

## ***Responsabilidad y ética ambiental***

Dra. Alcira B. Bonilla (UBA – CONICET)

### ***Es tiempo de responsabilidad***

El filósofo francés Paul Ricoeur señaló en uno de sus trabajos de la década del '90 que los últimos cuarenta años fueron escenario de un empleo cada vez más frecuente, aunque disperso y confuso, del término y de la noción de responsabilidad en diversos ámbitos. Aun hoy podemos constatar en qué medida esta palabra impregna el lenguaje de los políticos y periodistas, torna problemáticas las acepciones de responsabilidad hasta ahora usadas en el derecho y conmueve los viejos y nuevos sistemas de filosofía práctica. Resumiendo esta situación, en 1991 Frédéric Lenoir publicó una serie de reportajes a personajes de diversos ámbitos bajo el título de *Le Temps de la Responsabilité*. Por mi parte, sigo sosteniendo con la filósofa española Adela Cortina (2001) que, efectivamente, aún estamos en ese tiempo de la responsabilidad.

Con una breve referencia a ciertos datos, voy a tratar de señalar los alcances de este cambio notable. La palabra “responsabilidad”, con sus variantes en las diversas lenguas romances, así como la equivalente “*Verantwortung*” en alemán, son creaciones modernas. Sobre todo se la usó en el ámbito del derecho, siendo comprobable un empleo filosófico más bien escaso a partir del siglo XVIII; recién desde la segunda mitad del siglo XIX alcanzó la categoría de término técnico para la filosofía, hasta que en el siglo XX llega a ocupar la posición clave en la filosofía moral y en la ética tal como hoy se puede comprobar.

Esta falta de antecedentes en el empleo teórico de la “responsabilidad” se revela más que como una carencia, una ventaja. Sin temor a equivocarnos podemos sostener que la escasa tradición de la responsabilidad como categoría importante de la filosofía práctica, en conjunción con la aparición de problemas derivados de las nuevas situaciones sociales y tecnológicas y los nuevos modos de considerar el sujeto moral, ha permitido la apertura de un espacio teórico y práctico que redimensiona el lugar de la responsabilidad en la reflexión filosófica contemporánea.

El listado de obras innovadoras en el tema podría ocupar varias páginas. Por razones en gran medida didácticas, resulta útil dividirlos según los dominios lingüísticos de pertenencia original: anglosajón, francés y alemán, si bien no hay que desconocer la existencia de críticas, complementaciones y entrecruzamientos fecundos entre autores y tradiciones. Este listado podría ampliarse aún más, si se reflexiona sobre la existencia de fenómenos de recubrimiento lingüístico y/o de uso filosófico. J. M. Fischer (1996), por ejemplo, muestra la existencia de un solapamiento en los estudios sobre las nociones de “responsabilidad” (*responsibility*) y “autonomía” (*autonomy*) en la literatura anglosajona reciente. Uno se pregunta con el autor: en éste y otros casos similares, ¿cómo se ha producido este fenómeno y qué hacer para detectarlo? De todas maneras estos solapamientos y desarrollos paralelos o “isomórficos” no fuerzan la equivalencia de los conceptos de “responsabilidad” y de “autonomía”; en efecto, una persona podría ser moralmente responsable sin ser autónoma en sentido cabal.

Dada la frecuencia del empleo de los términos “responsabilidad” y “responsable”, salir del ámbito marcadamente académico de la bibliografía filosófica y dirigir primero la atención al fenómeno contemporáneo de la instalación discursiva con pretensiones casi hegemónicas de la responsabilidad parece una estrategia adecuada para responder a la pregunta por las causas de este “estallido” de la responsabilidad. Ricoeur, por ejemplo, indica que, junto con el acrecentamiento de la frecuencia de los usos, se da el aspecto más significativo de un “desbordamiento” del sentido. Hacia finales del siglo XIX ya había quedado fijado de modo claro el empleo jurídico del término “responsabilidad”, entendido como “obligación de reparar” –responsabilidad civil- y “obligación de sufrir la pena” –responsabilidad penal- y de este uso también resultaban deudoras las acepciones filosóficas. Diferenciándose de éste, el panorama actual se caracteriza 1) en el empleo corriente, por la dispersión y proliferación del término “responsabilidad” ya aludidas; 2) en la filosofía, donde el tema de la responsabilidad carece propiamente de tradición, porque se abre un espacio de libertad creadora donde la responsabilidad adquiere jerarquía técnica, llegando a convertirse en “principio”, como se muestra en la obra de E. Lévinas y en la de H. Jonas; 3) en el plano jurídico, por el contrario, se observa un retroceso de la acepción clásica junto con la aparición de conceptos tales como “peligrosidad”, “riesgo” y “solidaridad” que rivalizan con el de “responsabilidad” en tanto le usurpan la función estructurante de lo jurídico.

