, Laura, *De Aldo Leopold al Proyecto de las Áreas Silvestres: la ética de la integridad*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), (2003). “Los caminos de la ética ambiental”, Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 2003, pp. 165-180.
- Weston, Anthony, *Más allá del valor intrínseco: el pragmatismo en la ética ambiental*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), (2003). “Los caminos de la ética ambiental”, Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 2003, pp. 93-116.

Bibliografía complementaria

- Acevedo, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, 210.
- Arcas Díaz. Pablo, “Hans Jonas y el principio de responsabilidad: del optimismo científico-técnico a la prudencia responsable”, Tesis doctoral. Universidad de Granada Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2007, 381.
- Abramovitz, Janet, *Desastres antinaturales*, World Watch, 1999 disponible en [Http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php](http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php).
- Alcalá Campos, Raúl, En *Ética y diversidad cultural* (compilador en: León Olivé). 2ª. Ed. Fondo de Cultura Económico. México: 200, 300.
- Apel, Karl-Otto, 1998 *Intersticios*. México Año IV, núm.8.
- Basarab Nicolescu, *Manifiesto de transdisciplinariedad*, 1997, disponible en portal.iteso.mx/portal/.../97.TransdisciplinaMorin.pdf.
- Cafaro, Philip, *Thoreau, Leopold y Carson: Hacia una ética ambiental de la virtud*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), (2003). “Los caminos de la ética ambiental”, Volumen II CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, 2003, pp. 45-59.

- Carson, Rachel. *Primavera silenciosa*, Barcelona: Grijalbo, 1980.
- Collier, J. "The Dynamic of Biological Order", en Weber, Depew y Smith (eds.), *Entropy, Information and Evolution*, MIT Press, Cambridge, MA., 1988.
- Delibes, M. y M. Delibes de Castro, *La Tierra herida. ¿Qué mundo heredarán nuestros hijos?* Barcelona: Destino, 2005.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la Cultura y Transmodernidad. Colección Historia de las ideas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México, 2015, 342.
- Esquivel Frías, Leonora, "Responsabilidad y Sostenibilidad ecológica. Una ética para la vida". Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y letras. Departamento de Filosofía, 2006, 321.
- Godina Herrera, Célida de los Ángeles, "Hombre y técnica en el mundo contemporáneo. Una mirada desde la ética". Tesis para obtener el grado de doctora en Filosofía. Universidad Iberoamericana. México, 2005, 272.
- Gómez Gutiérrez, J. M., "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^a- Coordinador, Tecnos, Madrid, 1997.
- Gómez Heras, J.M^a.G^a, *El problema de una ética del medio ambiente, en: Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, José María G^a, Coordinador, Tecnos, Madrid, 1997.
- Gómez Urrutia, Napoleón, "Empresas sin Ética". *La Jornada*, Jueves 8 de Marzo de 2012. s/p
- Guattari, Felix, *Las Tres Ecologías*. Pre-Textos, Valencia, España, 1996, 79.
- Guerra, María José, "Responsabilidad ampliada y juicio moral", 2003. En: Restrepo Tamayo, Juan Camilo. 2011. La teoría de la responsabilidad como imperativo ético. Hans Lonas y el principio axiológico para la tecnociencia. *Escritos / Medellín - Colombia / Vol. 19, N. 42 / enero-junio 2011*, pp. 79-121.
- Guerra González, Ma. Del Rosario, *Ética*, Publicaciones Cultural, México, 2006, 185.
- Gobierno del Estado de México, *Consenso Científico sobre mantenimiento de los sistemas ecológicos esenciales para la supervivencia humana en el Siglo XXI. Información para tomadores de decisiones*. México, 2013, 47.

- Habermas, J., "Ciencia y técnica como ideología". España: *Tecnos*, 1999.
- Heidegger, Martín, *La pregunta por la técnica*, 1997.
- Heidegger, Martín, *El ser y el Tiempo*. Ed. Décima reimpresión. Fondo de Cultura Económico. México, 2002, 469.
- Heidegger, Martín, *¿Qué significa pensar?* 2da. Ed. Morata. México, 2008, 233.
- Henson, S.J. y Reardon, T. 2005. Private agrifood standards: implications for food policy and the agrifood system. *Food Policy*, 30(3): 241-253
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana*, VI, La Haya, #1-ss, 1976.
- Gómez- Heras, J.M^a.G^a., *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona, 1989, 121.
- La Jornada. Martes 16 de abril de 2013. Crece la inequidad en el mundo, advierte Stiglitz ante FMI-BM, p. 32
- La Jornada. Jueves 7 de junio de 2012. Exhorta la ONU a revertir el insostenible modelo de producción y consumo en el mundo p. 31
- Maalouf, A, *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza. En Programa de acción global. Un compromiso renovado por la Educación para la Sostenibilidad, 1999, disponible en <http://www.oei.es/decada/accion.php?accion=12>.
- Mardones. J.M., *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para la fundamentación científica*. Ed. Anthropos Editorial del Hombre. Barcelona España, 1992, 415.
- Mitcham, Carl, *¿Qué es la filosofía de la técnica?* Anthropos, Editorial. Hombre, 1989, 214 p.
- Mireles Jessica y Martha Alicia Ortiz, "La educación ambiental como elemento categórico en la formación de los profesionistas del medio ambiente en México, 2007". Tesis de Licenciatura en Ciencias Ambientales. UAEM. 2008.
- Mumford L. *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza, 1992.
- Naess entrevistado por Stephan Bodian. "Simple in Means, Rich in Ends", en Michael E. Zimmerman (comp.), *Environmental Philosophy*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1993: 186. En Issa, 1998: 13-17).

