

LA ÉTICA AMBIENTAL, LA REFLEXIÓN SOBRE LA NATURALEZA¹.

Por José Alberto Esain

“Si los seres humanos tuviésemos dos cerebros,
seguro que haríamos el doble de tonterías”
(Woody Allen)

1 Introducción.

Primera advertencia metodológica: abrevamos en un positivismo jurídico y es desde esa visión que repasamos las diferentes éticas, no para integrarlas a las normas sino para comprender cómo desde afuera pueden ellas enriquecer diferentes modelos a modo de antecedentes, pero no componiendo, limitando o supeditando contenidos de un ordenamiento jurídico positivo.

Segunda advertencia: el presente será un desarrollo de un trabajo publicado en su oportunidad² al que pretendemos agregarle nuevas reflexiones, sobre todo aquellas que provienen de la Encíclica *Laudato sí* y del animalismo, que nos parecen ofrecen aspectos centrales para un análisis de la ética de la naturaleza.

2 Escenario actual de degradación total de la Naturaleza. El comienzo de las reflexiones.

La creciente degradación del ambiente es la más grave en la historia de la humanidad. Consecuencia de los vicios de una sociedad hiper-mecanicista, el mundo actual es protagonista de una crisis global que paga caro por los adelantos generados por la modernidad que son los mismos que han producido este estado de incertidumbre respecto a la intensidad del cambio y sus posibles consecuencias catastróficas.

El ritmo del desarrollo del universo se ha ido acelerando considerablemente durante quince millones de años, y en este devenir, la tierra siguió su camino volviéndose más compleja y fructífera a lo largo de todos estos últimos milenios. El conflicto ambiental surge en este contexto, que obliga a una nueva visión en la que se incorpore la compleja realidad en su totalidad (visión holística) a través de respuestas integradoras, con una visión sistémica.

Como bien explica Gonzáles Heras, nuestra civilización contemporánea se configura a partir de tres elementos básicos: la ciencia, la técnica y la economía industrial. Lo que denominamos sociedad de consumo y bienestar en modo alguno habría logrado sus niveles de productividad y eficacia sin soporte de la ciencia y de la técnica y, a la vez, éstas no habrían tenido sus espectaculares desarrollos sin el apoyo de la economía. El hermanamiento de las tres y su apoyo recíproco han posibilitado la circunstancia histórica en la que vivimos. Pocos ponen en duda que el soporte de nuestra sociedad de consumo sean la economía capitalista industrial y los valores de racionalidad técnico utilitaria, eficacia en la acción, dominio sobre el entorno, etc. El hombre moderno se ve a sí mismo como dominador del cosmos –voluntad de poder lo denominó Nietzsche- que encuentra

¹ Para citar: ESAIN José Alberto, “La Ética Ambiental, La Reflexión Sobre La Naturaleza”, en *Ambiente y Solidaridad, hacia una nueva ética ambiental*, GARROS María y ROSA María Elisa (Coordinadoras), Instituto de Derecho Ambiental y de la Sustentabilidad de la Universidad Católica de Salta y IJ Editores, Buenos Aires, 2020,

² Ver ESAIN JOSÉ A., “La bioética ambiental y el origen de la reflexión sobre los problemas en la naturaleza”, *Revista Argentina del Régimen de la Administración Pública* N° 432 - Septiembre 2014.

el propio camino, transformando el sentido de dos de sus creaciones más relevantes: el saber científico y el instrumental tecnológico³.

Como se puede notar del encuadre que nos aporta el profesor español -a quien seguimos en este aspecto- debemos poner las dianas primero en relación a la teoría del conocimiento de la naturaleza por la ciencia porque de dicho árbol surgirán las ramas que forjan la visión de *dominus* que el hombre moderno tiene sobre el entorno. Para ello debemos ir hasta el origen del pensamiento científico renacentista profundizado en la modernidad.

El segundo páramo será aquel que aportan las críticas existencialistas al modelo tecnicista, sobre todo a partir de Heidegger. Decimos esto porque la consecuencia epistemológica de esos pasos nos obligará a repasar -como corolario del periplo- a revisar inclusive metodológicos expulsándonos de una visión analítica para obligarnos a considerar la teoría de los sistemas como base de aprensión del ambiente, enriquecida por el estructuralismo.

En este contexto recién surgen las primeras cuestiones interesantes para analizar desde el punto de vista ético. Esto porque la degradación tiene su origen en el proceso histórico antropocéntrico racionalista que surge con el Renacimiento y esto nos aportará elementos para reconsiderar las dicotomías aparentes entre naturaleza y hombre.

La bioética es una disciplina que advierte acerca de cómo los valores éticos de la ciencia y de la técnica se encuentran divorciados de cualquier valor moral del hombre⁴. Tres son los fenómenos que incidieron en el nacimiento y posterior desarrollo de la Bioética: primero la catástrofe ecológica, segundo la revolución biológica y tercero la medicalización de la vida. El primero que es el que nos ocupa aquí, se vincula con el progresivo desajuste de la relación entre el hombre y la naturaleza, con una razón instrumental que apunta solo a la eficacia, al rendimiento, a la utilidad, lo que se traduce en una creciente explotación ilimitada de los recursos naturales que provoca a destrucción del hábitat natural, con las graves consecuencias conocidas por todos. La cuestión central que se puede percibir es una crítica a la supuesta alianza entre el adelanto científico por una parte y el progreso humano por la otra. En el fondo, en coincidencia con la crítica existencialista al saber científico, en la bioética se pregunta sobre si el desarrollo de la ciencia, que tantos progresos y beneficios le ha aportado al hombre (una mejor comprensión de sí mismo y del universo que lo rodea, las aplicaciones provechosas en el campo de la salud y un crecimiento económico acelerado, con todo lo que esto significa como bienestar del hombre), puede autolimitarse en los campos en que existan también peligros serios, derivados de aplicaciones perjudiciales para la dignidad del hombre y para el progreso del valor humanidad. La evolución histórica de la ciencia nos van a permitir ver la relación que existe entre sus bases éticas (caracterizada por una racionalidad de fines) y la manipulación de la naturaleza. Esto es el resultado de todo un proceso temporal que a partir de la integración entre ciencia y ética, provocara una revisión de la vinculación entre desarrollo y protección del ambiente. Corrientemente asociamos *pensamiento y acción racional* con características tales como el sopesar premisas confirmadas, capacidad de predecir y controlar el curso de los hechos de la naturaleza circundante. Así se podría decir que la ciencia Occidental a partir del Renacimiento cumplió con estas condiciones. Gracias a sus facultades explicativas y predictivas la

³ GÓMEZ HERAS JOSÉ, “El problema de una ética del *medio ambiente*”, en *Ética del medio ambiente*, Gómez Heras José (Coordinación), Editorial Tecnos, Madrid, 1997, ps. 19.

⁴ Recordemos que la bioética como ciencia interdisciplinaria toma su nombre de la raíz griega bios (vida) y ethos (valores humanos, ética). Es decir que aparecía años atrás como una rama de la Ética General. En la enciclopedia de la Bioética (Encyclopedia of Bioethics) se enmarca el significado más vigente de la BIOÉTICA, definida como “el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y el cuidado de la salud, en cuanto que dicha conducta es examinada a la luz de los valores y de los principios morales”.

ciencia occidental ha alcanzado resultados inmensos en el campo tecnológico, resultados que han ejercido efectos profundos en la vida de los hombres. En la medida en que esos efectos han sido provechosos y bienvenidos, han contribuido a aumentar el prestigio de la ciencia y del tipo de racionalidad que el pensamiento y la praxis científica incorporan. Sin embargo, se hace cada vez más claro que las transformaciones de la vida logradas a través de la ciencia y la tecnología no son siempre beneficiosas. Día a día se puede ver cómo los adelantos en el tratamiento de los recursos naturales nos llevan a un agotamiento de los mismos en el corto plazo; la polución en los grandes centros urbanos; todos estos son solo ejemplos de la misma rapsodia. Estas cuestiones motivaron que pensadores reflexivos analizaran los efectos de la *tecnología científica*, poniendo en cuestión también el valor del tipo de racionalidad que la ciencia representa.

Mucho se ha dicho sobre la “racionalidad” y su “multidirección”, pero preferimos la explicación dada por George Von Wright⁵ quien parte de una distinción entre las palabras “racional” y “razonable”. Para él *racionalidad* -por contraposición a “razonabilidad”- tiene que ver, en primer lugar, con la corrección formal del pensar, con la eficacia de medios para alcanzar un fin, con la confirmación y prueba de creencias. La “racionalidad” de la acción está orientada hacia fines. En cambio, los juicios de “razonabilidad”, se orientan hacia valores, atañen a la forma correcta de vivir, a aquello que es bueno o malo para el hombre. Lo que es “razonable” es también *racional*, pero lo “meramente racional” no siempre es “razonable”. Ernesto Sábato⁶ identifica esta distinción con el concepto de sabiduría del racionalismo con base en la ciencia y la sabiduría que dan los años, que él la identifica con la palabra *sage*. Pero para comprender el proceso de racionalización del pensamiento o de deshumanización del saber y su vinculación directa sobre la crisis ambiental del siglo XX XXI, debemos repasar el devenir de años del hombre y sus cavilaciones respecto al entorno. El hombre se ha vinculado al ambiente que lo rodea de diversas maneras y con grados y modos de acercamiento múltiples. En los párrafos que siguen repasaremos el periplo del *homo sapiens* en su intento de “conquista de la naturaleza”, con el objeto de controlarla para su propia conveniencia, para obtener mayor productividad para satisfacer sus necesidades (aunque este último aspecto veremos luego ofrece algunos reparos). Repasemos estos aspectos.

3 La ciencia y su visión de la naturaleza en la antigüedad y Edad Media.

En el origen vemos que –como bien lo señala Jaquenod de Zsögön- el hombre descubre el fuego y así comienza el largo periplo que lo vincula directamente con el medio que lo rodea. El fuego nace para atemorizar a las bestias feroces que lo amenazaban pero con el rápido devenir del tiempo se transforma en fuente de calor, herramienta útil para la agricultura e iluminación para las horas nocturnas. Por esos años el hombre en su cavilación moral comenzó a desarrollar diferentes creencias religiosas. Las religiones orientales (especialmente el Taoísmo), con la idea de un hombre que se debe esforzar y vivir en armonía con la naturaleza; la religión occidental en cambio asume un punto de vista diferente en la relación del hombre-naturaleza y ello se puede ver en el Génesis 1-28 donde se afirma “...y los bendijo Dios, diciéndoles: Procread y multiplicaos y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuando vivo y se mueve sobre la tierra...”⁷.

⁵ VON WRIGHT Georg, “Ciencia y Razón”, Extractos de la ponencia presentada en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía de 1987 (Córdoba, Argentina) por el filósofo finlandés Georg Henrik von Wright (1916-2003). Estas ideas están desarrolladas en el libro *Ciencia y Razón. Una Tentativa de Orientación* (Universidad de Valparaíso. 1995).

⁶ ERNESTO SÁBATO, *Uno y el Universo*, Six Barral, Buenos Aires, 1945.

⁷ JAQUENOD DE ZÖGÖN SILVIA, *El derecho ambiental y sus principios rectores*, Dikynson, Madrid, 1991, ps. 39/41.

Como preludeo al desembarco en la civilización griega encontramos el trato que los pueblos orientales daban al saber. A fines del siglo XIX se ha objetado ya la idea de que la ciencia y la filosofía griegas derivan de la oriental, básicamente porque el espíritu científico y el procedimiento lógico aparecen recién con los helénicos. La astronomía caldea con todas sus observaciones y registros, permaneció siendo simple astrología, cuyo fin esencial era el horóscopo; la geometría egipcia, permaneció limitada a una técnica de medidas para fines prácticos, especialmente la agrimensura; las matemáticas de Egipto y de Caldea se detuvieron en los cálculos empíricos, sin elevarse a las exigencias lógicas de la demostración de la demostración; por lo tanto, todas ellas representarían un estadio precientífico, que el genio griego superó bien pronto por virtud propia convirtiéndose en el creador de la ciencia y la filosofía⁸.

Yendo a Grecia, encontramos allí una ciencia en busca de lo *razonable*. En los albores de la filosofía griega, el problema de los orígenes se resolvía en una suerte de alianza entre la filosofía helénica y las ciencias derivada de la sabiduría oriental. Los griegos tomaron de las civilizaciones orientales (sumera y caldea o asirio-babilónica, irania, egipcia, fenicia, etc.) sobre todo en los campos de la técnica y del arte, de los mitos y de las ideas religiosas. Desde Heródoto, Platón, Aristóteles, Eudemo y Estrabón todos hacían proceder de los caldeos, egipcios y fenicios, la astronomía, la geometría, la aritmética⁹. En Hesíodo antes que todas las cosas primero fue el *Caos* al que le siguió la *Tierra (Gea)* quienes habitan el nevado Olimpo y el *Tártaro* tenebroso y Eros. Y del *Caos* nacieron Érebo y la negra Noche (Nix) y de la Noche nacieron el *Éter* y el *Día (Hemera)* pues los concibió al unirse con Érebo. Y primero engendró la Tierra al Cielo estrellado (Urano) similar a ella en grandeza para que todo lo cubriese y fuese segura morada para los Dioses dichosos¹⁰. Si consideramos la cosmogonía griega, verificaremos que esa civilización vivía su religiosidad en relación con los astros, con los elementos de la naturaleza en plena simbiosis y retroalimentación. Los conocimientos científicos son instrumento para los desarrollos religiosos y las creencias sociales. La primera forma de reflexión se dio a través del mito emparentado con la filosofía, pues como dice Aristóteles, los antiguos, más aún, antiquísimos (teólogos) han transmitido por tradición a nosotros sus descendientes en la forma del mito, que los astros son dioses y que lo divino abraza toda la naturaleza entera. Si repasamos esos mitos, veremos que para Homero la leyenda de Océano progenitor de todos los dioses –es decir la derivación del cosmos de un principio húmedo- nos transporta nuevamente a la civilización prehelénica de la que Homero era el eco. Como bien sostiene Mondolfo, entre el fin del siglo VII y los comienzos del VI a de C. el problema cosmológico es el primero en destacarse netamente como objeto de investigación sistemática distinta, del indistinto complejo de problemas que ya ocupaban la mente de los griegos. El desarrollo nos lleva a la asimilación de los conocimientos científicos (especialmente astronómicos y matemáticos) provenientes de las civilizaciones orientales (Mesopotamia y Egipto); la acentuación del interés por la observación de la naturaleza como consecuencia del desarrollo de la navegación y de la colonización, la agricultura, la técnica la mayor facilidad para observar el mundo exterior y para aprehender las grandes líneas de los fenómenos mayores y de sus vicisitudes regulares y constantes. De todo ello se deriva, en los comienzos de la filosofía griega – dice Mondolfo- el predominio del problema de la *naturaleza*: es decir, del principio primordial generador de todas las cosas, del proceso de formación y del orden del cosmos, del ciclo de generaciones y disoluciones de la realidad universal¹¹.