La emergencia contemporánea de la “responsabilidad” en las investigaciones de cuño filosófico, sin duda, está posibilitada por una coyuntura particular de la época, cuyas variables, confluyentes en varios casos: 1) por el lado de la tradición anglosajona, las necesidades creadas por el desarrollo de la teoría analítica de la acción, el *revival* de los estudios aristotélicos y la aparición y auge de la ética aplicada. 2) En el medio de lengua alemana, la reaparición de la noción de responsabilidad se conecta internamente con la denominada “rehabilitación de la filosofía práctica”<sup>1</sup>, con revisiones de la distinción weberiana entre una “ética de la convicción” y una “ética de la responsabilidad” y un desarrollo particular de esta última en la obra de K.-O. Apel (1991), con el lugar que la noción tiene en la fenomenología de E. Husserl y en algunos capítulos de la filosofía de la existencia, con estudios sobre el pensamiento de G. Simmel y con enfoques contemporáneos de ética que parten de una consideración de las transformaciones operadas en el ámbito de la acción humana por el desarrollo tecnológico. 3) Para el medio francófono, no hay que olvidar el trasfondo existencialista ni los escritos de los años ’60 de Jean-Paul Sartre, así como la permanencia iluminadora del pensamiento peculiar de E. Lévinas; en sus últimas obras, P. Ricoeur recoge esta herencia, intentando una síntesis de fenomenología hermenéutica y de filosofía de la acción. En el ámbito hispanoamericano, en líneas generales, los pensadores adhieren de modo más o menos crítico a alguna de estas tradiciones<sup>2</sup>.

Es momento de presentar algunas precisiones previas acerca de la responsabilidad que sirvan de orientación para abordar el tema. La filosofía analítica de la acción (Duff 1998) señala que si nos fijamos en los modos lingüísticos de adscribir responsabilidad (moral y/o legal), encontramos que las proposiciones con las que hablamos en el lenguaje propio de la responsabilidad son las del tipo ‘A fue responsable

---

<sup>1</sup> Esta expresión, cuyo creador fue el filósofo H. Ilting, dio título a una compilación significativa de trabajos en los cuales se intentó una revisión de la praxis en toda su amplitud, a través de una adopción contemporánea del programa aristotélico. Cf. M. Riedel. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg, 1972, 2 B.

<sup>2</sup> Con carácter de ejemplo, puede revisarse el libro de M. Cruz (1999).

por X'. Si se toman en cuenta algunos usos amplios del adjetivo "responsable", al preguntar por el alcance del término "responsabilidad" y sus derivados se plantea la necesidad de una primera restricción. En efecto, ¿adscribimos responsabilidad a un agente cuando construimos proposiciones al estilo de 'la tormenta fue responsable por la pérdida de las cosechas'? En éste y otros casos parecidos estamos señalando una razón meramente causal. A la ética interesa algo más: las adscripciones normativas que consideran a un agente responsable de algo (alguien que debe responder por eso). Siguiendo con el ejemplo propuesto: si se reemplaza 'la tormenta' por 'el incendiario', entonces se ha hecho una adscripción de responsabilidad: 'El incendiario fue responsable por la pérdida de las cosechas'.

A un agente no sólo puede reconocérsele responsabilidad (en el sentido de "imputación") con respecto a sus acciones en el pasado, sino también con respecto a sus acciones en el futuro. Se distinguen de este modo "responsabilidades retrospectivas" de "responsabilidades prospectivas", si bien en el uso lingüístico habitual se habla preferentemente de las responsabilidades retrospectivas. En general, se admite que somos responsables por algunos de los resultados de nuestras acciones, sobre todo por aquellos que hemos producido de modo intencional, distinguiéndose entre una responsabilidad por lo hecho y una responsabilidad por lo que se ha dejado de hacer (omisión). Pero ser "responsable" en cualquiera de estos sentidos, no equivale necesariamente a ser "culpable", puesto que puede darse alguna de las dos alternativas siguientes, en cuyo caso se debería pensar que el agente es responsable pero no culpable: a) que no necesariamente ha de corresponderle al agente una censura por su acción o por los resultados de la misma; en ciertos casos, podría corresponderle una alabanza; b) que, en caso de corresponderle una censura, el agente podría evitarla si tiene una buena justificación para ello. "Responsabilidades prospectivas", en cambio, son las que un agente responsable tiene *a priori*, antes de los acontecimientos, y están referidas a los asuntos que tal agente debe atender o cuidar de modo obligatorio.