- Olivares, Juan José, "El exceso domina la sociedad actual; se perdieron los límites". *La Jornada*. Miércoles 28 de marzo de 2012, p. 9.
- Passmore, John, *Man's Responsibility of Nature*, Charles Scribner's Sons, 1974, Nueva York, en Callicott, Baird. 1998. *En busca de una ética ambiental*. En Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa (Comp.), (1998). "Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos", CONACYT, Plaza y Valdés Editores, México, pp. 85 – 159.
- Ramos, Á., *¿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, 1993, 10.
- Restrepo Tamayo, Juan Camilo, "La teoría de la responsabilidad como imperativo ético. Hans Lonas y el principio axiológico para la tecnociencia". *Escritos / Medellín - Colombia / Vol. 19, N. 42 / enero-junio 2011*, pp. 79-121.
- Rodríguez Duplá, Leonardo, "Una ética para la civilización tecnológica: La propuesta de H. Jonas", en: *Ética del Medio Ambiente: Problemas, Perspectivas, Historia*, José María García Gómez – Heras. Coordinador, Tecnos, Madrid, 1997.
- Rolston III, Holmes, "Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World". Temple University Press. Philadelphia, 1988. En Villarroel Soto, Raúl. 2003. *En Camino de una Ética Medioambiental. Hacia una hermenéutica referida al entorno*. Universidad de Chile Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Posgrado Programa de Doctorado en Filosofía, 230.
- Rosales Rodríguez, Amán, "Naturaleza orgánica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos". *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 27(2), 2004, pp. 97-111.
- Rubio, Blanca, "Caminos ante la encrucijada de la crisis mundial", en *La jornada del campo*, 2010, número 33, 19 de junio, México, (11). http://issuu.com/la_jornada_del_campo/docs/jornada_del_campo_33
- Singer, Peter, *Compendio de Ética*. (Cap. 24, págs. 391-404) Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Soto Acosta, Willy, "Fronteras territoriales y fronteras cognitivas: la decolonialidad del saber y la importancia del "lugar" en la construcción de espacios

- transnacionales”. En *Los estudios Transfronterizos: un enfoque desde las relaciones internacionales*. (Soto Acosta, Willy y Juan Carlos Ramírez Brenes, Edits), En *Escuela de relaciones Internacionales*. Universidad Nacional Hereida, Nueva Época, documentos de estudio, serie 44, 2014, 150.
- Taylor, Paul. “Respect for Nature. A Theory for Environmental Ethics”. Princeton University Press. Princeton, N.J. 1986. En Villarroel Soto, Raúl, 2003. En *Camino de una Ética Medioambiental. Hacia una hermenéutica referida al entorno*. Universidad de Chile Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Post Grado Programa de Doctorado en Filosofía, 230.
- Téllez Fabián, Enrique, “Primer congreso interamericano de ciencia, Tecnología, sociedad e innovación Cts+ 1. Elementos para una ética ecológica”, 2006.
- Toledo, Víctor M. “Dimensiones de la Crisis. Otro mundo ¿Es realmente posible?”, en *La jornada del campo*, 2009, número 18, 17 de marzo, México, 2009, pp. 2-3, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2009/03/17/crisis.html>.
- Vallaey, François, Cristina De la Cruz y Pedro M. Sasia, *Responsabilidad social universitaria. Manual de primeros pasos*. Banco Interamericano de Desarrollo. Mc Graw Hill. Interamericana Editores, S.A. de C.V. México, 2009, 83.
- Vercher, A., *Derechos humanos y medio ambiente. Claves de Razón práctica*, 1998, 84.
- Villarroel Soto, Raúl, “En Camino de una Ética Medioambiental. Hacia una hermenéutica referida al entorno”. Universidad de Chile Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Post Grado Programa de Doctorado en Filosofía. 2003, 230.
- Warren, Karen, “The power and Promise of Ecological Feminism” *Environmental Ethics*. 12, 1990, pp. 125-146.
- Wolin, Richard. *Los hijos de Heidegger. Hannah Arent, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Capítulo 5. Hans Jonas: el filósofo de la vida. Colección Teorema. Ediciones Cátedra. Madrid, España, 2003, 341.