⁸ MONDOLFO Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2004, p. 12.

⁹ MONDOLFO Rodolfo, cit., p. 11.

¹⁰ MONDOLFO Rodolfo, cit. p. 20.

¹¹ MONDOLFO Rodolfo, cit. p. 39.

La *escuela jónica* es la que se inicia en Grecia la investigación científica y filosófica, e introduce, con *Tales de Mileto*, elementos de la ciencia caldea (astronomía) y egipcia (geometría). Es llamada también *escuela de Mileto*, por ser la patria de Tales, Anaximandro y Anaxímenes, pero a ejemplo de Gomperez –dice Mondolfo– se han ganado el nombre de *jónicos* pues así se puede abarcar también a aquellos componentes como Heráclito de Éfeso que tuvieron contribuciones de enorme valor y consolidadas dentro del mismos sistemas propuesto por los oriundos de la primera ciudad.

Si tenemos que analizar algunos de estos pensadores, debemos primar por *Tales de Mileto*. Aristóteles lo presenta y le atribuye con dos órdenes de consideraciones en cuanto al principio de las cosas; una podría llamarse *estática* y otra *dinámica*. La primera con la tierra flotando sobre el agua en la cual la sustancia es verdaderamente el sostén¹². La segunda relacionada con el pasaje clásico de Heráclito sobre el flujo universal de las cosas. Es el mito del gran río Océano, corriendo alrededor de la tierra, con el ciclo de la evaporación de las aguas, que salen como vapores y vuelven a caer como lluvia¹³. Para Tales todas las cosas son arrastradas como en flujo, según la naturaleza del primer principio de su generación¹⁴, donde lo húmedo elemental está penetrado de la potencia divina que lo pone en movimiento¹⁵.

En Tales ya podemos adelantar se verifica una visión estructuralista de la realidad, donde existe un flujo universal de las cosas que es además circular, de retroalimentación. Esta concepción se profundiza en Anaximandro, como veremos a continuación y es interesante para considerar los modos en que la humanidad ha ido construyendo su visión del entorno, sobre todo en relación al hombre, y la ciencia que lo *aprehende*.

El segundo pensador que queríamos traer a colación es Anaximandro de Mileto. Nacido en 610-9, muerto en 547-6 a. de C. escribió una sola obra *En torno a la naturaleza*, de la que sólo disponemos de un fragmento citado por Simplicio y de algunas frases recordadas por Aristóteles. Pero de todos modos, por sus ideas tan ricas para lo que se puede llamar una visión naturalista de la ciencia y la filosofía, nos parece interesante hace foco sobre su doctrina. Anaximandro de Mileto es sucesor y discípulo de Tales, y sostiene que el principio y elemento primordial de los seres es el infinito, siendo este pensador quien primero introdujo este nombre de “principio” (*arché*). Según Anaximandro éste principio no es ni el agua, ni ninguno de los otros que se llaman elementos, sino otro principio generador (naturaleza) infinito, del cual nacen todos los cielos y los universos contenidos en ellos¹⁶¹⁷. Dice Mondolfo que Aristóteles recuerda respecto a Anaximandro que “más liviano que el agua, más denso que el aire, que dice que, siendo infinito, circunda todos los cielos”. Y en la *Física*, III, 5: “hay algunos que lo hacen infinito, pero no aire o agua, para evitar que las otras cosas sean destruidas por su infinitud: ya que tienen una oposición recíproca (por ejemplo, el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente), y si una de ellas guerra infinita, sin más ni más las otras serían anuladas, ahora bien, ellos dicen que aquello de lo cual derivan estas cosas es algo diverso”. En la idea de opuestos relacionada a los elementos y su conclusión respecto a la imposibilidad de infinitud se puede verificar una noción –adelantada– de equilibrio de los sistemas que componen el ambiente.

Anaximandro no deja de ser una muy interesante referencia para observar, porque refleja modos de pensar de la ciencia, iniciáticos, pero que construyen sugestivos puentes con

¹² ARISTÓTELES, *De coelo*, II 13.

¹³ ARISTÓTELES, *Meteorología*, I, 9.

¹⁴ Recordemos que Tales no dejó escritos y los que le fueron atribuidos, son falsificaciones posteriores. La fecha de florecimiento de Tales ha sido establecida e base a la del eclipse solar que él había predicho, que, generalmente se identifica con el 28 de mayo del 585 a. de C (MONDOLFO Rodolfo, cit. p. 45).

¹⁵ ARISTÓTELES, *Aecio*, I.

¹⁶ SIMPLICIO, *Física* 24,13.

¹⁷ Todo esto en MONDOLFO Rodolfo, cit. ps. 47/8.

pensadores actuales que se reflejarán en elementos normativos de nuestra disciplina. Para este pensador no hay principio primordial de lo infinito sino ello sería un límite. Es inengendrado e indestructible pues lo engendrado es necesario que tenga un fin. Otra diferencia con anteriores pensadores radica en que para él, la generación de los seres no es un transformarse de la sustancia elemental, sino el separarse de los contrarios por obra del movimiento eterno¹⁸. Anaximandro entiende que el principio de los seres es el infinito, porque de él proviene todo, y todo se disuelve en él. Así se engendran mundos infinitos y de nuevo se disgregan por disolución en el principio del cual nacen. Cuánto resuenan aquí los párrafos finales de Adolfo Bioy Casares en su *Trama celeste*, y la alegación “la teoría de la pluralidad de los mundos”. No quiero distraer el recuento histórico con reflejos literarios de un aficionado, pero nos parece que este tipo de vasos comunicantes no pueden dejar de prevenidos, por la riqueza que grita desde lo más profundo de la antigüedad, llegando su voz hasta nuestra época. Simplicio¹⁹ coloca a Anaximandro junto a los atomistas Leucipo, Demócrito, y más tarde Epicuro, pues todos sostenían que mundos infinitos, donde nacen y mueren en mundos en número infinito, tomando existencia algunos y disolviéndose otros sin reposo²⁰. Este y otros testimonios demostrarían que el número infinito de los mundos, no sólo estaba afirmado en la sucesión, como quieren Zeller y otros, sino también en la coexistencia, como sostienen Brunet y otros.

Inevitablemente esto nos recuerda un trabajo de nuestro tiempo, de Lynn Margulis y Dorion Sagan, *Microcosmos*, donde se recorre la historia evolutiva desde la perspectiva de las bacterias. Los autores nos cuentan que estos organismos, de manera individual o en agregados multicelulares, de escaso tamaño y con una enorme influencia en el ambiente, fueron los únicos habitantes de la Tierra desde el origen de la vida, hace casi 4000 millones de años, hasta que se originaron las células nucleadas unos dos mil millones de años más tarde. (...) Nos advierten que “desde la perspectiva microcósmica, la existencia de las plantas y de los animales, incluida la especie humana, es reciente; podría tratarse de fenómenos pasajeros en un mundo microbiano mucho más antiguo y fundamental. Dos mil millones de años antes de que surgiera cualquier animal o planta ya existían microorganismos simbióticos consumidores de energía, que eran depredadores, tenían capacidad de nutrición, movimiento mutación, recombinación sexual, fotosíntesis, reproducción y podían proliferar desmesuradamente”. Es que al narrar la historia de la vida desde la posición ventajosa de los microorganismos, este trabajo invierte diametralmente la jerarquía normal: al afirmar que el sistema biológico planetario no tiene ninguna necesidad de la especie humana, que la humanidad es un epifenómeno puntual de la antigua recombinación esencial de microorganismos, puede que haya sido un poco exagerado por los autores, pero sirve esta operación para quitar a la humanidad de su pedestal y situarla en la parte inferior, como parte del mundo, no como su dueño²¹.

Ambos mundos, desde el más mínimo – para los griegos los átomos, para nosotros microorganismos- hasta los más altos, la convivencia es en plena simbiosis en mundos paralelos, lo que para nosotros podría ser escalas, o en terminología de Odum, jerarquías, niveles de organización. Volveremos sobre el maestro de la Universidad de Georgia pero no podemos dejar de mencionar que para él “una manera de delimitar la ecología moderna es considerando el concepto de *niveles de organización* visualizados como una gama

¹⁸ SIMPLICIO, *Física* 24, 13.

¹⁹ MONDOLFO, cit., p. 50.

²⁰ SIMPLICIO, *Física* 1125, 5).

²¹ MARGULIS Lynn y SAGAN Dorión, *Microcosmos: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, 1era edición, Tusquets, Buenos Aires, ps. 21, 25/6.

ecológica y como jerarquía ecológica extendida. La palabra jerarquía significa ‘gradación de personas, valores o dignidades’²² La interacción con el entorno físico (materia energía) en cada nivel produce sistemas funcionales característicos. Una definición estándar de sistema es: ‘conjunto de cosas que relacionadas entre sí ordenadamente contribuyen a determinado objeto’. Así pues, un sistema consta de componentes regulatorios interactivos e interdependientes que constituyen un todo unificado. Los sistemas que contienen componentes vivos (bióticos) y sin vida (abióticos) constituyen *biosistemas* y van desde sistemas genéticos hasta sistemas ecológicos. Esta gama puede ser concebida o estudiarse desde cualquier nivel, como posiciones intermedias o las más altas. La ecología se preocupa en gran parte, aunque no en su totalidad, de los niveles más allá del organismo. En ecología el término población, originalmente empleado para denotar un grupo de personas, se ha empleado para incluir grupos de individuos de cualquier tipo de organismo. De manera similar, una comunidad, en el sentido ecológico (en ocasiones designada ‘comunidad biótica’, incluye todas las poblaciones que ocupan un área determinada. La comunidad y el entorno sin vida funcionan de manera conjunta como un sistema ecológico o ecosistema. Y así podemos llegar a la ecósfera, que es el sistema biológico más grande y casi autosuficiente que incluye a todos los organismos vivos de la Tierra que interaccionan con el entorno físico, creando un todo, para mantener un estado pulsante poco controlado y autoajutable²³. En todos estos contenidos verificamos una visión estructuralista, que toma al entorno por escalas, por jerarquías lo que acerca estas tesis a la de los mundos paralelos, simultáneos, que conviven como sistemas. Mucho para aprender desde las voces del pasado, el llamado de los antiguos, como lección para observar el presente y profesar sobre el futuro desde nuestros días.

La Edad Media la situamos en esa decena de siglos que nadie consigue colocar, y está dado en medio del camino entre dos épocas “excelentes” –rememora Humberto Eco-: “una de la que ya nos enorgullecíamos mucho, y la otra de la que nos habíamos vuelto muy nostálgicos”. Lo que está claro es que en ella se incluyen una serie de siglos muy diferentes entre sí: por un lado los que van de la caída del Imperio Romano y la restauración carolingia, en los que Europa atraviesa la más espantosa crisis política, religiosa, demográfica, agrícola, urbana, lingüística (y la lista podría seguir) de toda la historia²⁴. En la Edad Media, la utilización de los recursos naturales está sellada por la influencia de la forma feudal, ya que la misma estará enfocada a la subsistencia autónoma de cada feudo. Si queremos identificar la relación del hombre y la naturaleza en la Edad Media pensémosla desde la producción para el autoconsumo del feudo²⁵.

Ya entrados en el Renacimiento -la cuna de la *ciencia mecanicista*- no podemos comenzar sino con Bacon, quien reposaba su visión en una naturaleza objetivada, una naturaleza liberada de espíritus –“desespiritualizada”-. Y hacia allí iremos con nuestra estación dedicada al Renacimiento.

4 El Renacimiento y la ciencia moderna.

El tiempo medieval visto por el hombre del renacimiento se puede simbolizar con la frase humillante referida al hombre del *De miseria humanae vitae* del Papa Inocencio III que dice: “Tú hombre andas investigando hierbas y árboles; pero éstos producen flores, hojas y frutos, y tú produces liendres, piojos y gusanos; de ellos brota aceite, vino y bálsamo, y

²² Ver Real Academia de Lengua Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 22ava edición, 2001.

²³ ODUM Egene P., WARRET Gary W., *Fundamentos de ecología*, Quinta edición, Thomson, Impreso en México, 2006, ps. 4 y 5.

²⁴ ECO Humberto, *Arte y belleza en la estética medieval*, Debolsillo, Buenos Aires, 2012, p. 17.

