

# El estado de la cuestión

## Ecoética: el estado de la cuestión

**Ecoethics: the status of art**

**Carmen Velayos Castelo**

### **Resumen**

La Ecoética es algo más que una ética aplicada porque requiere una ecologización de la ética, que históricamente no ha concebido al sujeto humano como ser ecológico. Se plantea un estado de la cuestión de la misma, pasando por dar cuenta de su nacimiento, su relación compleja con la historia de la ética occidental, así como de sus temas más centrales, así la sostenibilidad, la consideración moral ampliada, la precaución, su relación con la ética de la igualdad de género o la felicidad.

### **Abstract**

Ecoethics is something else than a mere applied ethics. Certainly, it requires the ecologization of historical ethics as this hasn't considered human subjects as ecological beings. It is proposed a status of art which includes the question of its origin, its complex relationship with western history of ethics, and also some of its more relevant topics, such as sustainability, extended moral consideration, the relation of ecoethics with gender equality, precaution or happiness.

**Keywords:** Ecoethics, Sustainability, Precaution, Ecofeminism, Happiness.

**Palabras clave:** ecoética, sostenibilidad, precaución, ecofeminismo, felicidad.

### *1. Ecoética frente a la ética occidental*

La ecoética es una ética *especial* con una trayectoria de menos de medio siglo como disciplina sistemática. Podría caracterizarse como ese tipo de ética centrada en la argumentación acerca de nuestras relaciones con el entorno natural y no sólo social o cultural. Es, en definitiva, una ética que sitúa al sujeto de la misma en un enclave más amplio que el convencional, es decir, en la ecosfera: no sólo en la polis, o en el Estado o, por ser aún más inclusivos, en el mundo

como conjunto de seres humanos. El sujeto moral es, entre otras cosas, un ser natural caracterizado por mantener con el resto de la naturaleza relaciones ecológicas complejas.

Como disciplina sistemática empieza a institucionalizarse en los años setenta del siglo XX. De hecho, una de las mejores revistas internacionales de ética ambiental (*Environmental Ethics*), comienza a publicarse en 1979, aunque en Estados Unidos, Alemania, Gran Bretaña o algún país nórdico, la ética ambiental llevaba ya unos años antes de debate y publicaciones. España llega a ella un poco más tarde que estos lugares, pero no mucho más. Sin embargo, lo hace sólo a algunos ámbitos y a algunos filósofos, no siendo, ni por asomo, concebida su producción como un asunto relevante para la Academia filosófica hasta hace pocos años.

La ecoética se centra en las grandes preguntas del ser humano desde tiempos antiquísimos, aunque es verdad que parte de la filosofía occidental olvidó estas preguntas y así pudo pensar a un sujeto aparentemente descorporeizado y desnaturalizado, tan sólo como sujeto social sin relaciones con otros seres humanos como seres naturales (que le cuidan, dan de comer, etc.) y con la naturaleza no humana.

Y es entonces cuando surge la pregunta sobre si es compatible la ecoética con la historia de la filosofía de occidente. Es más, ¿estaría preparada la ética occidental como disciplina para acoger la reflexión sobre nuestra relación ética con la naturaleza no humana?

Una *primera* respuesta es la de quienes sostienen que la ética ecológica no es (1) más que una nueva aplicación de la ética occidental a un ámbito concreto de problemas: los ecológicos. No hay nada en la ética histórica que nos impida desarrollar un enfoque ecoético, aunque puedan necesitarse algunos ajustes o la ampliación de algunas perspectivas. Podríamos denominarla teoría *continuista*. Valga citar a aquí a John Passmore en su *Responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*<sup>1</sup>.

Esta respuesta admite una visión más *revisionista*. No se niega el pasado, pero se revisa y pueden aparecer aspectos muy novedosos. Un ejemplo es la filosofía de Robin Attfield, quien cree que podemos releer y actualizar textos del pasado que ya contenían una mirada

---

<sup>1</sup> Cf. PASSMORE, J.: *Responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Alianza, Madrid, 1978 [1974].

ecológica del mundo, por ejemplo algunos del *Génesis*, en los que Dios solicita al hombre responsabilizarse de las demás criaturas<sup>2</sup>.

En España, es pionero José M<sup>a</sup> García Gómez-Heras quien nos enseña también que no hay que olvidar el pasado, repasando fielmente la historia de la filosofía para encontrar en ella rechazos o inspiraciones.

García Gómez-Heras cree que, para afrontar algunas de las causas de la problemática ambiental hay que volver a repensar los grandes temas de la historia de la filosofía, como el «lugar del “hombre” en el mundo», el significado profundo del ser, la relacionalidad de lo humano con el resto del cosmos, o el carácter híbrido del ser humano entre la naturaleza y la cultura<sup>3</sup>.

Su perspectiva le llevó a ocuparse del tema medioambiental en conexión con el neomarxismo de E. Bloch y con su antípoda, el liberalismo de M. Weber<sup>4</sup>.

Todo ello es compatible con un nuevo enfoque para la ética, un tinte ecológico que incluya el ambiente natural, social y tecnológico. No sería todavía una nueva ética en un sentido radical, sino un *revisionismo* de la tradición filosófica.

El español Nicola M. Sosa, el otro gran pionero en España de la ecoética, creía que no bastaba con «pintar de verde» la ética individualista y dominadora de la naturaleza de los modernos. A esto él lo denominaba «ética ambientalista». Se requería, en su opinión, una «ecologización» de la ética<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. ATTFIELD, R.: «Has the History of Philosophy Ruined the Environment?», en *Environmental Philosophy*. Avebury Series in Philosophy, Aldershot, 1994, pp. 77-87.

<sup>3</sup> Cf. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M<sup>a</sup>: *En armonía con la naturaleza: reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010; *Bioética y Ecología: los valores de la naturaleza como norma moral*. Síntesis, Madrid, 2012; *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*. Tecnos, Madrid, 1997; *La dignidad de la naturaleza. Ensayos de ética medioambiental*. Comares, Granada, 2000; *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

<sup>4</sup> Cf. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M<sup>a</sup>: *El principio teleológico y su relevancia para la ecología: Bloch versus Kant*, en AA.VV.: *E. Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento. Suplementos Anthropos* (1993), pp. 181-192; «Ecología y racionalidad utópica. Hacia una sociología de la cultura medioambiental», en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M<sup>a</sup>: *La dignidad de la naturaleza*. Comares, Granada, 2000, pp. 65-92, pp. 23-64 y pp. 123-164.

<sup>5</sup> Cf. SOSA, N.: *Ética ecológica*. Libertarias, Madrid, 1990, p. 85.

Hay más autores en nuestro país que se alinearían en esta posición revisionista, aunque innovadora, actualizando a clásicos como Spinoza, los estoicos u otros<sup>6</sup>.

Una *segunda* posición (2) remarcaría que necesitamos una «nueva ética». Es la opción *rupturista*. Aquí se situaron los Routleys, por ejemplo, en su escrito: «Is there a Need for a “New, an Environmental Ethic”?»<sup>7</sup>, apelando a la constante «tesis de dominio» en la historia de la filosofía occidental.

Uno de estos autores, R. Sylvan, reivindicaría tiempo más tarde una «ética sin seres humanos», difícil de afrontar desde la teoría de valor occidental<sup>8</sup>.

Esta ética sin seres humanos (E.S.S.H.) es un proyecto que se autorreconoce a sí mismo como innovador y rupturista, y en el que ya se han enfilado autores desencantados con la factura humana de nuestra historia del pensamiento moral. Desde esta perspectiva, una nueva ética supone la oportunidad de serlo también para la naturaleza, y no sólo para el ser humano. Lo más sobresaliente de las E.S.S.H. es su afán por evitar cualquier prejuicio o trato de favor hacia la humanidad y reparar, con ello, la forma convencional de hacer ética. No importa que el propio concepto de ética haya de ser reestructurado y ajustado para cumplir este objetivo. Es más, pudiera ser necesaria una verdadera revolución ética, verde, que descarte de principio la posibilidad de un punto de partida como la ética tradicional, entendida como inevitablemente especista. Esta no puede ampliarse o renovarse. Ha de dejar de ser lo que es y comenzar a ser otra cosa. Como resultado último, podría aspirarse a una filosofía moral que no hiciera referencia alguna a la humanidad como especie biológica.