Hemerografía

- González Carmona, Emma y Jorge Arturo Orihuela Bravo. "Civilización tecnológica" versus responsabilidad por la vida: una mirada ética. *CIENCIA Ergo sum*, 212, vol. 19-1, (marzo-junio) México, pp. 95-99, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10422917010>
- Grosfoguel, Ramón, "Racismo / sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVII" *Tabula Rasa*, 2013, No.19: 31-58, (julio-diciembre), Bogotá – Colombia, pp. 31-58, disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>
- Linares, Jorge. "La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre." *Signos Filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, 2003, pp. 15-44, disponible en <file:///C:/Users/EmmaWorkstation/Documents/DOCTORADO%202015/PDF%20Libros/La%20concepci%C3%B3n%20heideggeriana%20de%20la%20t%C3%A9cnica.pdf>

Mediografía

- Acosta, Alberto, "El Buen Vivir, una alternativa al desarrollo", en *La jornada del campo*, 2013, número 73, 19 de octubre, México, (10-11), disponible en http://issuu.com/la_jornada_del_campo/docs/jornada_del_campo_73_web.
- Broszimmer, F. J., *Ecocidio. Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Laetoli, Pamplona. 2005, disponible en <Http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php>.
- Delibes, Miguel y Delibes de Castro, Miguel. *La tierra herida ¿Qué mundo heredarán nuestros hijos?* Destino, Barcelona, 2005, disponible en <Http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php>.

- Devall, Bill & Sessions, George, "Deep Ecology: Living as if Nature Matters". Layton, UT: Peregrine Smith Books. En: Ecología profunda. s/f. 1985, disponible en <http://www.cedap.assis.unesp.br/cantolibertario/textos/0097.html>
- Diamond, J., "Colapso. Debate", Barcelona, 2006, disponible en <Http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php>.
- Godina Herrera, Célida de los Ángeles, "Reflexiones sobre el principio de responsabilidad", 2005, Revista Observaciones Filosóficas. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. N° 6/ 2008 disponible en <http://www.observacionesfilosoficas.net/reflexionessobreelprincipio.html#sdfootnote4sym#sdfootnote4sym>
- Ibáñez Méndez, Inés. s/f. Medio Ambiente: Enfoque ético-religioso, disponible en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/2/iimendez1.htm>
- Juan Pablo II, Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero, n.15 1990. En: Martínez de Anguita, Pablo, María Ángeles Martín y Miguel Acosta. 2003. Los desafíos de la Ética Ambiental, disponible en http://www.unal.edu.co/bioetica/documentos/docum_07/17_17_desafios_etica_ambiental.pdf
- Lewin, R., *La sexta extinción*. Tusquets editores, Barcelona, 1997, disponible en <Http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php>.
- Leff, Enrique, *La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza*. En: Seminario Internacional REG GEN: Alternativas Globalizaçã. (Del 8 al 13 de octubre de 2015, Hotel Gloria, Río de Janeiro, Brasil). Río de Janeiro, Brasil UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2005, disponible en [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen\(pp12.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen(pp12.pdf). 17
- Leonard, Annie. *La historia de las cosas*. (Documental) Tides Foundation, Funders Workgroup for Sustainable Production and Consumption, Free Range Studios. Rockwood Leadership Program GAIA (The Global Alliance For Incinerator Alternatives), 2005, disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=ykfp1WvVqAY>