²⁵ En esto coincidimos con el desarrollo de BRAILOVSKY Antonio Elio, *Historia ecológica de Iberoamérica (De los Mayas al Quijote)*, Ediciones Le Mond Diplomatique, El Dipló, Kaicron/Capital Intelectual, Buenos Aires, 2006, p. 32.

de tu cuerpo esputos, orina y excrementos”. Como recuerda Mondolfo, en el año 1452 - el mismo del nacimiento de Leonardo da Vinci- el humanista florentino Giannozzo Manetti escribía, por invitación del rey Alfonso de Nápoles, su obra *De dignitate et excellentia hominis*, que al iniciar las celebraciones renacentistas del poder creador del espíritu humano, quería reivindicar la dignidad del hombre contra el vilipendio de Inocencio que hemos citado, sobre todo para ese hombre medieval. Manetti intentaba salvar al hombre y así nos representa el que será el pensamiento renacentista. Proclamaba que los frutos del hombre no están constituidos por estas sucias materias, sino por las obras de su inteligencia y de su acción creadora, para las cuales el hombre ha nacido como integrador y perfeccionador de la naturaleza mediante sus artes e inventos. Como ecos de esa polémica recordamos los pasajes donde el gran Leonardo enfrenta a los hombres especulativos, que ejercitan las virtudes, a quienes se reducen a la función de tránsito de alimentos y producción de estiércol, los que incluso dicen no participan de la especie humana²⁶. Esta será una de las claves para comprender el renacimiento y su oposición a la oscura edad media.

Otro representante del pensamiento renacentista es Giordano Bruno. Nacido allí por 1548 en la ciudad italiana de Nola, se destacó como clérigo y halló la muerte en la hoguera previo paso por un largo y tortuoso juicio de la Inquisición producto de sus pensamientos. Bruno creía en la separación entre los problemas filosóficos y las creencias religiosas. Fue varias veces desterrado en Francia y Suiza. Si de abstracciones se tiene que hablar en su pensamiento, pensemos en el arte luliana que Bruno compartía con Lulio, que ofrece como solución a los problemas lógicos metafísicos construyendo un sistema de relaciones entre ideas, teniendo la firme idea de que así se puede reconstruir la realidad²⁷. Monista, creía en la unidad de la naturaleza por la inseparabilidad de los dos géneros de sustancia, corpórea y espiritual; ésta es la primera o parcial intuición de aquella filosofía monista por la cual –según la declaración hecha por Bruno en este mismo año 1582 en la carta dedicatoria de su comedia *El candelabro*- “el alma se le amplía y se le magnifica el intelecto”. Su principio monista de la unidad universal adquiere en el *Sello de los sellos* un vigor más enérgico y decidido: Bruno tomando como premisa y punto de partida la afirmación de la Mente que lo vivifica todo en el universo, siendo más íntima a las cosas de lo que ellas son a sí mismas, concluye con Parménides que todo es uno; y por eso exige que nosotros busquemos lo uno en cada ser múltiple y lo idéntico en cada ser diverso; lo cual nos lleva a sentir en nuestro interior el amor que lo engendra y aviva todo, y nos impulsa por todo camino cognoscitivo a volver hacia la unión con Dios. Como explica Mondolfo, “en un objeto Bruno ve la más fuerte afirmación de sí mismo y de su propia actividad”. Esto trae consigo una triple consecuencia; una exaltación del valor del sujeto, que era, en cambio, humillado y negado en el autoaniquilamiento del éxtasis místico; una afirmación de su actividad opuesta a la pasividad del arrebatamiento estático de Filón o de Plotino, y una reivindicación de su carácter racional, en contraste directo con el carácter irracional del misticismo neoplatónico²⁸.

Otro de los grandes pensadores renacentistas es Galileo, quien crea para la observación de los cuerpos celestes un instrumento novedoso: el anteojito astronómico, que después se transformaría en el telescopio. Con este aparato el genio logró ver cosas jamás vistas

²⁶ MONDOLFO Rodolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2004, p. 11.

²⁷ Para hacerlo se procede a un arte combinatoria por medio de tablas y figuras. Ante todo determina los elementos primeros del pensamiento (sujetos y predicados), y los representa mediante letras, que constituyen el “alfabeto del gran arte” dispone luego estas letras en una especie de tabla pitagórica y después las inscribe en triángulos y círculos que sobrepone y hace rodar para lograr todas las distintas combinaciones (Ver MONDOLFO Rodolfo, *Figuras...* cit. ps. 48).

²⁸ MONDOLFO Rodolfo, *Figuras...* cit. ps. 80/81.

antes, ni siquiera imaginadas: las montañas de la luna, los satélites de Júpiter y el anillo de Saturno, las estrellas nuevas y fases de Venus, la constitución de la Vía Láctea entre otras cosas. Galileo une el examen empírico de los hechos con la comprensión racional de ellos. En cuanto al tema que nos ocupa –la racionalidad científica- se diferencia de Bacon y Descartes –representantes del empirismo inductivo y el racionalismo deductivo- superando a ambos por su “método experimental”, que une la “observación” con la “demostración”, la “experiencia” con la “necesidad racional”. En Descartes –sobre el que iremos a continuación- la deducción de la naturaleza se compone a partir de la idea de extensión de las leyes fundamentales del movimiento, lo que resulta ser toda una construcción *a priori* en la que constantemente surgen –en cada etapa- una multiplicidad de posibilidades diversas entre las que la única “efectivamente realizada” resulta contingente; que tiene una tarea de averiguación *post eventum* pero no previsible *ante eventum* por falta de una “necesidad causal unívoca”. En cambio Galileo –en base a su método experimental- quiere descubrir en el hecho observado una *necesidad intrínseca* por su vinculación con la causa que lo produce. Dice “es causa aquella tal que, establecida, “siempre” se engendra el efecto, quitada se lo quita”. Como se puede apreciar para Galileo entonces la deducción se encuentra íntimamente vinculada a la experiencia tema no menor para nuestra preocupación. Y en Galileo se reedita la visión matemático-geométrica de la realidad que tenían los pitagóricos. Todo lo relativo a la técnica se consideraba de pertenencia del trabajo manual, contrario a la dignidad y libertad del espíritu. El reconocimiento y valoración moral e intelectual del trabajo manual, estimula la valoración de la técnica. Pero para Galileo, la demostración de la *necesidad causal* de los hechos, que él quería alcanzar mediante el experimento se fundaba en su sometimiento al cálculo y la medida matemática, lo cual daba por supuesto una concepción matemática es decir, pitagórica de la naturaleza²⁹.

Finalmente llegamos a Descartes, el más claro para resumir el pensamiento renacentista en la relación conocimiento, naturaleza y hombre. Dice el gran pensador: “Conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza”³⁰. Así el orden artificial desplaza al orden natural, aniquilando las tendencias más profundas de la vida humana, animal y vegetal. Los ciclos de vivir el fenómeno del tiempo y los módulos de estar situados en el espacio son sustraídos de su mundo natural para ser encuadrados en la artificiosidad formal de un orden físico-matemático, calculado para la eficacia, la exactitud y la medida. La naturaleza reducida a objeto es sometida a un proceso de desustancialización y despotenciación que la incapacita para ser sujeto de derecho y soporte de valores. El sujeto humano ejerce el poder de la razón proyectando un orden matemático sobre un cosmos reducible a cantidad y medida, por ser *res extensa*, y en cuanto tal, manipulable. Aquella vieja idea del clasicismo griego, en la que el hombre, e incluso los dioses, eran considerados como parte integrante de la naturaleza, *physis*, se pierde para ser sustituida por la imagen del cosmos como artefacto construido por el *homo technicus*³¹.

Como queda claro de este somero y resumido pasaje por la ciencia desde el renacimiento, la relación que ella establece con la naturaleza proviene desde una mirada de *dominus*, un hombre dueño, que se encuentra por encima y que puede usar y abusar de ella. A partir

²⁹ Seguimos en todo esto los relatos de MONDOLFO Rodolfo, *Figuras...* cit. ps. 142/3.

³⁰ DESCARTES René, *Discurso del método: meditaciones metafísica*, 1er edición, Buenos Aires: Cooperativa Punto de Encuentro, 2009, p. 96.

³¹ GÓMEZ HERAS José, cit., p. 21.

del Renacimiento este proceso se revierte. Se generaliza la convicción de que solamente tiene sentido aquello que el hombre recrea, transformándolo a su medida y de acuerdo con el propio interés. Para ello basta ver el pensamiento de Galileo, Bacon³².

Si avanzamos en una visión de derechos, podríamos decir que en un comienzo, la revolución industrial afectó a una clase de la sociedad: los *trabajadores*. Mucho se dijo sobre la explotación del hombre por el hombre mismo, etc. pero en la actualidad existen otros problemas también muy graves, que son: el peligro latente ecológico derivado del mal aprovechamiento de los recursos humanos y naturales, y otro mucho más grave y menos visible que es de naturaleza psicológica y sociológica: la erosión de los valores y la falta de sentido de la vida (la llamada generación X); y la visión del ciudadano frente al aparato burocrático estatal que lo controla frente a su pasiva impotencia. Aquí aparece la pregunta de si es bueno este modelo de desarrollo, fomentado por una tecnología basada en la ética científica de fines. Sobre todo cabe reflexionar y preguntarse si es la adecuada para el hombre incluso desde un punto de vista biológico. Como dijera Einstein “lo trágico del hombre moderno se encuentra en que se ha creado a sí mismo condiciones de existencia, para las cuales, a partir de su desarrollo filogenético, no está maduro”.

5 La crítica existencialista al saber científico: la tecnociencia.

Las características del conocimiento en el siglo veinte explican una porción importante de los problemas que acucian al entorno a partir de la posguerra. Surge la pregunta sobre las bondades del modelo de sociedad fomentada por una tecnología basada en la *ética científica de fines*. La bioética se pregunta si la misma es adecuada para el hombre desde un punto de vista biológico. Porque en ese aspecto podemos recordar la frase de Einstein. Si tenemos que caracterizar el sistema del siglo XX podemos decir que la aceleración científica y tecnológica se estuvo produciendo y se sigue dando a una velocidad inusitada y que no habíamos visto antes. Mientras se tardó miles de años para pasar del barco a remo a la carabela, o de los molinos de viento a la electricidad, en nuestro siglo, en unas pocas décadas cambiamos el dirigible por el avión a vela, la hélice por el turborreactor nuclear y así llegamos a la nave interplanetaria. En unas decenas de años fuimos testigos del triunfo de las teorías de Einstein y de su cuestionamiento³³. A fines del siglo pasado, los balleneros que motivaron el maravilloso relato de Herman Melville arponeaban una sola ballena que tenían que llevarla hasta tierra para que allí se la convirtiera en un “producto”, dado que no se tenía ni espacio, ni tecnología para el procedimiento “industrial” en el barco. En el siglo XX esa pesca con tintes románticos terminó mudada a barcos manufactura, los que trabajan con tecnología satelital. Se calcula que cada uno de ellos, antes de llegar a puerto toma alrededor de veinte Moby Dicks, con la grave incidencia que ello trae para la supervivencia de la especie. Este proceso de vaciamiento de valores es el precio que se tuvo que pagar para gozar de los adelantos tecnológicos. La consecuencia de ello es que con un mínimo gesto, con una mínima acción se puede provocar la extinción de muchísimas especies animales o vegetales y/o la polución de todo el planeta. La descripción que pretendemos realizar no es más que esto: una descripción. No estamos calificando, sino narrando cómo funciona el modelo para corregir sus falencias.

³² Explica Zaffaroni que René Descartes consideró que los animales eran máquinas, desposeídas de toda *alma*. El planteamiento cartesiano es perfectamente coherente: los animales son *cosas*, no pueden ser penados ni existe ninguna obligación a su respecto, son apropiables, objetos del dominio humano, no les asiste ningún derecho ni ninguna limitación ética ni jurídica a su respecto. El humano es el señor absoluto de la naturaleza no humana y su misión progresista y racional consiste en dominarla (ZAFFARONI EUGENIO RAÚL, *La pachamama y el humano*, Ediciones Madres de Plaza de Mayo y Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2012, ps. 34/5).

³³ Ver ECO HUMBERTO, “Rápida Utopía”, en *Textos para pensar*, Editorial Perfil, Buenos Aires, 1988.

Sostiene Humberto Eco que el costo de este sistema es la “hiperespecialización”. Estamos frente al peligro de los *saberes separados*, pues el programa educativo no forma profesionales que conozcan generalidades sino especialidades; es decir, se enseña a los estudiantes y se los especializa en una rama del saber sin suficiente información sobre el papel que desempeña ese conocimiento en el todo. Así, vemos a ingenieros de épocas pasadas que conocían menos de un campo específico, pero que “sabían” más del todo que abarca la “ingeniería”. En la sociedad actual tenemos ingenieros civiles, genéticos, químicos, mecánicos, etc. Todos ellos, de tan especialistas que son, podrían terminar diseñando un tendido de cable que provocara cáncer a todo un barrio por los campos electromagnéticos que generan. Con esto, lo que queremos demostrar es que el hombre de ciencia, a consecuencia de esta manera de aprender, puede ser manejado con mayor facilidad por intereses ajenos al progreso de la ciencia para mejorar las condiciones de vida del hombre y la sociedad. Esto en ciencia significa que, el mismo que crea la fórmula de la reacción nuclear de los átomos en cadena no puede saber que con ella se hará una máquina de matar masiva como jamás en la historia de la humanidad se pudo ver³⁴. En la “faz tecnológica” esto se expresa de un modo no demasiado diferente, pues allí se da el sistema de la “línea de montaje”. En ella, cada componente solo conoce su faz del trabajo. Privado de la satisfacción de ver el producto terminado, también está exento de toda responsabilidad. Se puede producir -y así se da con frecuencia- productos con contaminantes sin saber siquiera ello por no haberse participado en la etapa en que ellos eran introducidos. Con la “hiperespecialización” y la “línea de montaje” tenemos por un lado al científico a las órdenes de sectores que solo quieren obtener mejores réditos económicos y, por el otro a la tecnología que en lugar de orientarse al hombre, se coloca en una posición de amo y señor de la naturaleza, a veces sin saber por qué o para quién. Coincidimos nuevamente con Eco cuando dice que “ciencia sin ética humana, hiperespecialización, línea de montaje, todo ello hizo posible el holocausto ecológico, las bombas nucleares, la polución”³⁵.