Llegados a este punto los filósofos se enfrentan con el problema mayor de la compatibilidad/incompatibilidad del determinismo y la responsabilidad. Se trata de dilucidar si la idea de un universo determinista –el determinismo causal– es consistente con la responsabilidad moral. Los antecedentes de estas discusiones ya aparecen en el pensamiento antiguo, notoriamente en la Stoa. Algunos autores contemporáneos, como es el caso de J.M. Fischer (1999), señalan que la responsabilidad moral no puede verse afectada por las tesis deterministas así como tampoco por una prueba de la falsedad del determinismo. El pensamiento de que los seres humanos son, en general, moralmente responsables y el de que las actitudes reactivas de los seres humanos en este sentido son profundamente diferentes con respecto a las de los no humanos persisten incólumes, más acá del determinismo y del indeterminismo de cualquier tipo.

Hay otra cuestión que es la de las consecuencias indirectamente intencionales del acto. Proveniente de la Edad Media bajo el rótulo de doctrina del "doble efecto", aparece actualmente en muchos trabajos de Ética aplicada. Para decirlo en términos kantianos, la introducción de un curso legal diferente en el mundo fenoménico, abre cauce a cadenas causales que muchas veces escapan del control y del conocimiento del agente; en otros casos, no siempre se siguen de modo claro los "efectos esperados".

Diversas situaciones conflictivas de la compleja vida contemporánea, desde el etiquetado de un alimento al lanzamiento de un prototipo por parte de una fábrica de

automóviles o el empleo comercializado de derivados de sangre extraída a personas con VIH, han conducido a plantear el problema de la acción colectiva y la responsabilidad inherente a ella. En este punto, se señala y discute la responsabilidad de las “personas” no individuales (organizaciones o grupos), y la responsabilidad de los individuos que son miembros de esas organizaciones (¿pueden unos hacerse responsables por las acciones de otros?).

En un intento de sistematización amplia, que sin embargo parte de los elementos ya señalados que están presentes en el “modelo clásico” más limitado de responsabilidad formado sobre la idea de “imputación”, Kurt Bayertz (1995, 1999) propone una distinción de los problemas que atañen a cada uno de los cuatro elementos que integran el modelo y de sus relaciones mutuas, dado que, según él, la estructura de la acción humana ha sufrido cambios fundamentales bajo las condiciones complejas de la civilización contemporánea. Si un sujeto es considerado responsable con respecto a un objeto ante una instancia “x” con referencia a un sistema normativo valorativo, entonces, los elementos a discernir son: a) el/los sujetos de la responsabilidad (seres humanos, tomados individual o colectivamente); b) el/los objetos de la responsabilidad (a partir de éstos en los planteos actuales se formulan al menos dos formas de responsabilidad: la retrospectiva y la prospectiva por el cuidado o responsabilidad preventiva); c) el elemento de la instancia ante la cual se responde (tradicionalmente, Dios o “el tribunal de la conciencia”) es igualmente importante y permite distinguir diversos tipos de responsabilidad (legal, religiosa, política, institucional y moral); d) el sistema de normas y valores no sólo constituye el criterio para la atribución de responsabilidad y las tomas de decisión, sino que el pluralismo de las sociedades actuales propone conflictos entre ellos así como formas de resolución consensuadas para el logro de la mejor convivencia posible sobre la base del respeto por los derechos básicos.

### ***El “principio de responsabilidad”***

Tal vez la primera obra que plantea de modo polémico la necesidad de una ética de la responsabilidad para nuestro tiempo y la vincula con problemáticas ambientales y de defensa de la biodiversidad, así como manifiesta su preocupación teórica y práctica por la viabilidad y calidad de vida de las generaciones futuras, sea el libro de Hans Jonas, *El principio de responsabilidad* (1979) que tuvo enorme influencia en la redacción de diversos documentos internacionales sobre estas cuestiones y generó amplios movimientos de opinión. Antes de referirme a los temas que comprende una ética ambiental centrada en la categoría de “responsabilidad” y las formas que ésta pudiera adoptar, comienzo con una revisión de las hipótesis, los temas más importantes del trabajo y la propuesta de una nueva ética que hace este autor, dejando de lado las críticas que se originaron en aspectos conflictivos u oscuros de su presentación, tales como su crítica de las utopías por el ideal fáustico que encierran o su tratamiento de la denominada “falacia naturalista”. Estas y otras tesis de Jonas han sido objeto de numerosas críticas, sobre todo del lado alemán y francés, en tanto del lado anglosajón, donde reúne admiradores, ha habido una opción por el silencio o la benevolencia. Me interesa, sin embargo, destacar que más allá de los entusiasmos o las diferencias que provoca, la ética de la responsabilidad de Jonas constituye un hito ineludible del pensamiento práctico contemporáneo y no puede ser dejada de lado por los estudiosos de la ética en general, de la ética ecológica y de la ética de la ciencia y de la tecnología.