Pero quizás uno de los artículos más impactantes y populares acerca de la imposibilidad de la ética occidental para afrontar la crisis ecológica sea el de Lynn White<sup>9</sup>. Para este autor, la ética occidental es incapaz de afrontar la crisis ecológica debido a las connotaciones de dominio despótico presentes en la tradición judeo-cristiana y griega

---

<sup>6</sup> Cf. ESPINOSA, L.: *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995; VELAYOS, C. (ver nota 50 para estoicismo).

<sup>7</sup> Cf. ROUTLEY, R. y V.: «Against the Inevitability of Human Chauvinism», en GOODPASTER, D. / SAYRE, K. (eds.): *Ethics and Problems on the 21st Century*. Notre-Dame, Indiana, 1979, pp. 36-57.

<sup>8</sup> Cf. SYLVAN, R.: «What is Wrong with Applied Ethics?», en *Against the Main Stream: critical environmental essays, Environmental Series 20* (1994), p. 7.

<sup>9</sup> Cf. WHITE, L.: «The Historical Roots of our Ecological Crisis», en *Science* 155, 37 (1967), pp. 1203-1207.

y en su visión del progreso lineal a través de una ciencia volcada en la explotación de la naturaleza. La única salida, en su opinión, sería el budismo zen. Las respuestas a este artículo se cuentan, eso sí, por cientos.

## *2. Los antecedentes más inmediatos*

Pero la ecoética que, como cuerpo sistemático, se abría camino en algunos países en los sesenta, bebió de ricos antecedentes, como los naturalistas de finales del XIX y principios del XX: Thoreau, Emerson y más tarde Aldo Leopold; o de filósofos de los años veinte como Albert Schweitzer. De forma más o menos lograda, los filósofos norteamericanos más conocidos, y algunos europeos, como Arne Naess, también supieron recurrir a filósofos clásicos occidentales y no occidentales.

Por otro lado, dos grandes protagonistas de la política ambiental norteamericana inician un debate que aún hoy prosigue. Uno de ellos es J. Muir, a quien Emerson visitaría, y que encontraba a Thoreau muy afín. El otro es G. Pinchot.

Muir es preservacionista. Defiende que la naturaleza debe ser preservada por sí misma, como un santuario. El segundo cree que hay razones económicas, entre otras, para conservar la naturaleza y que será difícil lograr la conservación sin proteger muchos de sus usos. Pinchot es conservacionista y utilitarista. El pragmatista Peirce y su mujer jugaban a las cartas con los padres de Pinchot.

Al final, la filosofía más utilitarista de Pinchot triunfó. Muir no fue invitado a la «Conferencia sobre Conservación» de Theodor Roosevelt. Pinchot se hizo valer. No se trataba de mantener los espacios naturales prístinos, sino conservando su utilidad<sup>10</sup>.

Este debate marca el inicio de la ecoética que veremos en el apartado tercero.

## *3. La presencia de la ética del valor en la ecoética*

La ecoética comenzó en el mundo anglosajón con una fuerte reivindicación de la ampliación de la consideración moral directa a más criaturas que las humanas. Esto tenía que ver con el debate anterior

---

<sup>10</sup> CORCUERA, P. / PONCE DE LEÓN, G.L.: «Tendencias de los movimientos conservacionistas y el surgimiento de la Eco-ética», en *Sociológica* 56 (2004), pp. 1992-2011, p. 203.

entre los trascendentalistas americanos sobre el valor propio o relacional de la naturaleza. Para ello se sirvió del concepto de *valor intrínseco* frente al de *valor instrumental*.

A la ampliación de la consideración moral (y del valor intrínseco) a la naturaleza no humana se la conoció en inglés como *environmental ethics*. Esto supera el *antropocentrismo* (sólo el ser humano posee valor intrínseco), incluido el *antropocentrismo débil*, que reniega de los valores *instrumentales* de la naturaleza y opta por valores *transformativos* (la naturaleza y el ser humano valorador ganan conjuntamente de esta valoración)<sup>11</sup>.

En efecto, para que la consideración que un determinado objeto reclama de nosotros sea moral –y no estética u otras–, dicho objeto debe poseer un bien o intereses vulnerables a nuestras interferencias<sup>12</sup>. En suma, ha de ser posible concebir la idea de hacerle un bien o de hacerle un mal, esto es, de beneficiarlo o de dañarlo.

Según Mary Anne Warren<sup>13</sup>, esto supone gozar de *estatus moral* que significa, como poco, que no valdría cualquier cosa que se le hiciera al que lo posee, o que las acciones referidas al mismo pueden llegar a tener un significado moral, sobre todo si afectan de un modo negativo o positivo a sus necesidades, intereses o bienestar.

El *pathocentrismo* o el *animalismo* en un sentido más general, defiende que los animales no humanos (o, para los pathocentristas, los que sientan placer y dolor), merecen valor intrínseco y consideración moral<sup>14</sup>.

La ética no dejaría con ello de ser humana. No perdería su carácter *antropogénico*, en cuanto disciplina humana que –aparentemente– sólo los seres humanos han llegado a crear. Sí perdería, en cambio, su carácter *antropotélico* (el término es mío), ya que no sólo los seres humanos gozarían de *status* o de *relevancia* moral.

En el caso del *biocentrismo individualista*, los seres vivos exhiben fines propios con independencia de nuestros fines o propósitos. Un ético ambiental como P. W. Taylor, podría responder que un mundo no subjetivo como el vegetal, no es necesariamente un mundo sin va-

---

<sup>11</sup> Cf. NORTON, B.: «Environmental Ethics and weak anthropocentrism», en *Environmental Ethics* 6 (1984), pp. 131-148; SOSA, N.: op. cit.; FRANCISCO: *Laudato si'*. San Pablo, Madrid, 2015.

<sup>12</sup> Cf. GOODPASTER, K.E.: «On Stopping at Everything: A Reply to W. M. Hunt», en *Environmental Ethics* 2/3 (1980), pp. 281-284, p. 282.

<sup>13</sup> Cf. WARREN, M. A.: *Moral Status: Obligations to Persons and other Living Things*. Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 9.

<sup>14</sup> Véase apartado 4 de este artículo.

lor moral, donde dicho valor se entiende antropogénicamente como un «valor humano de la naturaleza»<sup>15</sup>.

El gran pionero del biocentrismo en Europa es Albert Schweitzer. Su pensamiento sustituye la premisa básica cartesiana: «Pienso, luego existo» por el juicio: «Soy vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir». La voluntad de vida es universal, la vida una. Por eso, cuando favorecemos cualquiera de sus formas favorecemos a la Vida misma, tomada en un sentido global<sup>16</sup>.

El *biocentrismo holista* sostiene que también hay entidades colectivas, como las especies, los ecosistemas o la Ecosfera, que están dotadas de valor intrínseco. De ese valor sobreviene, de nuevo, el deber directo hacia ellas, que puede ser prioritario sobre el de los individuos.

Entre los más famosos defensores del biocentrismo holista cabe citar a Holmes Rolston III, J. B. Callicott, Arne Naess y su movimiento filosófico: la *Ecología Profunda*<sup>17</sup>.

#### 4. Animalismo

Una de las opciones más desarrolladas dentro de la ecoética es, sin duda, el animalismo. Las dos corrientes más conocidas del animalismo son la teoría de los derechos, popularizada en los ochenta por el norteamericano Tom Regan; y la utilitarista, reivindicada por el australiano Peter Singer<sup>18</sup>.

En el caso de Regan, se defendían derechos *absolutos* para todos los «sujetos de una vida» (con creencias, deseos y sentido del futuro). Pero otros autores y autoras han defendido derechos *relativos*, es decir, iguales «en principio», pero con posibilidad de ser graduados

---

<sup>15</sup> Cf. TAYLOR, P.W.: *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, Princeton, 1986.