El siglo XX asistió a una de las críticas más imponentes al “saber científico”, y ella es proveniente de la filosofía. En ese sentido, como conspicuos representantes de la Escuela de Fráncfort³⁶ la diatriba de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno contra el “serio pensamiento científico” representa cabalmente estos ideales que luego se expresarían en este tipo de disciplinas jurídicas de corte existencialista. Dicen ambos autores que “la ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento progresivo, ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar a los hombres el miedo y convertirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Quería disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante el saber. Bacon, el ‘padre de la filosofía experimental’³⁷ reunió ya los motivos. Despreciaba a los partidarios de la tradición, que primero creen que otros saben lo que ellos no saben; y después, que ellos mismos saben lo que no saben. Sin embargo, la credulidad, la versión a la duda, la irreflexión, en las respuestas, la jactancia cultural, el temor a contradecir, el interés personal, la negligencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales: todas estas actitudes y otras semejantes han impedido el feliz matrimonio del

³⁴ ECO Humberto, cit.

³⁵ ECO Humberto, cit.

³⁶ Para un excelente análisis de la Escuela de Fráncfort, ver el trabajo de WIGGERSHAUS Rolf, *Escuela de Fráncfort*, 1er edición 1986 Carl Hanser Verlag, Múnich, Viena, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.

³⁷ VOLTAIRE, “Lettres philosophiques”, XII, en *Oeuvres complètes*, Paris, Garnier, 1879, Vol XXII, p. 118.

entendimiento humano con la naturaleza de las cosas, y en su ligar lo han amancebado con conceptos vanos y experimentos desordenados”. “El matrimonio feliz entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas en que él pensaba es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe mandar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia con los amos del mundo. Del mismo modo que está a la disposición de los objetivos de la economía burguesa en la fábrica y en el campo de batalla, se halla también a disposición de los emprendedores sin distinción de origen”. “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la manera de servirse de ella para dominarla por completo; y también a los hombres. Nada más que eso. Sin consideración hacia sí misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para triturar los mitos”³⁸.

Pero quien pone las dianas sobre la crítica a la ciencia moderna, no podemos dejar de pensar en Heidegger, quien dice “La ciencia moderna debe, pues pensarse dentro del proyecto físico técnico de conquista incondicionada del ente en su totalidad, de la naturaleza y de la historia. Así, ciencia y técnica son reflejos de una voluntad de poder que se impone sobre lo real. Los efectos de ambos fenómenos (funcionalización, automatización, burocratización, información, por citar solo algunos) estarán igualmente canalizados por la misma voluntad de poder³⁹. Explica el enorme filósofo del existencialismo que cuando él habla de ciencia no se refiere a la ciencia griega que nunca fue *exacta*, pues no lo buscaba ni lo necesitaba. Es un error por lo tanto considerar que la ciencia moderna es mejor o más verdadera y avanzada que la griega. La reflexión histórica –explica- nos permite descubrir que los griegos tenían una concepción diferente de la naturaleza que no los podía conducir sino a las conclusiones a las que accedieron. Visto desde cierto ángulo, la ciencia natural actual es más avanzada que la griega, pues permite la dominación tecnológica y asume la destrucción de la naturaleza como progreso. Pero, desde otra óptica, la moderna ciencia natural no es más verdadera que la griega, pues está atrapada en la red de su propia metodología y ha perdido tanto el sentido de sus descubrimientos como el papel del hombre en ellos. Por eso Heidegger cuenta que se puede hablar de una crisis de las ciencias naturales que tienen sus raíces en las mismas bases de la Edad Moderna y, además, la parte más grave de esta crisis consiste en la falta de sospecha de la existencia de tal crisis. Hemos caído en el más tonto americanismo en donde “verdad” es lo que permite el éxito y todo lo demás es mera especulación⁴⁰.

Y yendo a la crítica más certera concluye Heidegger que “Se quiere convertir en ‘próxima a la vida’ una ciencia que, según la acusación que hoy se le hace, resulta ‘lejana’. (Las ciencias...) poseen un carácter puramente teórico, es decir, que tienen como tarea investigar primariamente la verdad por mor de la verdad, prescindiendo de cualquier utilidad. Pero que sus resultados deben en definitiva servir también para algo; (es) una argumentación que a todo el mundo convence (...) Esta concepción del carácter práctico

³⁸ HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor W., *Dialéctica de la ilustración*, Edición original Suhrkamp Verlag, Fráncfurt am Main, 1981, edición española de bolsillo Ediciones Akal SA 2007, Madrid España, ps. 19/20.

³⁹ HEIDEGGER Martin, “La constitución onto-teológica de la metafísica, en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, pp. 114 ss. en CASTRO MERRIFIELD Franciso, *Habitar un la época técnica, Heidegger y su recepción contemporánea*, Plaza y Valdes S.A. de C.V., México DF, 2008, p. 6.

⁴⁰ HEIDEGGER Martin, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewälte “Probleme” der “Logik”*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, GA Bd. 45, p. 52; en CASTRO MERRIFIELD FRANCISO, cit., p. 23/24.

de la ciencia vuelve a presuponer que la verdad de la ciencia está en sus resultados que se pueden después aplicar y utilizar⁴¹.

6 El movimiento conservacionista en EEUU en el siglo XIX: Thoreau y Emerson.

El movimiento de protección de la naturaleza tuvo origen en EEUU atento la enorme cantidad de tierras vacías y la escasa población en esas praderas pobladas de búfalos. Es a mediados del siglo XIX cuando comienzan a aparecer ideas proteccionistas. Influenciados por escritores como Emerson y Thoreau, con base en el *trascendentalismo*, aparecen en el país del norte ideas de protección sobre el entorno natural que por esos años se mantenía virgen.

Ralph Waldo Emerson (1803-1882) era pastor, y su obra más influyente *Nature*, decía entre otras cosas “La constitución de todas las cosas es tal (...) que las formas primarias como el cielo, la montaña el árbol, el animal, nos proporcionan en sí mismas y por sí mismas, un estremecimiento de delicia”.

Pero si en alguien debemos poner el foco es en Henry David Thoreau (1817-1862) quien encarna este movimiento *trascendentalista*, yendo a fondo incluso llegando con sus obras a inspirar a Mahatma Ghandi. Una de sus obras más importantes, *Desobediencia civil* que se edita en 1849 es la respuesta a la cárcel que sufriera en 1846 cuando se negara a pagar los impuestos en protesta contra un Estado esclavista. “Soy de estirpe demasiado elevada, para convertirme en un esclavo, en un subalterno sometido a tutela, en un servidor dócil, en instrumento, de cualquier Estado soberano del mundo” gritaba en este texto. Estamos ante un anarquismo pero con un intransigente individualismo cuasi ermitaño.

Para los “trascendentalistas” el alma de cada individuo es idéntica al alma del mundo y contiene lo que el mundo contiene. Su otra obra trascendental es *Walden, la vida en los bosques* (1854) en donde se plantea un regreso a la naturaleza más pura, en una vida frugal. Estamos ante un asceta. Como Tolstoi cuando se entregó a ese anarquismo romántico decidiendo abandonar la civilización para declararse un vagabundo, Thoreau se retiró a los bosques. Se construyó su cabaña, plantaba y cosechaba su comida, sacaba de la laguna el agua para tomar y los peces para comer, tomaba de los árboles las nueves y bayas para alimentarse. Centraba su tiempo en la meditación al estilo de los pensadores orientales.

Thoreau llega en base a la experiencia a aquello que Emerson hizo en abstracto. El segundo escribió sobre el contacto con la naturaleza para en base a la observación y la intuición entrar en contacto con la “energía cósmica”, fuente creadora de la vida. Thoreau llega a las mismas conclusiones pero luego de su experiencia personal. En lo que a nosotros nos ocupa Thoreau es muy interesante porque en su obra *Walden, la vida en los bosques* muestra observaciones sistémicas, holísticas, repasando el ciclo de las estaciones, el proceder de las especies, las respuestas del bosque frente a diferentes estímulos. Además en la obra mencionada se trabaja sobre el hombre como hacedor del entorno y moldeador. En *Caminar*⁴² Thoreau decía: “quiero decir unas palabras en favor de la Naturaleza, de la libertad total y el estado salvaje, en contraposición a una libertad y una cultura simplemente civiles, considerar al hombre como habitante o parte constitutiva de la Naturaleza, más que como miembro de la Sociedad”⁴³.

⁴¹ HEIDEGGER Martin, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 47, en CASTRO MERRIFIELD FRANCISO, cit., p. 24/25.

⁴² Walking, the atlantic Monthly vol IX num. 56 junio de 1862, es un texto que procede mayormente de las anotaciones de Thoreau de su diario y apuntes de excursiones, desde 1850. Se suele decir que desde Walking los textos de Thoreau estuvieron al servicio de la naturaleza.

⁴³ THOREAU Henry David, “Caminar”, en *Desobediencia Civil y otros textos*, Terramar Ediciones, La Plata, 2009, p. 127

El recorrido por estos aportes que componen el movimiento conservacionista en EEUU nos lleva a los aportes de las primeras Asociaciones Ornitológicas (The Ornithologist Union en 1883) y la Audubon Society en 1886. Las fuentes de inspiración en esos años son las actividades de caza y pesca en plena comunión con la naturaleza. Entre los aporte de esos años aparecen las obras de George Perkins March de quien destacamos en 1964 *Man and Nature or Phisical Geography as Modified by Human Action* primer análisis sistemático del impacto destructivo de la acción humana sobre el medio ambiente.

Como final del periplo ponemos foco en la polémica Pinchot vs. Muis o, conservacionistas vs preservacionistas. De un lado Gifford Pinchot (1865-1946), ingeniero forestal con formación europea, colaborador de Theodore Roosevelt pensaba a los bosques como una fábrica de madera. Decía Pinchot que “el primer hecho destacable sobre la conservación de la naturaleza es que se encamina al desarrollo. La conservación significa ahorrar para el futuro, pero significa también y antes que nada, reconocimiento del derecho de la generación presente al necesario y más amplio uso de todos los recursos con que este país ha sido tan generosamente bendecido”⁴⁴. Del otro John Muir (1838-1914) fundador del Sierra Club 1892 consideraba que los bosques tenían un “significado místico”. Muir aspiraba a lograr la creación de muchos parques nacionales como medio para preservar zonas de naturaleza intacta. Hay una anécdota conocida cuando ambos viajan al Gran Cañón donde se marcan las diferencias entre ambas concepciones: se toparon con una tarántula y Muir impidió a Pinchot matarla. Le dijo que “ella tenía tanto derecho a estar allí como nosotros”. Allí se puede ver la discusión entre una y otra escuela. Por parte de Pinchot -*conservacionismo*- tenemos la preocupación por el largo plazo y por evitar el derroche de recursos naturales, mientras que Muir -*preservacionismo*- se expresa en la idea de que las serpientes, caimanes tarántulas tienen el mismo derecho a existir como los seres humanos. Desde estos autores se puede ver un puente hacia la ética de la tierra de Leopold, como postura filosófica sobre la que volveremos en el presente.

7 El final de una época: la posmodernidad.

La modernidad engendra este modelo de ciencia que posee además un método que le permite al hombre la dominación de la naturaleza. Si a ello agregamos que desde la aparición del carbón como combustible para el transporte de trenes y barcos, desde que en el final del siglo XIX y comienzos del XX se descubre que la naturaleza proporciona las bases para la energía, estos elementos pasan a tener un enorme valor económico. Este proceso -que resumiremos en pocas líneas en este punto pero que profundizaremos al momento de definir el derecho ambiental- provoca una mutación en las reglas de derecho. Pretéritas regulaciones incluían a los recursos minerales entre las reglas propias del derecho civil. El derecho minero nace, se desarrolla desde que estos elementos -los minerales- comienzan a tener una valoración económica singular, que obliga a incluso hasta a consolidar un nuevo sistema jurídico que garantice los derechos de los particulares en las etapas que componen la relación del hombre con su exploración y explotación. Pero frente a la diversificación las fuentes de producción estamos llegando a la consolidación de un derecho que se denomina derecho de la energía abarcando incluso dentro de sí al propio derecho minero en poco tiempo, pero incluyendo las bases de generación de energía.

Otro ejemplo lo podríamos poner con el derecho de aguas, pensado en relación al dominio de las mismas, y las formas de explotación ahora debe comenzar a interactuar con los

⁴⁴ Pinchit Gifford, *Breaking new ground*, Island Press, Whashington DC, 1987, p. 261 citado por RIECHMANN Jorge, “Introducción: Aldo Leopold Los orígenes del ecologismo estadounidense y la ética de la tierra”, en Leopold Aldo, una *Ética* de la tierra, Editorial Los libros de la catarata, Madrid, segunda edición 2005, p. 18.

otros sistemas cavilando sobre dos hechos jurídicos impensados: a) la posibilidad de que el agua del planeta se agote, y b) los efectos que esta crisis en el sistema puede provocar sobre el entorno global. Estos puntos que vemos para el derecho de aguas, se pueden replicar en cada una de las disciplinas que interactúan con el derecho ambiental. Todas ellas pasan a estar dentro de él en parte o en un todo en la medida que desde ahora pueden tener un rol trascendente en la alteración de la biósfera y por lo tanto resultará necesario actuar en estos sectores para lograr resultados a nivel del todo.