- Maaluf, A., *Identidades asesinas*. Alianza, Madrid, 1999, disponible en [Http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php](http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php).
- Marcos Martínez, Alfredo, "Pensar la vida para la bioética", capítulo incluido en M. Vega y C. Maldonado y A. Marcos (eds.): *Racionalidad científica y racionalidad humana*. Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001.
- Marcos Martínez, Alfredo *Ética ambiental*. Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001, disponible en <http://www.boulesis.com/didactica/apuntes/?a=179&p=3>
- Martínez de Anguita, Pablo, María Ángeles Martín y Miguel Acosta. *Los desafíos de la Ética Ambiental*. 10. 2003, disponible en http://www.unal.edu.co/bioetica/documentos/docum_07/17_17_desafios_etica_ambiental.pdf
- Norton, Bryan. "Convergence and Constextualism: Some clarification and a Replay to Stevenson". *Environmental Ethics* 19 (1997): 87-100, disponible en http://books.google.com.mx/books?id=hFfwBjN_auUC&pg=PA153&lpg=PA153&dq=hip%C3%B3tesis+de+la+convergencia+de+Norton&source=bl&ots=6V9PSiLtyg&sig=VM8V2_IGfXMGZFX2tPnjNQuRMvM&hl=en&sa=X&ei=oMVFUZOBA4rV2QXfhYDwBw&ved=0CCkQ6AEwAA#v=onepage&q=hip%C3%B3tesis%20de%20la%20convergencia%20de%20Norton&f=false
- Núñez de Castro, Ignacio, "Reflexiones sobre la técnica: Desde Ortega y Gasset a Hans Jonas". *Paradigma*, 2005, disponible en <http://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/928/N%FA%F1ez%20Castro,%20Ignacio.pdf;jsessionid=A3A9342B18B5E1D489839F1EC9F38596?sequence=1> (2-6).
- Ponce, Julieta, "Nutrición para la autodeterminación" en *La jornada del campo*, 2014, número 77, 13 de febrero, México, (5), disponible en http://issuu.com/la_jornada_del_campo/docs/jornada_del_campo_77_web,
- Quijano, Anibal, Versión revisada de una conferencia que ofrecí en la Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos "Pedro Gual", en Caracas, Venezuela, en Junio del 2000, pp. 31, disponible en <https://morenopcpc8.files.wordpress.com/2010/05/quijano-globalizacion-estado-y-democracia.pdf>

- Ribeiro, Silvia, "La encíclica ecologista y las luchas de los pueblos", en *La Jornada*, sábado 27 de junio de 2015, pp. 1-4, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2015/06/27/opinion/025a1eco>.
- Rivero Ortiz de Alcántara, Irma, "Experimentación científica y tecnológica. La necesaria expansión del Derecho penal en México". *Revista del Instituto de la Judicatura Federal*. Número 23-16. 2007: 261-274, disponible en http://www.ijf.cjf.gob.mx/publicaciones/revista/23/r23_16.pdf
- Rodríguez Ladreda, Rosa María, *La responsabilidad en la era de la civilización tecnológica, según Hans Jonas*. Sevilla, 2000, disponible en <http://aafi.filosofia.net/ALFA/alfa8/alfa8i.htm>
- Téllez Fabián, Enrique, *Primer congreso interamericano de ciencia, Tecnología, sociedad e innovación cts+ 1. Elementos para una ética ecológica* (comentarios sobre la racionalidad reproductiva) 2006, disponible en <http://www.oei.es/memoriasctsi/mesa3/m03p38.pdf>.
- Vilches, A. y Gil, D., *Construyamos un futuro sostenible. Diálogos de supervivencia*. Cambridge University Press, Madrid, 2003, disponible en <Http://www.unizar.es/fnca/presentacion1.php>.

Anexo	Cuadro 1. Tipologías de las éticas ambientales y de las éticas de responsabilidad							
Clasificación / dimensiones	Temporal-espacial-filial (1)	Teocéntrica-secular. (2)	Antropocentrismo fuerte - Antropocentrismos moderados -anti antropocentrismo . (3)	Ecología profunda-superficial. (4)	Éticas centradas en el ser humano-centradas en la vida no humana según toma de decisiones políticas. (5)	Éticas con base en una respuesta a la crisis ambiental (6).	Holísticas – individuales. (7)	Monoculturista–pluriculturista (8)
Internacionales:	Ecología profunda, ecoecología, ética de la responsabilidad.							
Intergeneracionales	Ética de la responsabilidad.							
Interespecíficos	Éticas extensionistas, ética de la responsabilidad							
Teocéntrica		Cristiana, judaica, islámica, hinduista budista, ecología profunda..						
Secular		Éticas extensionistas medioambiental secular, biocentrismo Ética de la responsabilidad						
Antropocentrismo fuerte			Ética del <i>cowboy</i> .					
Antropocentrismos moderados			Utilitarismo (Norton), ética de la responsabilidad, ética ambiental de inspiración católica.					
Anti antropocentrismo			Biocentrismo, ecocentrismo, la ética de la tierra,					

			ecología profunda y ecofeminismo.					
Ecología profunda				Ecología profunda				
Ecología superficial				Éticas extensionistas				
Ética centrada en el ser humano					Antropocéntricas de origen teocéntrico			
Ética centrada en la vida no humana					Éticas biocéntricas, naturalismo ecológico o geocéntrico, Teleológicas.			
Biocentrista, naturalismo ecológico o geocéntrico						Éticas extensionistas, ecología profunda.		
Antropocentrismo						Éticas de origen teocéntrico y secular.		
Teleológicas						Ética de la responsabilidad o teleológica.		
Holismo ecológico							Ética de la responsabilidad o teleológica, ecología profunda, ecoéticas.	
Individualismo ecológico							Éticas extensionistas	
Monoculturismo								Civilización occidental
Pluriculturismo								Pueblos originarios, ecología profunda

Fuente: Elaboración propia con base en el análisis de las diversas reflexiones éticas.