<sup>16</sup> Cf. SCHWEITZER, A.: *Civilization and Ethics*. Black, A. & C., Londres, 1949 [1923], selección en POJMAN, L.: *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*. Jones and Barlett Publishers, Londres, 1994, pp. 65-71.

<sup>17</sup> Cf. NAESS, A.: *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989; CALLICOTT, J.B.: *In Defence of the Land Ethic. Essays on Environmental Philosophy*. State University of New York Press, Albany, 1989; ROLSTON, H., III: *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Temple University Press, Filadelfia, 1988.

<sup>18</sup> Cf. REGAN, T.: *The Case for animal rights*. Routledge, Londres, 1988; SINGER, P.: *Liberación animal*. Trotta, Madrid, 1999; para una exposición crítica de sus teorías, ver, por ejemplo: VELAYOS CASTELO, C.: «La ética y el animal no humano», en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M<sup>a</sup>: *Ética en la frontera*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

en función de capacidades como la de entenderse a sí mismo y a su situación (personas), capacidad de sufrir, etc. En este caso, cabe citar nombres como Jesús Mosterín, Marta Tafalla, Pablo de Lora, Stephen Wise o Jorge Riechmann<sup>19</sup>.

En el caso del utilitarismo, ya Bentham reivindicó que lo importante para que emerjan deberes hacia un ser no era su capacidad de razonar o de hablar, sino de sufrir<sup>20</sup>. Singer sigue el principio utilitarista de la satisfacción del «mayor número de preferencias» (en lugar de la felicidad benthamiana o milliana) y no defiende derechos, sino deberes calculados atendiendo a las preferencias del mayor número de afectados<sup>21</sup>.

La posición ecofeminista (ver apartado 6) cree que todas estas posiciones son excesivamente racionalistas, que no han atendido a algo tan básico como la «compasión» o el afecto hacia el animal no humano.

Una vez aquí, es necesario distinguir dos rumbos muy diferentes en el animalismo, con indiferencia de si defiende derechos o deberes. El primero es el *abolicionismo*. Su más popular defensor es Gary Francione, además de Tom Regan, recientemente fallecido.

Según Francione, el animal no humano tiene el derecho a no ser una propiedad. Por tanto, ninguno de los usos del animal tiene justificación moral, ni siquiera la domesticación. El veganismo es una práctica generalmente aliada con este rumbo, aunque muchos veganos entienden que no se puede transitar hacia esta práctica de la noche a la mañana.

En segundo lugar, nos encontramos con el *proteccionismo* o *bienestarismo* animal, de Robert Garner, por ejemplo. Este protege al animal en la medida en que siente y tiene emociones primarias, pero, al no tener conciencia de su propia muerte, matar a un animal sin dolor puede tener justificación en algunos casos en el momento presente<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. MOSTERÍN, J.: *¡Vivan los animales!* Debate, Madrid, 1998; TAFALLA, M. (ed.): *Los derechos de los animales*. Idea Books, Barcelona, 2004; LORA, P.: *Justicia para los animales*. Alianza, Madrid, 2003; WISE, S.: *Rattling the cage*. Perseus Books, Cambridge, 2000; RIECHMANN, J.: *Todos los animales somos hermanos*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

<sup>20</sup> Cf. BENTHAM, J.: *An Introduction to the principles of Morals and legislation*. Dover, Nueva York, 1789.

<sup>21</sup> Resulta curioso, sin embargo, que sí defienda derechos para los grandes primates, en una especie de «utilitarismo de la regla», conciliable con su proyecto: CAVALIERI, Paola / SINGER, P.: *Proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la humanidad*. Trotta, Madrid, 1998.

<sup>22</sup> Cf. FRANCIONE, G.L.: *Rain without Thunder: The Ideology of the animal rights movement*. Temple University Press, Filadelfia, 1996; FRANCIONE, G.L. y GARNER, R.: *The animal rights debate*. Columbia University Press, Nueva York, 2010.



### 5. Sostenibilidad

Quizás tenga razón Michael Jacobs cuando afirma que la búsqueda de un significado unitario y preciso de sostenibilidad resulta errónea<sup>23</sup>. Como otros conceptos políticos, tales como justicia o democracia, el debate realmente decisivo está en la clarificación de los objetivos operativos del mismo, es decir, de la forma de ponerlo en práctica. Si confundimos la clarificación semántica del concepto con la justificación de la forma o formas de entenderlo en la práctica, malinterpretamos, a su juicio, la verdadera naturaleza y función de los conceptos políticos, que serían *disputados* o discutibles (*contestable*).

Según Jacobs, los conceptos disputados son definidos en el primer nivel mediante una serie de *ideas* centrales que son generales, sustantivas y no redundantes. Lo más importante, con todo, es que utilizamos dichos términos porque no hay otros que expresen el mismo tipo de ideas principales o esenciales. Y que incluso para quienes utilizan distintas interpretaciones, podría llegarse a un acuerdo sobre la evaluación de situaciones en las que esté ausente la justicia, la sostenibilidad o la democracia, por citar tres ejemplos de conceptos disputados.

Pero aquí no acaba el análisis del significado de sostenibilidad. Según Jacobs, el rasgo distintivo de los conceptos disputados aparece en el *segundo nivel de significado*. Esta es la esfera de lo político y aquí estriba la disputa –política– sobre la interpretación práctica de los mismos.

Lo que no ha logrado consenso, ni parece que lo hará en el futuro, es el significado operativo –o de segundo nivel– de la sostenibilidad. El riesgo de tal dispersión de interpretaciones es el sostenibilismo: que todo pretenda ser pasado por sostenible. La ventaja es, sin embargo, que permite el debate social del problema, exige la participación ciudadana en todos los sectores, y ayuda a concebir el asunto como algo más que un debate entre expertos.

La primera interpretación es la del *Informe Brundlandt*. Según éste, el desarrollo sostenible es aquel que «satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades»<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. JACOBS, M.: «Sustainable development as a contested concept», en DOBSON, A.: *Pensamiento verde*. Trotta, Madrid, 1999, p. 25.

<sup>24</sup> Cf. CMMAD (Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo): *Nuestro futuro común*. Alianza, Madrid, 1988 [1987].

La segunda definición es la del Programa ambiental de Naciones Unidas y el Informe *Caring for the Earth*, de la Unión Mundial para la Conservación de la Naturaleza. Reza así: «desarrollo que mejora la calidad de vida de la gente en el marco de la capacidad de carga de los ecosistemas que soportan la vida»<sup>25</sup>.

### 5.1. Lo común en las interpretaciones de sostenibilidad

Una vez aquí, sería posible destacar algunas de las ideas básicas que la acompañan o que han terminado impregnando el significado del concepto:

#### – *La idea de que algo debe ser sostenido*

El concepto de desarrollo sostenible implica, ya de entrada, la conciliación entre la naturaleza y la actividad económica del hombre. Pues una vez que somos conscientes de que sólo a costa de la aniquilación de la vida podría la economía seguir creciendo al ritmo actual, el único desarrollo posible es un desarrollo que *frene* el crecimiento. Veremos después que esta idea tan general ha admitido diversas interpretaciones particulares, que van desde la apuesta por una mera desaceleración del crecimiento (Unión Europea) hasta la defensa del decrecimiento (Fernández Buey, Espinosa, Riechmann, y, claramente, Meadows, Latouche)<sup>26</sup>.

#### – *Se requiere una nueva noción de desarrollo*

Al firmar la *Agenda 21*, ciento setenta y tres gobiernos nacionales reconocían en 1992 que era necesario torcer el rumbo hacia un nuevo tipo de desarrollo. Desarrollo no es necesariamente crecimen-

---

<sup>25</sup> Cf. IUCN/UNEP/WWF: *Caring for the Earth: a Strategy for Sustainable Living*, en <https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/CFE-003.pdf> (consultado el 1-1-2019)

<sup>26</sup> Cf. FERNÁNDEZ BUEY, F.: «¿Es el decrecimiento una utopía realizable?», en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* 100 (2008); LATOUCHE, S.: *La apuesta por el decrecimiento*. Icaria, Barcelona, 2008; ESPINOSA, L.E.: «Una visión crítica sobre el desarrollo sostenible», en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M<sup>a</sup> / VELAYOS, C. (eds.): *Tomarse en serio la naturaleza*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004; RIECHMANN, J.: *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Libros de La Catarata, Madrid, 2000; MEADOWS, D.H. / MEADOWS, D.L. / RANDERS, J.: *Más allá de los límites del crecimiento*. El País-Aguilar, Madrid, 1992; MEADOWS, D.H.: «Más allá de los límites», en DÍAZ PINEDA, F. (ed.): *Ecología y desarrollo*. Complutense, Madrid, 1996, pp. 57-69.

to. Es evolución, ganancia, mejora. Y el desarrollo que promovemos parece estar arrojándonos al empeoramiento, la desigualdad en las condiciones de vida y la amenaza de continuidad.