Junto al crecimiento del valor económico de estos productos que la naturaleza brinda al hombre para satisfacer sus necesidades, se mejoraron las técnicas de explotación. En este estado, poco tiempo tardamos en ver los efectos de esta expansión del hombre sobre el entorno, la que se produce con base en el conocimiento que provoca la ciencia moderna que hemos analizado, la que lo ve al entorno como *cosa pasiva a dominar*. Los recursos y la naturaleza resultan cosas que en economía tiene un valor pasivo atento que en esa lógica se los piensa como elementos no sujetos a agotamiento, ni “activos” en el sentido de que puedan provocar acciones o efectos por sí mismos.

Pero al poco tiempo suceden los primeros problemas en relación a la sobreexplotación y pauperización de los recursos naturales. Por este motivo, a mediados del siglo XX la ciencia misma advierte de la crisis del modelo científico y su racionalidad, comenzando a intentarse una crítica interna en sus contenidos.

8 Diferentes visiones éticas respecto a la Naturaleza en el siglo XX.

Aparecen en el siglo XX varias modalidades vinculadas a la relación entre el hombre y la naturaleza desde el punto de vista de la ética:

- a) *Antropocentrismo*. Esta visión reserva –desde los modelos convencionales de ética tradicional- en exclusiva el mundo moral para el hombre. Si bien en esta escuela el hombre extiende sus responsabilidades a una correcta conservación y administración de la naturaleza lo hace como mandato ético propio de la especie. Esta tesis tiene base en el pensamiento kantiano, que entiende esta responsabilidad hacia otros, como deber del hombre hacia sí mismo. En este sentido, las obligaciones se integran *directamente* en el mundo del deber del hombre en cuanto que afectan a deberes del hombre para consigo mismo⁴⁵.
- b) *Ecocentrismo*. Desarrollado por la llamada “ética de la tierra”. En ella Leopold – principal representante de esta corriente- propone una opción *geocentrista*, lo que exige un giro de ciento ochenta grados a la conducta humana. El hombre deja de ser el centro de la reflexión ética, dejando su lugar a la tierra y pasando a un rol de reparto.
- c) *Biocentrismo*. Propuesta del premio nobel Albert 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 demás seres vivientes se articulan a partir del principio “yo soy vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir”.
- d) *Ética de la previsión y la responsabilidad*. Según Hans Jonas las nuevas clases y dimensiones de acción en la era moderna, que provocan efectos globales y extendidos en el tiempo, poniendo en peligro la continuidad de la especie en el planeta, exigen una nueva ética de la previsión y la responsabilidad ajustada a las nuevas circunstancias que se enfrenta.
- e) *Animalismo y subjetivismo natural*. Esta posición considera a los animales como sujetos portadores de derechos tesis que se extiende en otros pensadores a La Naturaleza o sus componentes.

Veamos sucintamente cada una de ellas.

⁴⁵ Conforme KANT Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Trad. De Cortina A. Conill J., Editorial Tecnos, Madrid, 1989, *Doctrina ética elemental*, párrafo 17, p. 310, cit. Gómez Heras José, cit., p. 27.

A modo de descripción inicial digamos que los dos extremos de la cuerda tienen origen en el modo en que la filosofía interpretó la naturaleza a partir del Renacimiento. Una primera forma se asentó en los ideales de Galileo, Descartes, Kepler y Newton de ciencia y práctica como método de experiencia natural. Esto ya lo hemos repasado. El punto central de esta forma de integrar la naturaleza a la filosofía está en la cuantificación de la misma, un cuadro en que el entorno se matematiza, de modo “robótico”. En esta lógica, la ley física será el instrumento para describir el comportamiento de los fenómenos naturales y su cuantificación, sustituyendo al principio teleológico. Es una imagen que se funda en la causalidad mecánica del cosmos, en la que los fenómenos son expresados en lenguaje matemático, donde gana terreno la modernidad⁴⁶.

Según Habermas el proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una modalidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios en sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana. Los pensadores de la Ilustración con la mentalidad de Condorcet aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha demolido este optimismo⁴⁷.

En el otro extremo, se muestra la “filosofía de la naturaleza”. Ella parte de la idea de que no todo saber sobre la naturaleza debe pasar por el filtro de la cuantificación (y la “formalización matemática” dice Gómez Heras), por esa robótica y fría imagen racional del entorno diríamos nosotros. Según quienes pregonan la *filosofía de la naturaleza*, no se puede dejar de pensar al objeto de estudio como algo vivo y dinámico, descartando ese *cuadro-polaroid*, imagen racional que detrás de cada trazo busca una fórmula matemática o química que explique tal o cual comportamiento. Se adquiere conocimiento no sólo desde la ciencia tradicional sino desde la vivencia y la experiencia estética. Los hallazgos de la biología y la naciente ecología aportarán nuevas categorías para la *filosofía de la naturaleza*: energía, vida, materia, cambio, ley natural, todos serán cometidos a cambios y reelaboración.

González Heras⁴⁸ no recuerda que encontramos en la antigüedad clásica una tesis filosófica, que da base a esta visión: ya los estoicos y neoplatónicos aportaban a estos perfiles. Giordano Bruno la ensalza con “Phatos” de revolucionario; Spinoza la ontologiza y silos más tarde reaparece al amparo del Romanticismo de Goethe, Herder y, sobre todo, Schellin y Schopenhauer. En el fondo, esta posición intenta rescatar a la naturaleza de su rol de objeto pasivo, su mera condición de objeto de apropiación –del *dominus* o del conocimiento- para darle la dignidad propia de un sujeto de valores.

Pasaremos ahora a resumir cada una de las posiciones que enumeráramos para que el lector pueda comprender las diferentes maneras en que la filosofía ha considerado a la

⁴⁶ Ya Leonardo entendía que la matemática ofrecía al arte y a la ciencia igualmente el principio de la proporción y la medida. El conocimiento de las causas naturales y de su relación con los efectos se hace preciso y exacto mediante la precisión y exactitud de la matemática, mientras la insensatez de los metafísicos y secuaces de la magia “quiere engañarse a sí misma y a los demás...despreciando las ciencias matemáticas donde está contenido el conocimiento verdadero de las cosas” (MONDOLFO RODOLFO, cit., p. 32).

⁴⁷ HABERMAS Jürgen, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en *La posmodernidad*, Edición a cargo de Foster Hal, Kairós Editorial, Barcelona, España, 2008, p. 28.

⁴⁸ GÓMEZ HERAS José, cit., p. 56.

naturaleza pues luego, cada posición analizada tendrá incidencia sobre las diferentes tesis respecto al derecho ambiental.

El “antropocentrismo” entiende que la moralidad se circunscribe a las acciones y conductas de los hombres. Lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto, la virtud y el vicio se predicen de los actos de quien puede ser sujeto moral, es decir el hombre. De lo que se desprende que los componentes del ambiente (el agua, el aire, las plantas, una rosa, una hiena) no pueden ser evaluados moralmente. La filosofía occidental se ha construido desde un mundo moral al que le atribuye categorías morales (felicidad, virtud, ley, utilidad, deber, conciencia, etc.). Esa realidad es construida en torno al hombre como sujeto moral. En esta misma lógica, el mundo de la naturaleza -e incluso el saber científico sobre ella- se adscribe a lo “éticamente neutral”. Siendo el hombre el único ser viviente dotado de libertad, razón y lenguaje, será sólo él quien posea competencia para tomar decisiones libres, lo que deriva en la asunción de responsabilidades y exigencia de deberes en reciprocidad con sus congéneres. Los animales, los minerales, las plantas o los espacios naturales no se encuentran capacitados para arrogarse tal competencia. Como sostiene Beckerman, la naturaleza es un recurso susceptible de ser apropiado por el hombre para su desarrollo personal. Así, la cuestión ambiental nunca puede convertirse en obstáculo para la concreción del plan de vida⁴⁹.

Dentro del “antropocentrismo” podemos considerar algunas variantes. Una de ellas es el “utilitarismo” de Bentham, que formula su tesis en base al “principio de utilidad” que es aquel que aprueba o desaprueba cualquier acción de que se trate, según la tendencia que aparece tender a aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en juego; o en otras palabras, promover u oponerse a ella⁵⁰. El *valor utilidad* que aporta la biósfera al hombre se expresa en numerosas formas, pero todas ellas con una misma concepción: el hombre es el beneficiario de la naturaleza. En este contexto, se justifica una conducta respecto al entorno, en base a las numerosas necesidades que el hombre tiene y que la naturaleza satisface. La noción de *necesidad*, ya sea en las teorías que tienen origen en antropólogos –desarrollo escala humana- o el mismo *desarrollo sostenible*, remitirá a la estructura de pensamiento pergeñada por Bentham⁵¹. Las *necesidades* pueden ser terapéuticas, estéticas, biológicas, económicas. Todas ellas implican la búsqueda de la felicidad, partiendo de una estructura *utilitarista*. Algunos autores alcanzan a ver en Bentham una suerte de relativización del *antropocentrismo* en cuanto advierten que ese

⁴⁹ BECKERMAN Wilfred, *Intergenerational equity and the environment*, Issue Journal of Political Philosophy, Journal of Political Philosophy, Volume 5, Issue 4, pages 392–405, December 1997, o BECKERMAN Wilfred, Debate: Intergenerational Equity and the Environment, Article first published online: 16 DEC 2002, DOI: 10.1111/1467-9760.00040.

⁵⁰ Dice Bentham que “la naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos: el dolor y el placer. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer así como determina lo que haremos. (..) El principio de utilidad reconoce esta sujeción y la asume para el fundamento de ese sistema, cuyo objeto es erigir la estructura de la felicidad por obra de la razón y la ley”. Y luego remata “Cualquier acción, y por lo tanto no sólo de toda acción de un individuo privado, sino de cualquier medida de gobierno”. Así, para Bentham una acción o una medida de gobierno puede decirse que concuerda con el principio de utilidad o es dictada por él cuando la tendencia que tiene a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que cualquiera que tienda a disminuirla (BENTHAM Jeremy, *Los principios de la moral y la legislación*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 2008, p. 11/2).

⁵¹ Recordamos al lector de Jeremy Bentham dos cuestiones: primero que este pensador ha sido quien culmina el utilitarismo del siglo XVIII siendo quizá su aporte más trascendente el haber elaborado su teoría en base a elementos que habían aparecidos ya en la literatura filosófica británica de décadas anteriores. Segundo que pese a su preocupación por el bien común o público, la tendencia del autor ha sido el individualismo, lo que contribuyó al desarrollo de la corriente política liberal que impregnaría los regímenes democráticos. A diferencia del estructuralismo para Bentham el interés de la comunidad no es más que la suma de los intereses de los individuos que la componen, ya que lo único real para él son los individuos (Prólogo de Costa Margarita, en Bentham Jeremy, cit., p. 7).

pragmatismo encaminado a la felicidad para todos, inclinado a evitar el dolor en los “seres sensibles” termina por reconocer que los animales son también “seres sensibles” y por lo tanto se debe convocar a su respeto y al reconocimiento de sus derechos⁵².

La tesis del “desarrollo sostenible” –que desarrollaremos más adelante- se enfoca en la idea del interés de la humanidad en preservar el entorno y la biósfera, porque proporciona las condiciones para que el hombre pueda vivir. Estamos ante una tesis que cierra filas en la humanidad, aunque podríamos trasladarla rápidamente del antropocentrismo a un geocentrismo sosteniendo que la biósfera se deberá preservar porque proporciona las condiciones para sostener la vida “de la naturaleza” en general. Si admitiéramos dentro del utilitarismo la felicidad no sólo para el hombre, sino para cualquier ser vivo, podríamos encuadrar esta tesis con perfil “biocéntrica” dentro del “utilitarismo”. Otra versión más avanzada respecto a esta tesis la da el moderno concepto de “desarrollo sostenible” que reconoce derechos a las generaciones futuras, lo que implica la visión del “futuro amenazado y amenazante”. En esta concepción se dice que la humanidad –la generación presente- no está legitimada para legar como herencia a la humanidad futura –generaciones por venir- un planeta inhabitable. Los desmanes del egoísmo de los hombres de hoy no son tolerables desde una ética que tenga en cuenta el futuro. Según el pensamiento de estos filósofos, alterar las condiciones del ambiente actual poniendo en peligro la capacidad de las generaciones futuras para gozar de las mismas condiciones – las que le permiten la subsistencia- es un acto grave de “injusticia”, de “insolidaridad” con la especie humana⁵³. El hombre desde mediados del siglo XX a partir de los desarrollos tecnológicos y científicos, puede con una acción mutar las condiciones de la naturaleza con efectos extendidos en el tiempo. Frente a este problema, advertido allá a finales de la década del 60 por el Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad en relación a los límites del crecimiento⁵⁴, los riesgos de un futuro sin vida por las consecuencias de las decisiones humanas tomadas en la actualidad surge la responsabilidad con el futuro de la humanidad. Estamos ante un razonamiento a favor de un “utilitarismo” moral con relación al medio natural desde puntos de vista derivados de los más variados intereses humanos.

Como dice González Heras en la suerte y futuro de la naturaleza están implicados la suerte y futuro de la humanidad. Agredir nuestro mundo, degradarlo o destruirlo equivale a destruir y a agredir a la humanidad misma. Por eso resulta pertinente el discurso de quienes, atentos a la evolución de la doctrina de los derechos humanos, proponen que a las generaciones de finales del siglo XX les sea reconocido un nuevo derecho fundamental: el derecho a una naturaleza equilibrada y a un medio ambiente saludable⁵⁵. El “ecocentrismo” por oposición al antropocentrismo pone foco en la naturaleza y quita al hombre del rol protagónico de la ética. Su base está en el “paradigma fisiocéntrico” que pretende romper con el modelo ético instalado por el *antropocentrismo*. Para esta visión, el hombre no será *dominus*, no existirá una dualidad entre él y la naturaleza, sino una *comunión*. El entorno no está subordinado al hombre sino que ambos, en una visión monista de la realidad, conviven, todos en el cosmos concebido como una totalidad orgánica viviente.

⁵² Ver ZAFFARONI EUGENIO Raúl, cit., p. 38.

⁵³ Para profundizar estos pensamiento se puede consultar a JONAS Hans, FERNÁNDEZ RETENAGA Javier María, *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la Civilización Tecnológica*, (Traducido por Javier María Fernández Retenaga, Andrés Sánchez Pascual), Volumen 4 de Curso fundamental de filosofía, Editor Herder, 1995.

⁵⁴ MEADOWS DONELLA H, *Los límites del crecimiento: Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad*, Volumen 116 de Colección popular, Traducido por María Soledad Loaeza de Graue, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1982.

⁵⁵ GÓMEZ HERAS José, cit., p. 37.

El principal exponente de esta tesis es Aldo Leopold que propone un *naturalismo ecológico* en su *A Sand County Almanac and Sketches here and there*, una nueva ética: la “Ética de la tierra”. Para este autor, la civilización, el desarrollo económico y el sistema de vida de la sociedad occidental se han venido construyendo sobre la dualidad y contraposición entre el hombre y la naturaleza. Desde los estudios de la ecología y la biología se impone una inversión de los roles donde pensemos la naturaleza como un macroorganismo, considerado como una *pirámide biótica*, en proceso de desarrollo. La ética de la tierra se construye no a partir del hombre sino de la naturaleza.

Leopold plantea una ampliación de la ética, hasta ahora estudiada sólo por los filósofos, y que es en realidad un proceso en la evolución ecológica. Desde el punto de vista ecológico, una ética consiste en cierta limitación, de la libertad de acción en la lucha por la existencia. Filosóficamente, la ética consiste en cierta diferenciación entre conducta social y antisocial. Son dos definiciones de una misma cosa. No hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y plantas que crecen sobre ella. La tierra, como las esclavas de Odiseo, es sólo propiedad. La relación con la tierra sique siendo estrictamente económica y acarrea privilegios, pero no obligaciones. La ampliación de la ética a ese tercer elemento del medio humano es, si no me equivoco, una posibilidad evolutiva y una necesidad ecológica. Es el tercer paso en una secuencia. Los dos primeros ya se han dado⁵⁶.

Leopold dice que “Toda ética desarrollada hasta ahora se basa en una única premisa: que el individuo es miembro de una comunidad de partes, interdependientes. Sus instintos lo impelen a competir por su lugar en esa comunidad, pero su ética también lo impele a cooperar (quizá con el objetivo de que haya un lugar por el que competir). La ética de la tierra sencillamente extiende las fronteras de la comunidad para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales, dicho de un modo colectivo, la tierra⁵⁷.”

Dice González Heras que esta tesis no considera al hombre como sujeto creyente (como el cristianismo) ni racional autónomo (kantianismo) o sujeto de intereses (utilitarismo) sino que lo deja de lado como soporte del mundo moral para que su puesto pase a ser ocupado por la *comunidad biótica* la que funciona conforme leyes propias a las que el hombre está obligado. Los imperativos morales no son mandatos emitidos por el sujeto trascendental sino explicitaciones de la ley suprema del equilibrio de la naturaleza: “algo es justo cuando tiende a conservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la naturaleza. Es injusto cuando las destruye o perturba”⁵⁸.

Este “naturalismo ecológico” viene acompañado de fórmulas como equilibrio ecológico, homeostasis o estabilidad y armonía de la naturaleza. El principio es dejar obrar a la naturaleza conforme a su sabiduría, es decir, aceptar acriticamente la existencia de una armonía ética preestablecida. El inexorable destino los conducirá lo que deba suceder. Aldo Leopold afirma que existe una base ética común a todos los seres existentes en la tierra y que si bien el humano tiene derecho a valerse y alterar la naturaleza, no puede perder una suerte de instinto comunitario que surge de la convivencia y de la cooperación de la interdependencia con el suelo, las plantas y los animales. Explica Zaffaroni que Tom Regan en *The case for animal rights* corrigiendo a Kant dice afirma que todo ser vivo debe ser considerado o tratado como un fin en sí mismo, y no sólo los dotados de conciencia moral, como pretendía Kant. Hay muchos humanos que no gozan de conciencia moral –los niños muy pequeños, los discapacitados– con lo que ese “especismo” de Kant debía más bien radicar en los genes y no en la conciencia moral, o

⁵⁶ LEOPOLD Aldo, *una Etica*, cit. 134/35.

⁵⁷ LEOPOLD Aldo, *una Etica*, cit. 135.

⁵⁸ ALDO Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches here and there*, p 224, citado por Gómez Heras José, cit., p. 39.

bien caer en la tesis de las *vidas sin valor vital*. Ningún ser viviente debe ser considerado como medio al servicio de fines ajenos, es decir como una *cosa*⁵⁹.

La objeción a la “teoría de la ética biológica” hace pie en la imposibilidad de derivar “leyes morales” de “leyes naturales” o de tomar “valores morales” de “valores estéticos” o “biológicos”. Todas estas objeciones -llama la atención González Heras- adaptan las críticas a la “falacia naturalista”⁶⁰.

La “ética cristiana sobre la naturaleza” coloca al hombre como *dominus* de la misma, como *imago Dei*, administrador de la ley divina. Esto tiene base en que para el cristianismo el hombre se encuentra en el centro del universo, como señor y administrador, responsable. En ese rol debe respeto a la vida, al equilibrio natural, y la belleza de la naturaleza.

Entre estas variantes contrapuestas al antropocentrismo, también aparece el *naturalismo ecológico*, cuyo principal autor es Albert Schweitzer, en su *Kultur und Ethik*⁶¹, donde propone una ética del respecto a la vida, “vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir”. Profundizando un poco más “bueno es mantener, promover e impulsar a toda vida apta para el desarrollo a su más alto grado; destruir la vida, causarle daño o impedir su desarrollo es malo”.

Finalmente, tenemos la “ética de la previsión y la responsabilidad” de Hans Jonas, base filosófica de la noción de “desarrollo sostenible y solidaridad temporal”. Parte el autor de una noción clásica, aquella que entiende al ser humano como el único con *responsabilidad*, atento diferenciarse del resto por su capacidad para decidir lo bueno o malo como alternativas de acción. Plantea Jonas que las éticas habidas hasta ahora siempre han considerado la condición humana y el bien humano fijos de una vez para siempre, siendo que las acciones humanas y la responsabilidad por ende estaban estrictamente delimitadas. Lo que ha sucedido en la modernidad dice Jonas es que los desarrollos de la ciencia han modificado el poder de la acción humana. Hoy vemos cómo se puede –a partir de los adelantos tecnológicos- provocar con una acción humana -como no sucedió jamás en la historia- efectos más allá en el tiempo y en el espacio. Para la teoría clásica, la acción humana era buena o mala por los efectos instantáneos –vector tiempo- en el hoy y en la realidad donde la acción se desarrollaba –vector espacio-. El desafío que provoca la modernidad dice Jonas es que nos enfrenta con acciones que pueden tener efectos en espacios y tiempos futuros, remotos. Así, el hombre debe limitar sus actos de hoy, para evitar efectos futuros no deseados. Tomando como base el imperativo categórico kantiano, Jonas da su propia versión como “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra”⁶².

Dice Jonas que una ética orientada hacia el futuro no significa que idear una ética para que la practiquen los hombres futuros (si es que dejamos que los haya). Al contrario, Es una ética que debe regir precisamente para los hombres de hoy; es, una ética actual que se cuida del futuro, que pretende proteger a nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones presentes. Jonas se acerca a las nociones ecocéntricas, pues según su tesis, ya “no es un sinsentido preguntarse si el estado de la naturaleza extrahumana – la biósfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro

⁵⁹ ZAFFARONI EUGENIO Raúl, cit., p. 73/4.

⁶⁰ Recordemos que la tesis de la no deductibilidad de enunciados normativos a partir de juicios descriptivos, deducción en lo que consistiría la falacia naturalista, tiene su fuente en DAVID HUME (*A Treatise on Human Nature*, I. III. P. 1, sec. 1). Luego MOORE G. E. (*Principia ethica*, parág. 14, p. 24 y p. 34), la ha convertido en *topos* del debate moral contemporáneo. Sobre el tema es ya clásico el estudio de W. Franquena, “The Naturalistic Fallacy”, en *Mind*, 1939, p. 464-477 (todo en GÓMEZ HERAS JOSÉ, cit., p. 44).

⁶¹ SCHWEITZER Albert, *Kultur und Ethik*, Múnich 1960, capítulos 21 y 22.

⁶² JONAS Hans, *El principio de responsabilidad*, Herder Editorial SL, Barcelona, 1995, p. 40.

poder- se ha convertido precisamente por ello en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral, no sólo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su *derecho propio*” (el destacado nos pertenece). Esto implica que habría de buscarse no sólo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto es, ampliar el reconocimiento de “fines en sí mismos” más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos. Dice Jonas que, “a excepción de la religión, ninguna ética anterior nos ha preparado para tal papel de fiduciarios; y menos aún nos ha preparado para ello la visión científica hoy dominante de la naturaleza”⁶³.

En cuanto al “animalismo” y al “subjetivismo natural” estas son las posiciones más radicales de defensa de la naturaleza. En ellas se valoran como sujetos morales tanto a la naturaleza como a determinados animales. Este es el común denominador tanto de la tesis que defiende el derecho animal como la de la Pacha Mamma.

Tom Regan es quizá el principal exponente de la tesis animalista y resume su pensamiento del siguiente modo: “los otros animales que los seres humanos comen, utilizan para la ciencia, cazan, atrapan y explotan en una gran variedad de maneras, poseen una vida propia que tiene importancia para ellos, aparte de la utilidad que pudieran tener para nosotros. Ellos no están simplemente en el mundo, sino que además son conscientes de ello y de lo que les ocurre. Y lo que les ocurre tiene importancia para ellos. Cada uno de ellos tiene una vida, con experiencias mejores y peores para quien posee dicha vida. Al igual que nosotros, cada uno de ellos es una *presencia única* en el mundo. Al igual que nosotros, ellos son alguien, y no algo. Bajo esta perspectiva, los animales no humanos recluidos en laboratorios o en granjas son iguales que los seres humanos. Y es por esto que la ética acerca de nuestra relación con todos y cada uno de ellos debe estar basada en algunos de los mismos principios morales fundamentales. A un nivel profundo, una ética humanitaria progresista está basada en el valor autónomo de cada individuo. Tratar a los seres humanos de manera que no respeten su valor inherente es reducirlos al estatus de instrumentos o cosas, es violar el más básico de los derechos humanos, el derecho a ser tratado con respeto”⁶⁴.

Concluye Regan que “la filosofía de los Derechos Animales exige que la lógica sea respetada en cada argumento que al explicar razonadamente el valor inherente de los seres humanos implique también que otros animales poseen el mismo e igual valor y que al explicar razonadamente los derechos de los seres humanos a ser tratados con respeto ello también implique que otros animales tienen igualmente los mismos derechos y el mismo e igual valor”⁶⁵.

Como se puede desprender de las palabras citadas, para esta tesis los animales resultan ser sujetos de imputación moral, y por lo tanto una de sus consecuencias en el plano jurídico resulta ser la adopción de sistemas que les reconozcan la calidad de *sujetos de derechos*.

Muy interesantes resultan las reflexiones de Elisa Rosa que da en el punto de relación entre dos espacios académicos diversos cuando dice: “desde un punto de vista animalistas, la mera conservación de la fauna – esto es, tomar las medidas necesarias para evitar la extinción de determinadas especies animales – no sería una salida ética, ya que no se estaría considerando el interés de los individuos sino a la especie en su conjunto, como parte integrante de un todo o sistema que es el medio ambiente o la naturaleza, que es lo que realmente se protege”. Más adelante profundiza el concepto cuando dice:

⁶³ JONAS Hans, cit., p. 35.

⁶⁴ REGAN Tom, “The Philosophy of Animal Rights” disponible en <http://tomregan.info/the-philosophy-of-animal-rights>

⁶⁵ REGAN Tom, cit.

“Como adelantáramos, Derecho Ambiental y Derecho Animal comparten sin dudas un componente ético o bioético como columna vertebral, pudiendo ubicarlos en la órbita de los “bio- derechos”, pero a nuestro criterio ello no es suficiente para asimilarlos. Ambas temáticas deben ser consideradas separadamente, aunque sus objetivos a veces se toquen o superpongan, las dos perspectivas son diferentes, así como son diferentes los problemas que ellas se plantean y las soluciones que proponen, a tal punto que es probable que tales soluciones se presenten como contradictorias, quizás sin solución”⁶⁶.

Coincidimos plenamente en estas reflexiones de la autora salteña, porque justamente, el derecho ambiental no tiene el mismo objeto que el derecho animal, y no coinciden tampoco en el modo en que se tratan las mismas “cosas” o “sujetos”. En el caso del derecho ambiental la fauna es un sistema que compone el ambiente y que se regula con los parámetros de la sostenibilidad, que permiten la utilización -mientras ella sea racional- de los recursos, entre los que la fauna aparece. En cambio, el derecho animal parte de una premisa de protección muy estricta de esos mismos elementos (o de alguno de ellos) disponiendo de institutos con mayor grado de intensidad, enfocados en la defensa no del ambiente sino de los individuos, llegando a la declaración de *sujetos de derechos* de determinados miembros de la fauna, lo que incluye en términos ambientales de un grado de intangibilidad incluso mayor de lo que son los regímenes *ambientales* de protección estricta.