– *La idea de límite*

A pesar de la ambigüedad que domina a la definición de la Comisión Brundlandt, y a alguno de los conceptos que incluye, como el de *necesidad*, la misma respondía perfectamente a una constatación sencilla (aunque necesitada de posteriores explicitaciones) que por primera vez en la historia tenía el ser humano, y sobre la que empezaba a haber acuerdo global. No hay futuro sin autolimitación en el presente. El ecosistema terrestre, como condición del crecimiento económico, es limitado. Por tanto, el desarrollo sólo puede avanzar hasta incorporar el 100% del mismo.

Dado que los recursos naturales son limitados y que no contamos con medios para multiplicarlos o ampliarlos, la autolimitación en su utilización se hace obligatoria.

– *La integración de lo económico, lo social y lo ecológico*

Lo ambiental no es una externalidad de la economía o de la política. Muy al contrario, los bienes ecológicos han de ser integrados en el análisis económico y garantizados por las políticas.

La sostenibilidad, como ideal compartido, constaría de varios ejes o dimensiones. En primer lugar, cabe hablar de una dimensión *ecológica*, que nos insta a mantener la naturaleza sin degradarla irremediablemente. En segundo lugar, está la dimensión *social*, ya que cualquier visión aceptable del desarrollo ha de tratar también de garantizar la cohesión y estabilidad social y regirse por el «eje estructurante» –según Jiménez Herrero– de la equidad social, porque la pobreza y la injusticia son también insostenibles<sup>27</sup>. En tercer lugar, está la dimensión *económica*, que trataría de garantizar el desarrollo económico para maximizar el bienestar humano (consumo, utilidad), pero, eso sí, teniendo en cuenta las restricciones impuestas por el capital total y el natural.

---

<sup>27</sup> Cf. JIMÉNEZ HERRERO, L. M.: *Desarrollo Sostenible. Transición hacia la coevolución global*. Pirámide, Madrid, 2000, p. 116. Del mismo autor: *Desarrollo sostenible y economía ecológica: integración medio ambiente-desarrollo y economía-ecología*. Síntesis, Madrid, 2001.

– *La idea de no sobrepasar la capacidad de carga del planeta, que solicita el cuidado de la comunidad biótica*

Los ecosistemas de la Tierra tienen unos límites. La sostenibilidad supone ajustarse a ellos. Puede, así, ser concebida como *viabilidad ecológica*<sup>28</sup>. El sistema económico y el social no pueden destruir su base ecológica, sobrecargar las funciones ambientales. En suma, sin su base biofísica, no hay vida social ni económica.

– *La consideración de las necesidades y deseos de las generaciones futuras*

En la vigésimo novena Conferencia General de la UNESCO, en 1997, se aprobó la Declaración sobre las responsabilidades de las generaciones actuales para con las futuras generaciones. Su artículo 1 dice: «Necesidades e intereses de las generaciones futuras: las generaciones actuales tienen la responsabilidad de garantizar la plena salvaguardia de las necesidades y los intereses de las generaciones futuras.

Su artículo 4 dice: «Preservación de la vida en la Tierra: Las generaciones actuales tienen la responsabilidad de legar a las generaciones futuras un planeta que en un futuro no esté irreversiblemente dañado por la actividad del ser humano. Al recibir la Tierra en herencia temporal, cada generación debe procurar utilizar los recursos naturales razonablemente y atender a que no se comprometa la vida con modificaciones nocivas de los ecosistemas y a que el progreso científico y técnico en todos los ámbitos no cause perjuicios a la vida en la Tierra».

– *La equidad entre los contemporáneos y las generaciones futuras (que la satisfacción de las necesidades básicas de todos sea garantizada)*

No parece que los bienes y los males ambientales se distribuyan equitativamente. En la medida en que tal distribución sea promovida, o no evitada, por los seres humanos, estamos ante un problema de justicia. Es curioso que casi siempre sean los más desfavorecidos quienes terminen acumulando mayor número de males ambientales. O que los más favorecidos consuman más recursos de lo que necesitan mientras otros no llegan ni siquiera a satisfacer sus necesidades básicas.

---

<sup>28</sup> Cf. RIECHMANN, J.: *Todos los animales somos hermanos*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005, p. 117.

La sostenibilidad es un principio de justicia desde el momento en que persigue la equidad en la satisfacción de las necesidades de todos los seres humanos, presentes y futuros.

– *La necesidad de una responsabilidad compartida*

La responsabilidad es global y exige una participación activa de todos los sectores sociales, desde los gobiernos, pasando por las instituciones, hasta llegar a la sociedad civil y a los ciudadanos concretos.

La *Agenda 21* reconoce a este respecto que en la persecución del desarrollo sostenible han de colaborar y ser oídos los gobiernos, las empresas, las mujeres, los indígenas, y todos los grupos vulnerables y menos aventajados. No debe ser una imposición, sino un proyecto global, universal.

## 5.2. Interpretaciones prácticas y disputadas

### 5.2.1. Lo que ha de sostenerse

Según Andrew Dobson<sup>29</sup>, cabría distinguir tres visiones básicas de la sostenibilidad dependiendo de aquello que se espera sostener.

Según la primera postura, lo que habría que sostener sería el *capital natural crítico*, es decir, el mínimo de recursos naturales necesarios para la producción y reproducción de la vida humana. El énfasis se pone en las necesidades actuales o futuras de los seres humanos, por lo que tiene un marcado carácter antropocéntrico. Por debajo de las necesidades de los seres humanos actuales y futuros, contarían los deseos de los primeros.

Una segunda forma de entender la sostenibilidad entiende que lo que hay que sostener es la *naturaleza irreversible*, aquella naturaleza no humana insustituible en caso de pérdida. Esta priorizaría las *necesidades* humanas presentes y a continuación las de seres vivos no humanos actuales. Más tarde, irían las necesidades futuras, prioritariamente humanas, y en último lugar, estarían los *deseos* o preferencias humanos presentes y futuros.

La tercera visión establece que lo que hay que sostener es el *valor natural*. Prioriza las necesidades de los seres vivos no humanos por

---

<sup>29</sup> Cf. DOBSON, A.: *Pensamiento verde*. Trotta, Madrid, 1998, p. 39.

encima de las de los humanos presentes. Después irían las necesidades futuras, más tarde los deseos.

A éstas, Jorge Riechmann<sup>30</sup> le añadiría una cuarta tras mostrar algunas puntualizaciones a la relevante clasificación de Dobson. Según esta cuarta visión, lo que habría que sostener es el capital crítico no antropocéntrico, indispensable para la supervivencia y buena vida de todos los seres vivos, humanos y no humanos. El carácter individualista de la protección y la no-necesidad de asignar valores intrínsecos, la distanciaría de la posición anterior, centrada en entidades colectivas.

### 5.2.2. El grado de protección ambiental

A este respecto, se suele hablar de sostenibilidad *débil* y de sostenibilidad *fuerte*<sup>31</sup>. Para la primera (formulada desde la racionalidad propia de la economía estándar), no existe la idea de que la actividad económica esté sujeta a límites naturales, con lo cual la naturaleza debe ser protegida sólo en la medida de lo posible.

Para las posiciones más débiles de la sostenibilidad (a), es el capital total (la suma del capital natural, manufacturado y humano) el que ha de permanecer constante en el tiempo, tesis que –sin embargo– parece ya suficientemente refutada por la física contemporánea porque presupone que los tres tipos de capital son sustituibles. Según esto, determinados recursos naturales podrían ser compensados por cambios tecnológicos y la utilización de otros recursos o capital económico. Y éste no es el caso pues siempre hay pérdidas. Con lo cual, la idea de una sustituibilidad perfecta habría dejado de ser disputable.

En un grado de exigencia algo mayor (b), se añade una nueva variable –la del capital natural crítico (Knc)– prácticamente insustituible, y que sería la que habría de permanecer constante a lo largo del tiempo.

---

<sup>30</sup> Cf. RIECHMANN, J.: *Todos los animales somos hermanos*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005, pp 119-120.

<sup>31</sup> Cf. NORTON, B: *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*. University of Chicago Press, Chicago, 2005. Ver también: «Environmental sustainabilities: An analysis and typology», en *Environmental Politics* 5 (1996), pp. 401-428.

Jiménez Herrero distingue así dos sostenibilidades débiles, que denomina *tecnocráticas*: (a) la economía *cornucopiana*, que supone la sustituibilidad perfecta entre el capital natural y el fabricado por el hombre; y la (b) *acomodaticia*, propia de la conocida como «economía ambiental». Según ésta, ya no es posible la sustituibilidad perfecta entre las distintas formas de capital, por lo que se requiere la internalización de los costes sociales y ambientales mediante impuestos, multas y normas diversas<sup>32</sup>.

Cuchí<sup>33</sup> presenta interesantes objeciones a la sostenibilidad débil propia de la economía ambiental: a) imposibilidad de aceptar de forma indefinida la elasticidad en la sustitución, b) insuficiencia del mercado como mecanismo de asignación eficiente de los recursos no renovables, en la medida que las generaciones futuras (y todas aquellas que viven al margen de nuestro sistema económico) no pueden hacer valer sus preferencias, y c) la imposibilidad intrínseca de valorar de forma monetaria el capital natural, ya que la naturaleza no entiende de intercambios mercantiles.

Según las versiones fuertes de la sostenibilidad (formuladas desde la racionalidad de la termodinámica y de la ecología), hay límites ecológicos para la actividad económica y social. El desarrollo trataría de mantener constante todo el capital natural, manteniendo –incluso– estacionaria, o sin crecimiento alguno, la economía y la población. Para lograrlo, se haría necesaria una mayor eficiencia en el uso de los recursos, pero nunca el aumento de los flujos de energía e información.

Según Naredo<sup>34</sup>, la imposibilidad física de un sistema que arregle internamente el deterioro ocasionado por su propio funcionamiento, invalida también la posibilidad de extender a escala planetaria la idea de que la calidad del medio ambiente esté llamada a mejorar a partir de ciertos niveles de producción y de renta que permitan invertir más en mejoras ambientales. Estas mejoras pueden lograrse ciertamente a escala local o regional (a base de utilizar recursos de fuera y de enviar residuos fuera), pero no global.

---

<sup>32</sup> Quizás la visión política de la sostenibilidad sea esta. Vid, por ejemplo: COM (2005) al Consejo y al Parlamento. (revisión en 2005. Estrategia de la Unión Europea para un desarrollo sostenible).

<sup>33</sup> Cf. CUCHÍ, A.: «Ambientalización curricular del departamento de construcciones arquitectónicas y de la UPC», en *Ide@sostenible*, 2, 10. <http://hdl.handle.net/2099/223>, 2005.

<sup>34</sup> Cf. NAREDO, J. M<sup>a</sup>: «Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible», en <http://habitat.aq.upm.es/cs/p2/a004.html>, 2004.

La posibilidad abierta por la concepción fuerte de la sostenibilidad supondría rediseñar el sistema para conseguir que utilice más eficientemente los recursos y, en consecuencia, genere menos pérdidas ya sea en forma de residuos o de pérdida de calidad interna.

Por otra parte, si no llegara a imponerse socialmente este mínimo ecológico (viabilidad ecológica) como núcleo del significado de sostenibilidad (esto supondría, quizás, un alarmante alejamiento de los conceptos prácticos respecto a los datos científicos); o sólo lograra respaldo social e institucional la interpretación de ese mínimo ecológico como recurso humano traducible en términos monetarios, algunos preferiríamos expresar nuestros ideales políticos y sociales mediante términos menos *cargados*, como ecodesarrollo o democracia ecológica.

### 5.3. Otros principios relacionados

#### 5.3.1. Biomímesis

Según J. Riechmann, la *biomímesis* sería un principio básico de «imitación de la naturaleza», no porque ésta «sea un principio moral sino porque funciona». No significa, en absoluto, que la naturaleza sea estática o su naturalismo «acrítico» (esto es natural porque lo decimos nosotros). Tampoco significa un rechazo de lo artificial siempre que «no vaya contra la bioquímica de la vida» o los «grandes ciclos biogeoquímicos de la biosfera» porque, esta vez citando a Barry «detrás de cada ser vivo hay dos o tres mil millones de años de investigación y desarrollo»<sup>35</sup>.

Autores como García Gómez-Heras apelan a una nueva «lex naturae», no tanto como defensa de unos derechos de la naturaleza de Spaemann<sup>36</sup>, sino como un nuevo paradigma ecológico.

---

<sup>35</sup> Cf. RIECHMANN, J.: *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza: ecosocialismo y autocontención*. Libros de La Catarata, Madrid, 2006.

<sup>36</sup> Cf. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M<sup>a</sup>: *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 434; SPAEMANN, R.: «Die Aktualität des Naturrechtes», en BOECKLE, F. / BÖCKENFÖRDE, E. (eds.): *Naturrecht in der Kritik*. Matthias Grünewald, Mainz, 1973, p. 271 y sigs.



### 5.3.2. Autocontención

Como también argumenta muy bien el español Jorge Riechmann, el concepto de *autocontención* o autolimitación remite a la reducción del excesivo espacio ambiental que hoy ocupan los sistemas socioeconómicos humanos. Y se traduce en una reducción en el consumo de materias primas, energía y territorio. En concreto, Riechmann postuló hace años una reducción que denominó *3 x 50* por ciento (tres veces cincuenta por ciento): reducción del 50% en el uso de energías renovables; en el uso de materiales; en el uso de la tierra<sup>37</sup>.

Frugalidad significa reconocer que la naturaleza tiene límites, que no tiene más para unos que para otros, y que la plenitud sólo tiene cabida respetándolos con perspectiva de presente y de futuro. En el apartado ocho aludiremos también a la aportación de Francisco en su *Laudato Si'*. Pierre Rabhi la caracteriza del modo siguiente: frente al «cada vez más» indefinido que arruina el planeta en beneficio de una minoría, la sobriedad es una elección consciente inspirada por la razón. Es un arte y una ética de la vida, fuente de satisfacción y de bienestar profundo. Representa un posicionamiento político y un acto de resistencia en favor de la tierra, del reparto y la igualdad<sup>38</sup>.

### 5.3.3. Precaución

Una de las formas tradicionales de tomar decisiones en situaciones de incertidumbre es la *evaluación de los riesgos*. Sin embargo, el problema que entraña tal opción es que no puede aplicarse a situaciones de verdadera incertidumbre, en las que no tenemos conocimiento real de las probabilidades, y la evaluación corre el riesgo de convertirse en un juego adivinatorio que suele favorecer a las instancias de poder.

Otro modo de afrontar la incertidumbre es el *principio de precaución*. Éste tiene sus orígenes en el principio alemán del *Vorsorge*, desarrollado en los inicios de los años setenta del siglo XX como parte fundamental del derecho ambiental alemán. Dicho principio trata de

---

<sup>37</sup> Cf. LÓPEZ ARNAL, S.: «Entrevista a Jorge Riechmann», en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* 119 (2012), pp. 175-190, p. 189; RIECHMANN, J.: «¿Cómo cambiar hacia sociedades sostenibles? Reflexiones sobre biomímesis y autocontención», en *Isegoría* 32 (2005), pp. 95-118.

<sup>38</sup> Cf. RABHI, P.: *Hacia la sobriedad feliz*. Errata Naturae, Madrid, 2013, p. 215.

evitar el daño ambiental a través de un cuidadoso plan preventivo que bloquee la aparición de actividades potencialmente peligrosas.