Y este es un punto importante de la discusión. La conexión entre dos visiones y escuelas de derecho que en un punto se entrecruzan, pero que no se las puede identificar. Fines altruistas muy extendidos entre la comunidad –como el amor a los animales- no se puedan trasladar mecánicamente como la necesidad de declararlos *sujetos de derechos*. Además porque nos parece que en las actuales condiciones de nuestra sociedad no existe consenso para ello.

9 Ética cristiana de la naturaleza.

Existe un enfoque clásico respecto a los valores morales de la naturaleza y el hombre: la *ética cristiana sobre la naturaleza*. Ella ha sufrido variaciones en el tiempo, sobre todo por la evolución que la Iglesia Católica Apostólica Romana ha sufrido en los últimos años. Analicemos estos aspectos.

9.1 La ética cristiana clásica.

Ella coloca al hombre como *dominus* de la misma, como *imago Dei*, administrador de la ley divina. Esto tiene base en que para el cristianismo el hombre se encuentra en el centro del universo, como señor y administrador, responsable. En ese rol debe respeto a la vida, al equilibrio natural, y la belleza de la naturaleza.

La ética cristiana posmedieval pone a Dios que hizo al hombre -como dice el Génesis- a su imagen y semejanza, dándole poder sobre “las bestias de la tierra”. En ese entonces, como lo hemos expresado, la nueva ciencia moderna era un don divino hecho al hombre para ayudarlo a ejercer el *dominio* que Dios mismo le había otorgado. En esta lógica, la Iglesia se preocupó por favorecer la nueva forma de pensar la realidad que permitía la ciencia porque ella servía en favor de la actitud del cristianismo en la Edad Media respecto a la magia. La ciencia mecanicista reposaba sobre una visión de la naturaleza objetivada; “desespiritualizada” (una naturaleza liberada de espíritus), que se encontraba en oposición con una concepción mágica de la naturaleza, poblada de fuerzas fantásticas y en este sentido la ética cristiana clásica apoyaba la visión objetivada de la ciencia no por convencimiento sino por alianza en la lucha contra la brujería en una suerte de

⁶⁶ ROSA, María Elisa, “Principio de equidad intergeneracional: ¿solo en beneficio del género humano? (breves reflexiones sobre derecho ambiental y derecho animal)”, publicado en *Revista de derecho ambiental* de Abeledo Perrot, Cafferatta Néstor (director), Buenos Aires 2014, nro. 38, p. 37.

“exorcismo de espíritus inferiores”, para que el Dios del cristianismo quedara como espíritu supremo, permaneciendo como señor del universo.

Entre estas variantes contrapuestas al antropocentrismo, también aparece el *naturalismo ecológico*, cuyo principal autor es Albert Schweitzer, en su *Kultur und Ethik*⁶⁷, donde propone una ética del respecto a la vida, “vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir”. Profundizando un poco más “bueno es mantener, promover e impulsar a toda vida apta para el desarrollo a su más alto grado; destruir la vida, causarle daño o impedir su desarrollo es malo”.

9.2 La ética planetaria del gran sur de Leonardo Boff. La posición ambiental de la teología de la liberación.

La “Teología de la Liberación” es un movimiento que nace en el contexto de la reforma que supuso el Concilio Vaticano II. Es un conjunto de corrientes ideológicas de difícil composición pero que en esencia supusieron un cambio significativo en la manera de entender la labor pastoral de numerosos sacerdotes en América latina. En el contexto histórico, la Teología de la Liberación viene marcada por la eclosión de los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX y su proyección abarca hasta principios del S. XXI⁶⁸.

Si debemos caracterizar la Teología de la Liberación, en primer lugar ella se define como una “vuelta al evangelio”. Dios toma partido por los pobres, los pobres son los protagonistas del Reino de Dios y por lo tanto, ellos deben protagonizar la historia de la humanidad. En segundo lugar, los sacerdotes deben servir y vivir del lado de los más débiles. Las estructuras económicas deben modificarse para garantizar la igualdad de todos los seres humanos. Hay que crear un hombre nuevo. Un texto de referencia permanente para ellos serán las *Bienaventuranzas*⁶⁹. En tercer lugar, destaca la preocupación no sólo por el bienestar espiritual y económico, sino también, el compromiso con la educación. Ligado a la Teoría de la Liberación surgen nuevas doctrinas pedagógicas. De alguna forma se considera que la Educación es universal y no obligatoria. Los teólogos apuestan por una pedagogía interesada en las actitudes y aptitudes del niño. En cuarto lugar, el compromiso de la Teología de la Liberación está por encima de los poderes sociales establecidos, es un compromiso entre personas y no entre instituciones. Este apartado es el que generó mayor número de conflictos⁷⁰.

Si buscamos una base para la Teología ella la encontramos en el Concilio Vaticano II, celebrado entre 1962 y 1965⁷¹. Convocado por el Papa Juan XXIII fue el concilio que contó con la mayor y más diversa concurrencia de los concilios. Se propuso avanzar en

⁶⁷ SCHWEITZER Albert, *Kultur und Ethik*, Múnich 1960, capítulos 21 y 22.

⁶⁸ <http://www.monografias.com/trabajos81/teologia-liberacion/teologia-liberacion.shtml#ixzz3vfCmz9kU>

⁶⁹ La bienaventuranza (también llamada macarismo) es en la Biblia un género literario con más de un centenar de ejemplos, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Tiene antecedentes en escritos de otros pueblos, en especial de Egipto. Se recurre a este género para expresar una felicitación a las personas que, por tener una dada cualidad o por mantener una forma de conducta grata, están relacionadas con Dios a quien se identifica bíblicamente como el dador de la vida y de la felicidad (RIVAS, LUIS H., *Diccionario para el estudio de la Biblia*, Buenos Aires, 2010, Amico, p. 112).

⁷⁰ <http://www.monografias.com/trabajos81/teologia-liberacion/teologia-liberacion.shtml#ixzz3vfCmz9kU>

⁷¹ El Concilio Vaticano II fue un concilio ecuménico de la Iglesia católica convocado por el papa Juan XXIII, quien lo anunció el 25 de enero de 1959. Fue uno de los eventos históricos que marcaron el siglo XX. El Concilio constó de cuatro sesiones: la primera de ellas fue presidida por el mismo papa en el otoño de 1962. Él no pudo concluir este Concilio ya que falleció un año después, (el 3 de junio de 1963). Las otras tres etapas fueron convocadas y presididas por su sucesor, el papa Pablo VI, hasta su clausura en 1965. La lengua oficial del Concilio fue el latín. El Concilio se convocó con los fines principales de: Promover el desarrollo de la fe católica. Lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles. Adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades y métodos de nuestro tiempo. Lograr la mejor interrelación con las demás religiones, principalmente las orientales.

una renovación de la Iglesia desde las formas hasta el mensaje que debía adoptar un contenido más social. Se proponía que los sacerdotes salieran de sus iglesias para acercarse al pueblo. Se entiende que los feligreses forman parte activa del desarrollo de la Iglesia y se les hace partícipes de la labor evangelizadora. En Latinoamérica, los obispos se reúnen en la Conferencia de Medellín de 1968 supone el manual de uso de los principios del Concilio Vaticano II, allí los obispos latinoamericanos definen las líneas de actuación de esta nueva corriente y una de sus herramientas será la Teología de la Liberación⁷².

Entre los principales líderes de este movimiento aparece su fundador el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez quien en 1971 escribe Teología de la Liberación, dónde sienta las bases del movimiento. Según Gutiérrez, la causa de la pobreza es resultado de un sistema social injusto que permite que la riqueza sea de unos pocos mientras gran parte de la población latinoamericana vive en la pobreza. Los como responsables de esta situación a las oligarquías locales. Estas ideas no han sido las que le han generado críticas dentro de la curia romana. Desde el punto de vista teológico, la Iglesia nunca ha visto con buenos ojos el hecho de que interprete los evangelios desde el punto de vista de la pobreza. La interpretación de la Biblia es patrimonio de la Iglesia.

Leonardo Boff en su *Ética planetaria desde el Gran Sur*, propone una variación de la tesis interesante⁷³. Plantea que “son tres los problemas que suscitan la urgencia de una ética mundial: la crisis social, la crisis del sistema de trabajo y la crisis ecológica, crisis, todas ellas, de dimensiones planetarias. El cambio de naturaleza en la actividad tecnológica mediante la robotización y la informatización ha favorecido una fantástica producción de riqueza”. Riqueza de la que se apropian -dice Boff- de manera desigual, grandes corporaciones transnacionales y mundiales que vienen a ahondar más aún el abismo existente entre ricos y pobres.

“Se configura así un tipo de humanidad opulenta, situada en los países centrales, que controla los procesos científico-tecnológicos, económicos y políticos y en oasis de los países periféricos, en los que viven las clases privilegiadas. Todos ellos se benefician de los avances científicos técnicos y la biogenética y la manipulación de los recursos naturales”. Luego nos enumera la *segunda crisis*, la del sistema de trabajo con las nuevas formas de producción. Y finalmente la tercera crisis, la ecológica.

Es interesante la idea de Boff, o por lo menos bien articulada: dice que en las últimas décadas hemos construido *el principio de autodestrucción*. La actividad humana irresponsable ante la máquina de muerte que ha creado, puede ocasionar daños irreparables en la biósfera y destruir las condiciones de vida de los seres humanos.

9.3 La encíclica Laudato si de Francisco: el cambio de posición ética de la Iglesia cristiana.

La encíclica “Laudato si” significa un cambio importante en la posición ética de la Iglesia respecto a los bienes de la naturaleza. Ella posiciona a la institución en uno de los aspectos más conflictivos de nuestros días y lo hace con claridad meridiana. El 24 de mayo de 2015 es la fecha en que se hizo pública la encíclica papal “Laudato, si”, documento que implica el punto final de una posición histórica de la Iglesia Católica Apostólica Romana sobre el ambiente para dar paso a otra visión.

Si uno lee los aspectos centrales del documento, el mismo muestra dos o tres ideas que reflejan una mutación de 180 grados:

- *Nuestra casa común*: la encíclica tiene un llamado (“Mi llamado” lo llama Francisco) en el párrafo 13: “El desafío urgente de proteger *nuestra casa común* incluye la

⁷²<http://www.monografias.com/trabajos81/teologia-liberacion/teologia-liberacion.shtml#ixzz3vfDH335P>

⁷³ BOFF Leonardo, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, ps. 13/15.

preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un *desarrollo sostenible e integral*, pues sabemos que las cosas pueden cambiar” (el destacado nos pertenece).

- *Desarrollo sostenible e integral*: el mismo párrafo 13 incluye la noción de desarrollo sostenible como elemento clave en ese “llamado” que es la llave del documento.
- *Ecología integral*: La encíclica propone una nueva ética respecto a la naturaleza: la *ecología integral*
- *Biósfera como bien común*: la encíclica reflexiona sobre varios problemas pero de manera contundente dispone que “el clima es un *bien común*, de todos y para todos” (párrafo 23). La idea de clima se puede extender a la biósfera y sobre todo al ambiente.

No podemos trazar una línea coincidente o evolutiva en el *corpus* denominado Doctrina Social de la Iglesia, la cual ha sido gestada a lo largo de más de un siglo de cambios políticos y sociales trascendentes. Sin embargo entendemos que existe una conexión y cierta cohesión entre la *Rerum Novarum*, *Populorum Progressio* y *Laudato Si*. En todas ellas existe un aporte novedoso, rupturista y de cierta denuncia al estado de las cosas. Esta última encíclica es la más despojada de elementos doctrinarios tradicionales y acredita una expresa vocación universal de iniciar un “*dialogo con todos acerca de nuestra casa común*”. (LS 3).

El canto que da inicio a la Encíclica, de Francisco, abona una tendencia contrapuesta a aquella visión que tenía al hombre como *dominus* de “La Creación”, visión que hemos explicado dominó a la Iglesia por toda la modernidad. Así, la referencia inicial de la Encíclica oficia como puente entre la visión del peregrino ascético, a nuestros días⁷⁴. Esto es para valorar cada palabra o cada idea que contiene la Encíclica. La cita a San Francisco de Asís se hace desde un concepto de enorme trascendencia para la encíclica: el de *belleza*. La idea no es casual, pues se enlaza con la estética naturalista, en una suerte de regreso al culto de “lo natural” en contraposición a lo creado por el arte o la ciencia. La *belleza* está presente a lo largo de todo el texto alumbrando al concepto de naturaleza. Anotamos el párrafo 79 que profundiza el misterio de lo bello en la naturaleza en contraposición a los artificios humanos, el arte como hemos visto. En otro lugar se patentiza la dicotomía entre belleza-naturaleza y mundo material-arte. Para este “canto madrigal” a lo natural el concepto de belleza es la mejor adjetivación que puede darse - en una suerte de regreso al naturalismo del siglo XIX- para “la casa de Dios” (párrafos 103, 53 in fine, 97, 215. Dice finalmente para cerrar esta idea central, “cuando contemplamos con admiración el universo en su grandeza y *belleza*, debemos alabar a toda la Trinidad” (párrafo 238). “Tú, que rodeas con tu ternura todo lo que existe, derrama en nosotros la fuerza de tu amor para que cuidemos la vida y la belleza” (párrafo 246).