La plasmación del principio de precaución en acuerdos o convenciones, internacionales o nacionales, no ha parado desde entonces. En 1984 se introdujo en la Primera Conferencia Internacional sobre la protección del Mar del Norte. Después se integró en la Declaración de Bergen sobre desarrollo sostenible, el Tratado de Maastricht, la Convención de Barcelona o, por lo que a nuestro tema concierne, la Convención Global sobre Cambio Climático.

El principio de precaución se expresa también en el principio número quince de la Declaración de Río de Janeiro sobre Medio Ambiente y Desarrollo. Recordemos que el *Principio de Precaución*, ha sido asumido –aunque con ciertas deficiencias– por la Unión Europea y por el Protocolo de Bioseguridad de Montreal (firmado en enero de 2000 por 130 países). Nos insta a adelantarnos a los riesgos (muchos de los cuales podrían ser irreversibles) y a actuar con las cautelas debidas, aun cuando sea imposible probar definitivamente, y con toda certeza, que dichos daños se van a producir. Las modernas tecnologías manejan importantes niveles de incertidumbre.

Aparentemente, el Principio de Precaución tiene una única interpretación, pero al igual que ocurre con otros ideales prácticos, como el desarrollo sostenible, hay interpretaciones muy diversas.

Un aspecto variable es el referido a la *carga de la prueba* del daño posible, es decir, quién debe probar que hay un daño meritorio de ser prevenido. Hay autores que sostienen que el principio del *reverse onus* es la manera de entender la precaución. Aquí, la carga de la prueba reside en el proponente de una tecnología o de una acción, y no en el público en general. En suma, las nuevas tecnologías, o los productos químicos introducidos en la naturaleza, deberían ser considerados peligrosos mientras no se demostrara lo contrario.

Posiblemente, Arne Naess ha sido uno de los autores que primero –y con más radicalidad– ha insistido en la aplicación de precauciones suficientes a la hora de poner en marcha tecnologías invasivas. En su opinión, la situación es crítica porque no conocemos exactamente las consecuencias de nuestras intervenciones sobre la naturaleza. Y, por lo tanto, lo mejor es dejar de hacer y proponer la carga de la prueba a aquellos que están invadiendo los límites del medio ambiente<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Cf. NAESS, A.: *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 26-27.

Evidentemente, no es lo mismo poner la carga de la prueba en los críticos a un modo de conducta que en sus defensores. Autores como Ramón Ramos Torre han establecido ya excelentes diferenciaciones entre definiciones posibles de la precaución que tienen mucho que ver con la interpretación sobre la carga de la prueba. Según este autor<sup>40</sup>, existe una línea radical, fundamentalista o «integrista» de interpretación del principio que no es lejana a la línea de Naess en cuanto «es extremadamente sensible (...) en relación a los peligros que amenazan al medio ambiente, la salud y otros bienes actuales o futuros humanamente valorables; aboga, por otro lado, a favor de la política del riesgo-cero; se basa, además, en el principio de abstención o moratoria generalizada para todo lo que sea potencialmente peligroso hasta que no se garantice su inocuidad. Asimismo, propone en términos universales la inversión o reversión de la carga de la prueba que ha de correr a cuenta del innovador; y, por último, se apoya, a la hora de adoptar decisiones, en la hipótesis del peor escenario posible». A lo cual añade Ramos que esta línea puede ser más bien un fantasma que difícilmente se concreta en forma de cuerpo doctrinal.

Por otro lado, la *interpretación minimalista* del principio de precaución exigiría que alguien diferente a los responsables o proponentes de una acción pudiera probar definitivamente la existencia de riesgos para que fueran tomadas medidas precautorias. Esto resulta complicado en el caso del daño ecológico, dadas las incertidumbres que manejamos. La expresión formal podría ser ésta: «hasta que no se demuestre que X (plantar kilómetros de soja transgénica) es malo, X no es incorrecto» (*no evidence of harm*). Hasta entonces, cualquier medida política, tecnológica o empresarial tendrá luz verde. Esta interpretación es insensata. Descarta la idea de riesgo y la sustituye por la de daño probado.

Si la *interpretación maximalista* puede ser calificada de paroxista y, en su versión más dura, suele estar ligada a posiciones ecologistas más radicales, la *minimalista* corre el riesgo de ser demasiado complaciente con el desarrollo de los mercados tecnológicos y con las implacables leyes del capitalismo más descarnado; un capitalismo que no tiene en cuenta los riesgos morales globales a favor de los intereses parciales y a corto plazo de empresas, grupos e individuos.

---

<sup>40</sup> Cf. RAMOS TORRE, R.: «El Retorno de Casandra: modernización ecológica, precaución e incertidumbre», en GARCÍA BLANCO, J.M. / NAVARRO, P.: *¿Más allá de la modernidad?* Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2002, pp. 403-455, p. 405.

Ante esta variedad de interpretaciones posibles del principio, desde las más exigentes a las menos, algunos autores lo declaran ineficaz, una mera proclama de contenido vacío.

Sin embargo, sólo hace falta echar un vistazo a la literatura y a la aplicación de dicho principio, para constatar que no tiene por qué ser así. De nuevo, puede que le pidamos más de lo que un principio puede dar, es decir, un límite, una frontera, para señalar lo inaceptable. Cada uso del principio de precaución, cada espacio institucional que lo acoge, reclama una forma de entender la precaución, pero hay una serie de notas en común. Las interpretaciones radicales distan mucho de acercarse a estas pautas comunes, quizás porque no suponen ejercicios reales de precaución (no hacer nada o hacerlo todo). Entre medias, parece que puede exigirse, para aplicar el principio, que (a) existan posibles consecuencias dañinas e inaceptables desde el punto de vista de cualquiera; y (b) que no poseamos un conocimiento total de su probabilidad. Mas la pauta (a) puede quedar todavía insuficientemente determinada, hasta el punto de que, combinada con la pauta (b), la probabilidad de que un daño suceda puede ser tan baja, aunque con incertidumbres, que lo imprudente llegara a ser aplicar la precaución frente a la luz verde de la conducta en cuestión.

## 6. Ecofeminismo

*Ecofeminismo* es un término creado por la francesa Françoise d'Eaubonne en 1974. Se refiere tanto a un movimiento social como a la filosofía que lo sustenta y que concilia la preocupación por la igualdad entre los sexos con la preocupación por nuestro trato hacia la naturaleza. La conexión entre ambos focos de interés es clara por cuanto la mujer y la naturaleza han sido consideradas ambas como objeto de dominio por parte de la ideología patriarcal dominante históricamente. Para ello se requirió naturalizar a la mujer, quien así se convirtió en la expresión de la irracionalidad, de la corporalidad y de la emoción irreflexiva. Y, al mismo tiempo, se feminizó a la naturaleza, como muestra con toda rotundidad aquella célebre frase del científico y filósofo Francis Bacon: *la naturaleza [está] para ser tomada como una mujer pública*.

Así, tanto la mujer como la naturaleza quedaron siempre fuera de la lotería de los privilegios y de los deberes. Y no había posibilidad alguna de desbancar fronteras, de destruir jerarquías, ya que lo propio de una cultura patriarcal fue siempre, precisamente, dibujar

pirámides y marcar fronteras para perpetuar la dominación y la consiguiente explotación de la base inferior y «construida» de la pirámide.

El ecofeminismo rechaza desde el principio este doble dominio patriarcal. Y apuesta por una visión ecológica y horizontal del mundo.

Karen Warren explica bien la relación entre el dominio de las mujeres y el dominio de la naturaleza. En ambos casos se da una relación vertical y jerárquica entre el sujeto ontológicamente superior, el varón, y la mujer o la naturaleza no humana que son no racionales<sup>41</sup>.

(A1) Los humanos son diferentes de las plantas y las rocas porque pueden (y plantas y rocas no pueden) consciente y radicalmente reestructurar las comunidades en las que viven.

(A2) Cualquiera que posee la capacidad para cambiar conscientemente y radicalmente la comunidad en la que vive es moralmente superior a cualquiera que carezca de esta capacidad.

(A3) Por lo tanto, los humanos son moralmente superiores a las plantas y a las rocas.

(A4) Para cualquier X e Y, si X es moralmente superior a Y, entonces está moralmente justificado a subordinar a Y.

(A5) Por lo tanto, los humanos están moralmente justificados para subordinar a las plantas y a las rocas

Y respecto a las mujeres:

(B1) Las mujeres se identifican con la naturaleza y con el ámbito de lo físico; los hombres se identifican con lo «humano» y el ámbito de lo mental.

(B2) Cualquiera que sea identificado con la naturaleza y el ámbito de lo físico es inferior a («abajo») cualquiera que sea identificado con lo «humano» y el ámbito de lo mental; o, a la inversa, lo segundo es superior a («arriba») lo primero.

(B3) Por lo tanto, las mujeres son inferiores («abajo») a los hombres; o, a la inversa, los hombres son superiores («arriba») a las mujeres.

(B4) Para cualquier X e Y, si X es superior a Y, entonces está moralmente justificado para subordinar a Y.

(B5) Por lo tanto, los hombres están justificados para subordinar a las mujeres.

La lucha ilustrada por la igualdad requiere también *representación, participación y reconocimiento equitativos*, siendo el caso –por

---

<sup>41</sup> Cf. WARREN, Karen J.: «El poder y la promesa de un feminismo ecológico», en AGRA ROMERO, M<sup>a</sup> X. (comp.): *Ecología y feminismo*. Ecorama, Granada, 1998, pp. 117-146, p. 119.

el contrario— que muchas de las tareas, hábitos o conductas de las mujeres han sido devaluados social, económica y éticamente.

De hecho, sólo cierta forma de discriminación puede justificar la negación y ausencia de (a) lo que ha sido hecho mayoritariamente por mujeres —el cuidado, la empatía, la responsabilidad concreta—, de (b) la perspectiva o la *voz histórica de las mujeres*.

Desde luego, esa «otra voz» que la tradición filosófica occidental no quiso escuchar, resulta crucial para entender de otro modo —menos jerárquico— nuestras relaciones con los demás y con la naturaleza. Porque dicha voz ataca al fundamento del dominio ejercido tanto sobre la mujer como sobre la naturaleza. Según el ecofeminismo, se trata de la concepción del mundo categorizada y jerarquizada propia de la cultura patriarcal, que necesita dividir la realidad en dos grupos al menos a partir de un criterio unificador: el de lo valorable (por racional) y el de lo no valorable (por irracional). Tanto las mujeres como los animales han formado parte del segundo grupo para la mayoría de las concepciones filosóficas de occidente.

El feminismo ecológico saca a la luz la importancia de aquellas actividades y conductas que, siendo *genéricamente* (es decir, cultural y no biológicamente) femeninas, han tenido que ver en la evolución de las sociedades: las actividades de cuidado de la naturaleza que aún hoy son mayoritariamente femeninas en el sentido arriba indicado. No hacerlo sería *androcéntrico*. Y aún más, reivindica la necesidad de universalizar este tipo de coalición del ser humano con la naturaleza —que siempre careció de reconocimiento y de valor— como clave de supervivencia y de futuro.

La lucha ilustrada por la igualdad requiere, según el feminismo ecológico, el recuperar la «otra voz», la voz de todas aquellas mujeres que no han ejercido el dominio objetivista de la naturaleza y cuyo reconocimiento puede ser crucial para iniciar un cambio de actitud.

El cuidado no es sólo una actitud encomiable en el ámbito privado. Su poder transformador se extiende al ámbito político, como señala, entre otras muchas Fiona Robinson<sup>42</sup>. Puede ser incluso considerado como una virtud pública<sup>43</sup>.

Alicia Puleo no considera que las mujeres se encuentren en una especie de simbiosis con la Naturaleza, sino que parte de la con-

---

<sup>42</sup> Cf. ROBINSON, F.: *Globalizing Care. Ethics, Feminist Theory and International Relations*. Westview Press, Boulder (Colorado), 1999.

<sup>43</sup> Cf. DOBSON, A.: «Ciudadanía ecológica: una influencia desestabilizadora», en *Isegoría* 24 (2001), pp. 167-187, p. 182; PETTUS, Katherine: «Ecofeminist Citizenship», en *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 12/4 (1997), pp. 132-155.

vicción de que vivimos una época de crecimiento insostenible que hace inevitable la vinculación entre feminismo y ecología. Así lo ha desarrollado en detalle en el libro *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011), ha llamado a esa vinculación ecofeminismo *crítico* para señalar la necesidad de conservar, debidamente revisado y actualizado, el legado ilustrado de lucha contra el prejuicio, y de igualdad y autonomía de las mujeres que permitió el surgimiento del feminismo. Para resumir, puede decirse que se trata de una conceptualización nominalista del género que atiende a los derechos sexuales y reproductivos. Realiza un análisis crítico del concepto de transgresión, llama a un diálogo intercultural, en especial con las culturas latinoamericanas, propone una aceptación prudente de la ciencia y la técnica, la universalización de las virtudes del cuidado aplicadas a los humanos y al resto de la Naturaleza (universalizar en el sentido de enseñar las actitudes del cuidado a los varones y no esperarlas sólo de las mujeres) y una ética de la justicia y la compasión para los seres sintientes no humanos entendidos en tanto individuos y no sólo como especies<sup>44</sup>.

### 7. Derechos humanos

El derecho a un medio ambiente sano o adecuado es un derecho emergente y reconocido sólo en algunas Constituciones y Tratados internacionales. Su fundamentación también es difícil, así como su puesta en práctica. Así lo explica Eugenia Rodríguez Palop, por ejemplo<sup>45</sup>.

Uno de los escollos de la aplicación de los derechos humanos al problema ecológico es el de la autoría colectiva de los daños, que complicará mucho la atribución a «alguien» de la vulneración de un

---

<sup>44</sup> Cf. por ejemplo: PULEO, A.: «Derechos versus contextualismo: personas, simios y la ética ecofeminista», en *Laguna, Revista de Filosofía* 7 (2000), pp. 353-357; CAVANA, María Luisa / PULEO GARCÍA, A. H./ SEGURA GRAIÑO, C. (eds.): *Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*. Almudayna, Madrid, 2004; «El hilo de Ariadna: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo», en VELAYOS CASTELO, C. / BARRIOS HERRERO, O. / FIGUERUELO BURRIEZA, A. (eds.): *Feminismo ecológico*. Aquilafuente, Salamanca, 2007, pp. 71-86; PULEO, Alicia H.: «Libertad, igualdad, sostenibilidad», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 38 (2008), pp. 39-59; PULEO, Alicia H.: *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Cátedra, Madrid, 2011.

<sup>45</sup> Cf. RODRÍGUEZ PALOP, E.: *La nueva generación de derechos humanos: origen y justificación*. Dykinson, Madrid, 2010.

derecho. Por eso, William Sachs<sup>46</sup>, quien defiende con ahínco el concepto de derecho humano en relación con el cambio climático, duda de si la «participación» individual en un daño colectivo es siempre una vulneración de un derecho. Como la violación del derecho al alimento, la salud o el cobijo no puede ser fácilmente retrotraída a una acción de un sujeto de deberes claramente identificable, los efectos climáticos tampoco pueden ser atribuidos a un culpable con nombre y dirección<sup>47</sup>. En su opinión, la diferencia entre la vulneración y la mera interferencia con la satisfacción de un derecho,

«estriba en los claros componentes de intencionalidad y conocimiento de lo que se hace. De todos modos, dejo aquí la discusión teórica a un lado y me restrinjo al uso puramente operativo de la noción de derechos humanos: uno sólo comparece en una corte como violador de derechos si se sospecha que la acción causante del déficit de derechos humanos realizada por uno fue intencional y con conocimiento de causa o negligente»<sup>48</sup>.