10 Conclusiones.

Del recorrido histórico y ético-filosófico lucen los primeros trazos y explicaciones de las posturas que hoy vemos ante la naturaleza. Hemos asistido en las ciencias clásicas – recursos naturales, derecho de la energía, minero, de aguas, agrario, civil, comercia- basadas en una visión moderna y cartesiana del entorno, con el hombre como *dominus*, padre y propietario. Posteriormente aparecen normativas más acá en el tiempo que reconocen los enormes inconvenientes del planeta, pero en una visión antropocéntrica, ven que de éstos lo que sucederá es la aniquilación de la vida *humana* y por lo tanto se decide proteger el entorno, pero en sus condiciones para sostener nuestra especie. Este es por ejemplo el ambiente que protege nuestro artículo 41 CN cuando habla de desarrollo

⁷⁴ Recordemos que Francisco de Asís es el símbolo de El peregrinaje. Se puede consultar en este sentido <http://www.camminodiassisi.it/ES/tappe-e-percorsi.html> Plagado el camino de Ermitas, refugio de ascetas, estudiosos y personas entregadas al reposo y la reflexión las que definen el perfil del Santo.

humano para luego calificarlo de sostenible, lo que lo acerca al modelo Jonas (que no deja de ser una reversión del utilitarismo de Hume pues apunta a una mayor puesta en mejores condiciones a mayor cantidad de población, aunque ya no limitada ni en el espacio ni en el tiempo clásicos, sino extendidos sobre todo a generaciones venideras).

También tenemos versiones más cercanas a Leopold en constituciones americanas recientemente reformadas como la boliviana (2009) o la ecuatoriana (2008) que consagran los derechos de la tierra desde diversas normas.

Como vemos, el presente trabajo no pretende tomar posición sobre ninguna de las posturas porque no es su objetivo. Alegar en cuanto a una u otra posición habría sido un error porque ese punto debe merecer un trabajo más profundo, sobre todo considerando que en diferentes países se han decidido diferentes modalidades normativas, lo que no dejar de facilitar una comprensión positivista de estos aspectos, forjada sobre esta suerte relativismo moral, en que cada sociedad puede reflejar diferentes modos de moral y ética, en diferentes contenidos normativos sin ser ninguna de ellas “la moral absoluta” sino la que democráticamente decida adoptar esa sociedad en ese contexto y tiempo particular.

Pero si de algo nos hemos percatado en estos años es de que más que estemos en la postura que estemos, los contenidos normativos vigentes son todos idóneos para lograr una mejora en las condiciones del planeta, así que como gritó en su momento Norberto Bobbio, *no nos preguntemos sobre el origen moral de los derechos humanos y pongamos nuestra atención sobre su efectividad*. En este sentido, evitemos debates sobre la idoneidad de nuestro artículo 41 CN porque es antropocéntrico o geocéntrico. Es una norma que así puede resultar de enorme utilidad para la protección del ambiente.

En este sentido queremos contribuir con algunos contenidos de base para construir una normativa adecuada al respecto:

- a) se continúa el modelo histórico mediante el cual el hombre, como cualquier otro animal que vive en el planeta, puede satisfacer sus necesidades básicas a través de la naturaleza;
- b) lo debe hacer sin perjudicar la viabilidad futura de la vida en el planeta, es decir el mandato de sostenibilidad que sigue plenamente vigente;
- c) lo debe hacer (en esto la sociedad ha cambiado) sin maltrato a sus hermanos en el “camino de la vida”.
- d) La figura de *maltrato* en tiempos actuales, implicará la necesidad de compatibilizar la utilización con: a) un respeto (no derecho) a la vida de los demás seres vivos, que provoca evitar el “despilfarro” en el “uso” (esto incluye la toma de animales o vegetales pero también la muerte de virus, plagas e insectos, entre otras cosas). b) protección de la libertad individual y prohibición de la tortura, lo que implica evitar en lo posible el encierro cuando no sea necesario, y c) dignidad por prohibición de tortura, mejorándose así los métodos por los que se valga el hombre para obtener satisfacción de sus necesidades y por supuesto la eliminación las mal llamadas fiestas populares que consienten actos de evidente maltrato (volveremos sobre este punto).
- e) Lo correcto será una utilización *racional que incluya la austeridad* para lo que debería adosarse este contenido al de sostenibilidad.
- f) Homologando la figura con la de la proporcionalidad en el ejercicio del poder de policía, se puede racionalizar la sostenibilidad como “evitación del maltrato” que implica de entre las diferentes opciones para satisfacer las necesidades del hombre, seleccionar aquella que mejor evite agravar o alterar los tres elementos enumerados previamente (vida, libertad, dignidad), es decir observando los métodos de que se vale para ello, y evitando daño o encierro a las otras formas de vida, en la medida que esto no contribuye a satisfacer las necesidades.

- g) Pero no sólo se debe observar el método de interacción con la naturaleza para evitar maltrato (en esta nueva versión), sino abstenerse de cualquier alteración que ese uso pueda provocar respecto a las condiciones del planeta y los ecosistemas -lo que nuestra constitución llama utilización racional- que se moderniza con el denominado *enfoque ecosistémico*⁷⁵ que para el hombre implica no sólo pensar en proteger las especies de valor comercial, sino evitar también actos que comprometan la viabilidad de todo el entorno. La agresión de elementos del ecosistema, como otras especies que sirven de alimento, o el mismo entorno natural en que viven, puede ser tanto o más dañino que algunos actos de maltrato.

Alerta Martín Mateo en que “la naturaleza que nos ocupa es el conjunto de elementos que componen nuestro planeta, en cuyo contexto, el hombre, constituye una especie de peculiares características que crea serios problemas, incapaz genéticamente de adaptarse a las circunstancias globales del medio en que vive y en cuyos recursos incide. Es probable que en algunos milenios estos planteamientos cambien radicalmente si desaparece el *homo economicus*, al no haber podido descubrir o aplicar las reglas adecuadas para su supervivencia en la Tierra, que quizá a la postre deberá abandonar trasladándose a otros planetas o a complejos espaciales *ad hoc*, tecnología habrá para ello con seguridad. Pero de momento centrémonos con un acierto optimismo en un escenario más inmediato, el actual, que cuenta con tres sistemas vitales y tres reinos fundamentales de bienes naturales”⁷⁶.

La preocupación por el mantenimiento y promoción intrínseca de la biodiversidad como una empresa en conjunto, es relativamente reciente, precedida por la protección de especies singulares, enfoque éste que obviamente se mantiene pero que a escala nacional al menos debería integrarse en una estrategia general⁷⁷. Sobre estos aspectos hemos escrito recientemente y nos remitimos a ese trabajo⁷⁸.

Se puede partir de una normativa que no los considere cosas sino “seres vivientes” a los que se les puede aplicar el régimen jurídico de las cosas del modo en que lo resuelve por un lado el derecho civil en ese aspecto, el ambiental en el aspecto de la protección de la biodiversidad y el derecho animal en la consideración del concepto maltrato. La necesaria multidisciplinaria obligará al diálogo entre los tres sectores del derecho.

BIBLIOGRAFÍA.

1. BENTHAM JEREMY, *Los principios de la moral y la legislación*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 2008.
2. BRAILOVSKY Antonio Elio, *Historia ecológica de Iberoamérica (De los Mayas al Quijote)*, Ediciones Le Mond Diplomatique, El Dipló, Kaicron/Capital Intelectual, Buenos Aires, 2006.
3. CASTRO MERRIFIELD FRANCISO, *Habitar la época técnica, Heidegger y su recepción contemporánea*, Plaza y Valdes S.A. de C.V., México DF, 2008.
4. DESCARTES RENÉ, *Discurso del método: meditaciones metafísica*, 1er edición, Buenos Aires: Cooperativa Punto de Encuentro, 2009.
5. DONELLA H. MEADOWS, *Los límites del crecimiento: Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad*, Volumen 116 de Colección popular,

⁷⁵ Que surge del Convenio de Diversidad Biológica vigente en nuestro país mediante Ley 24.375.

⁷⁶ MARTÍN MATEO Ramón, *Tratado de derecho ambiental Vol. III, recursos naturales*, Editorial Trivium 1997, p. 15.

⁷⁷ MARTÍN MATEO Ramón, cit., p. 41.

⁷⁸ MERENSON Carlos y ESAIN José A., "Aspectos básicos para una ley de conservación de la diversidad biológica", en Suplemento de Derecho Ambiental, La ley, Buenos Aires, Julio de 2020, ps. 2/4.

- Traducido por María Soledad Loaeza de Graue, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1982.
6. ECO HUMBERTO, “Rápida Utopía”, en *Textos para pensar*, Editorial Perfil, Buenos Aires, 1988.
 7. ECO Humberto, *Arte y belleza en la estética medieval*, Debolsillo, Buenos Aires, 2012.
 8. ESAIN JOSÉ A., “La bioética ambiental y el origen de la reflexión sobre los problemas en la naturaleza”, *Revista Argentina del Régimen de la Administración Pública* N° 432 - Septiembre 2014.
 9. GÓMEZ HERAS JOSÉ, “El problema de una ética del medio ambiente”, en *Ética del medio ambiente*, Gómez Heras José (Coordinación), Editorial Tecnos, Madrid, 1997.
 10. HABERMAS JÜRGEN, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en *La posmodernidad*, Edición a cargo de Foster Hal, Kairós Editorial, Barcelona, España, 2008.
 11. HEIDEGGER MARTIN, “La constitución onto-teológica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte,
 12. HEIDEGGER MARTIN, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2001.
 13. HORKHEIMER MAX, ADORNO THEODOR W., *Dialéctica de la ilustración*, Edición original Suhrkamp Verlag, Fráncfurt am Main, 1981, edición española de bolsillo Ediciones Akal SA 2007, Madrid España.
 14. HUME DAVID *A Treatise on Human Nature*, 1. III. P. 1, sec. 1).
 15. JAQUENOD DE ZÖGÖN SILVIA, *El derecho ambiental y sus principios rectores*, Dikynson, Madrid, 1991.
 16. JONAS HANS, *El principio de responsabilidad*, Herder Editorial SL, Barcelona, 1995.
 17. JONAS HANS, FERNÁNDEZ RETENAGA JAVIER MARÍA, *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de una ética para la Civilización Tecnológica*, (Traducido por Javier María Fernández Retenaga, Andrés Sánchez Pascual), Volumen 4 de Curso fundamental de filosofía, Editor Herder, 1995.
 18. KANT IMMANUEL, *Metafísica de las costumbres*, Trad. De Cortina A. Conill J., Editorial Tecnos, Madrid, 1989, Doctrina ética elemental.
 19. LEOPOLD ALDO, *A Sand County Almanac and Sketches here and there*.
 20. MARGULIS Lynn y SAGAN Dorión, *Microcosmos: cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, 1era edición, Tusquets, Buenos Aires.
 21. MARTÍN MATEO RAMÓN, *Tratado de derecho ambiental Vol. III, recursos naturales*, Editorial Trivium 1997.
 22. MERENSON Carlos y ESAIN José Alberto, "Aspectos básicos para una ley de conservación de la diversidad biológica", en *Suplemento de Derecho Ambiental*, La ley, Buenos Aires, Julio de 2020, ps. 2/4.
 23. MONDOLFO Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2004.
 24. MONDOLFO Rodolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2004, p. 11.
 25. MOORE G. E. *Principia ethica*,
 26. ODUM Egene P., WARRET Gary W., *Fundamentos de ecología*, Quinta edición, Thomson, Impreso en México, 2006.

27. PICASSO SEBASTIÁN, “Reflexiones a propósito del supuesto carácter de sujeto de derecho de los animales. Cuando la mona se viste de seda”, Publicado en: LA LEY 16/04/2015, 1.
28. REGAN TOM, “The Philosophy of Animal Rights” disponible en <http://tomregan.info/the-philosophy-of-animal-rights>.
29. RIECHMANN JORGE, “Introducción: Aldo Leopold Los orígenes del ecologismo estadounidense y la ética de la tierra”, en *Leopold Aldo, una Etica de la tierra*, Editorial Los libros de la catarata, Madrid, segunda edición 2005.
30. ROSA MARÍA ELISA, “Principio de equidad intergeneracional: ¿solo en beneficio del género humano? (breves reflexiones sobre derecho ambiental y derecho animal)”, publicado en Revista de derecho ambiental de Abeledo Perrot, Cafferatta Néstor (director), Buenos Aires 2014, nro. 38, p. 37
31. SÁBATO ERNESTO, *Uno y el Universo*, 1945.
32. SCHWEITZER ALBERT, *Kultur und Ethik*, Múnich 1960.
33. THOREAU HENRY DAVID, “Caminar”, en *Desobediencia Civil y otros textos*, Terramar Ediciones, La Plata, 2009, p. 127.
34. VISMARA, SANTIAGO DURÁN FLORENCIA, “comentario a la ley 14.346”, en D'alessio, Andrés J. (director) - Divito, mauro A. (coordinador), Código Penal de la Nación comentado y anotado, La Ley, Buenos Aires, 2011, t. III, p. 252.
35. VOLTAIRE, “Lettres philosophiques”, XII, en *Oeuvres complètes*, Paris, Garnier, 1879, Vol XXII.
36. VON WRIGHT Georg, “Ciencia y Razón”, Extractos de la ponencia presentada en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía de 1987 (Córdoba, Argentina) por el filósofo finlandés Georg Henrik von Wright (1916-2003). Estas ideas están desarrolladas en el libro *Ciencia y Razón. Una Tentativa de Orientación*, Universidad de Valparaíso. 1995.
37. WIGGERSHAUS ROLF, *Escuela de Fráncfort*, 1er edición 1986 Carl Hanser Verlag, Múnich, Viena, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.
38. ZAFFARONI EUGENIO RAÚL, *La pachamama y el humano*, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2012.