Pero parece que se corresponden con deberes negativos, en su opinión y, difícilmente, con deberes perfectos. La responsabilidad es, en principio, *negativa* y consiste más en evitar acciones dañinas que en intervenir para garantizar las condiciones de una vida no mutilada. Los gobiernos deberían llevar a cabo una triple tarea de respetar, proteger y satisfacer los derechos climáticos, así como otros, como los derechos al alimento, a la salud o a la vivienda. Otros derechos afectados son el derecho a la vida y a la integridad personal.

No obstante, hay autores relevantes que defienden ciertos derechos añadidos, como derechos mínimos de emisiones (de subsistencia, no de lujo). Según H. Shue, un derecho es una «demanda mínima razonable que todos pueden hacer sobre el resto de la humanidad»<sup>49</sup>. Según su punto de vista, los derechos tienen dos elementos funda-

---

<sup>46</sup> Cf. SACHS, W.: «*Climate Change and Human Rights*», en *Development* 51 (2008), pp. 332-337.

<sup>47</sup> *Ibíd.* p. 335.

<sup>48</sup> Cf. MONTERO, J.: «¿Es la pobreza global un problema de derechos humanos? Lo que el argumento cosmopolita no puede probar», *Revista Latinoamericana de Filosofía* vol. XXXIII, 2 (2007), nota 5.

<sup>49</sup> Cf. SHUE, H.: *Basic rights: famine, Affluence and United States foreign policy*. Princeton University Press, Princeton, 1983, pp. 19 y 2; SHUE, H.: «Avoidable necessity. Global warming, international fairness and alternative energy», en SHAPIRO, I. / WAGNER, Decew (eds.): *Theory and Practice, NOMOS XXXVII*. New York University Press, Nueva York, 1999, pp. 239-264.



mentales: el de *seguridad* (no ser dañado) y el de *subsistencia*, que tendría que ver con un mínimo de vestido, de alimento, etc.

### 8. Desarrollo, ecoética y felicidad

Algunos hemos empezado a hablar también de felicidad en el discurso ecoético<sup>50</sup>. Se trataría de la posibilidad de insistir en lo que podemos ganar con la sostenibilidad en términos de felicidad. Se trata de analizar cómo un mundo sostenible puede ser un mundo más coherente con nuestros deseos de felicidad que un mundo herido ecológicamente, desigual e injusto.

El problema que suele plantear la ecoética desde el punto de vista motivacional es que no queda claro si la fuerza de la razón es suficiente para mover a la praxis o no. Traducido esto al ámbito de la sostenibilidad, no resulta claro que los mejores argumentos sean también siempre los más efectivos y promotores de la acción sostenible. Por eso, merece la pena resaltar la importancia que en la ecoética tienen o han de tener los sentimientos morales, no como origen y fundamento único de la ética sino como criterio –junto a otros– y elemento motivador.

El caso del miedo a las consecuencias derivables de nuestro comportamiento en relación con el clima es interesante. En psicología ambiental la tendencia dominante ha consistido en interpretar la conducta proambiental como una «reacción ante», proliferando los trabajos vinculados a los conceptos de estrés y de percepción de riesgo ambiental. Pero según algunos psicólogos ambientales, como Ernesto Suárez<sup>51</sup>, aunque podemos actuar de manera ecológicamente responsable motivados por la ansiedad, el sentimiento de culpa y el miedo, se trata de motivaciones muy maleables. Además, sabemos que el miedo tiene una función importante, pero a corto plazo. Si se mantuviera el miedo mucho tiempo, caeríamos en estados patológicos, como la ansiedad u otros. Y lo que la conducta responsable requiere es un comportamiento sostenido en el tiempo e intencional

---

<sup>50</sup> Cf. VELAYOS CASTELO, C.: «Deberes y felicidad en la ecoética», en *Isegoría* 32 (2005), pp. 145-156.

<sup>51</sup> Cf. SUÁREZ, E.: «Una revisión del papel de las emociones en la responsabilidad ambiental. Una aproximación positiva» (trabajo no publicado). Universidad de La Laguna. Ver también VELAYOS, C.: «In-justicia e in-felicidad ante el cambio climático», en LÓPEZ DE LA VIEJA, M<sup>a</sup> T. (ed.): *Ensayos de Bioética*. Servicio de Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009.

cuyas causas se relacionen con factores estables. De ahí la relevancia de los factores positivos.

La apelación al temor –y no tanto al miedo– como actitud intelectual, ha sido para la ecoética un instrumento retórico poderoso. Un caso paradigmático de una retórica negativa en la ecoética es el de Hans Jonas<sup>52</sup>. Tiene que seguir siéndolo, pues el temor ayuda a imaginar el futuro aún pendiente, en el que tenemos algo que decir. Sin embargo, como he mostrado en otros lugares, el temor no puede constituirse en el único motor de las conductas<sup>53</sup>. Y debería ser complementado con emociones más positivas que, por otra parte, parece que son más motivadoras que el miedo u otras negativas<sup>54</sup>.

Tal sobriedad no significa falta de prosperidad ni es incompatible con la búsqueda de la felicidad. Como señala Jackson, entre otros muchos especialistas, «opulencia no es lo mismo que satisfacción»<sup>55</sup>. Recordemos sólo a este respecto cómo, desde 1957, la riqueza en USA se ha duplicado (el número de casas con lavavajillas creció del 7 al 50%, con secadoras del 20 al 71%, con aparatos de aire acondicionado del 15 al 73%). La cuestión es, no obstante, si este incremento en el poder adquisitivo y en el consumo ha conllevado un incremento en el sentimiento de felicidad de los americanos. Desde 1957, el número de norteamericanos que se consideran «muy felices» se ha reducido desde el 35 al 32 por ciento. Ha aumentado alarmantemente el número de depresiones, suicidios de adolescentes o crímenes violentos. Es la «paradoja americana», en palabras de Myers<sup>56</sup>.

Para el Papa Francisco en su Encíclica *Laudato Si*<sup>57</sup>, la felicidad no es aumentar bienes ni deseos satisfechos, sino más bien no desear lo que no nos hará libres; es disfrutar con lo poco –como bien señalaba Epicuro en su *Epístola a Meneceo*– porque si un día se tiene mucho, se podrá saborear sin necesitarlo.

El Pontífice recuerda cómo Jesús vivía en plena armonía con la creación; que no estaba fuera del mundo: «Vino el Hijo del hombre,

<sup>52</sup> Cf. JONAS, H.: *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, 1995; GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M.: «Entre la “curiosidad” y el “temor”. ¿Puede fundamentarse una ética sobre estados de ánimo emocionales?», en GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.M. / VELAYOS CASTELO, C. (eds.): *Tomarse en serio la naturaleza*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 19-42.

<sup>53</sup> Cf. RABHI, P.: *Hacia la sobriedad feliz*. Errata Naturae, Madrid, 2013, p. 130.

<sup>54</sup> Cf. SUÁREZ, E.: op. cit.

<sup>55</sup> Cf. JACKSON, T.: *Prosperidad sin crecimiento*. Icaria, Barcelona, 2011, p. 65.

<sup>56</sup> Cf. MYERS, D.G.: «The Social Psychology of sustainability», en *World Futures* 59 (2003), pp. 201-211, p. 205.

<sup>57</sup> Cf. FRANCISCO: op. cit.

que come y bebe, y dicen que es un comilón y borracho» (Mt 11,19). Recuerda también cómo disfrutaba con la hermosura de los campos, las aves del cielo etc.

Son muchos los autores que coinciden con Francisco en que ese cuidado del mundo no es triste. Lleva implícita la belleza, la alegría y el disfrute de lo dado. Lo triste es la inseguridad, la incertidumbre, el desarraigo, el aislamiento respecto a los demás y a la naturaleza.

Como hemos visto, la *frugalidad*, que algunos autores han denominado de otros modos, como *autocontención*<sup>58</sup>, no significa austeridad desigual, sino autolimitación en vistas a la posibilidad de un mundo desalienado, equitativo para todos y cuidadoso con el resto de la naturaleza.

*Recibido el 16 de enero de 2019*  
*Aceptado el 18 de marzo de 2019*

Carmen Velayos Castelo  
Universidad de Salamanca  
cvelayos@usal.es

---

<sup>58</sup> Cf. RIECHMANN, J.: *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*. Icaria, Barcelona, 2009.