Existen, obviamente, algunas críticas apresuradas a la ética de Jonas en su conjunto. El ejemplo de J.-L. Ferry, que pone en relación la obra de Jonas, quien actuó de modo militante y efectivo contra el nazismo, con la ideología de las leyes del Reich sobre la naturaleza, contemporáneas de las denominadas “leyes de higiene racial”, revela ignorancia, como mínimo. Pero hay críticas muy valiosas por parte de numerosos autores como Gilbert Hottois, K.-O. Apel, H. Hastedt, Jürgen Habermas, o Werner Krawietz.

Hans Jonas (1903-1993) no es un autor de fácil lectura. Como señala H. Hastedt (1991), su prosa pulida, algo anticuada cuando escribe en alemán, deslumbra y nos oculta la profundidad y la problematicidad de su pensamiento, cuando no su extemporaneidad. Formado en “la escuela de la fenomenología” y la hermenéutica, discípulo de Husserl y Heidegger, se inició en el mundo académico con una tesis sobre la gnosis cristiana. La persecución nazi y la experiencia del cuerpo doliente y vejado realizada durante la guerra lo condujeron al estudio de la filosofía del organismo y al descubrimiento de que la historia evolutiva es la de la libertad que, presente en todos los modos de lo vivo, culmina como responsabilidad en el ser humano.

Como punto de partida Jonas analiza la situación provocada por los desarrollos contemporáneos de las tecnologías, en especial las biotecnologías y la tecnología nuclear, y caracteriza esta situación como “novedosa”, tanto para el hombre como para el mundo no humano, así como causante de un “vacío ético” puesto que se carecería de teorías éticas capaces de tomar en cuenta las transformaciones estructurales que se han dado en la acción humana.

Por esta razón, previa crítica de las éticas anteriores, se plantea la exigencia de una nueva ética que tomando en consideración “el carácter modificado de la acción humana”, se plantee como una “ética del futuro”, vale decir, que incluya la variable temporal del futuro y no sea radicalmente antropocéntrica. La naturaleza, o conjunto de lo viviente y el medio que hace posible la vida, es el objeto propio de la responsabilidad humana; en este sentido, se convierte en el *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar”. Esta nueva ética se configura así como “ética de la responsabilidad”. El “principio de responsabilidad” no está proporcionado por la idea tradicional de derechos y deberes, fundada en la reciprocidad. El modelo a resignificar, según Jonas, sería el representado por la responsabilidad y el deber de los padres con respecto a los hijos, único caso de responsabilidad no recíproca que se encuentra en la ética tradicional. Deber, entonces, para con las generaciones futuras, entendido como deber para con la existencia y para con la con la preservación de la “imagen del hombre”. Queda claro, y ésta observación tiene consecuencias teóricas y prácticas importantes, que, según Jonas, la responsabilidad es “el deber del poder”, y esto la devuelve a su lugar nuclear en el ámbito de la ética. En una definición que acerca la idea jonasiánica de la responsabilidad a la metáfora de la responsabilidad de los padres hacia sus hijos dice: “Responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación” (357). En este pasaje aparecen ideas muy fructíferas para la reflexión contemporánea, sobre todo en lo concerniente a aspectos bioéticos: la responsabilidad como cuidado (C. Gilligan 1982, 1984) y la idea de la vulnerabilidad (Ricoeur, 2001), la cual, puesta en relación con los argumentos de Jonas con respecto a nuestra responsabilidad por las generaciones futuras en tanto perduración de la imagen del hombre, también puede relacionársela con esa visión, cara al ecologismo, de la mutua vulnerabilidad del hombre y la naturaleza. El pasaje decisivo del texto jonasiánico es el siguiente:

“Existe todavía un concepto de responsabilidad del todo diferente, que no concierne a la cuenta a pagar ex post-facto por lo hecho, sino a la determinación de lo que se ha de hacer; según este concepto, yo me siento responsable primariamente no por mi comportamiento y sus consecuencias, sino por la *cosa* que exige mi acción. La responsabilidad, por ejemplo, por el bienestar de otros no ‘examina’ sólo los propósitos dados del acto en lo que respecta a su admisibilidad moral, sino que obliga a realizar actos que no tienen otro propósito que ese fin. El ‘por’ del ser-responsable tiene aquí evidentemente un sentido del todo distinto al que tenía en la clase anterior, que se refería a sí misma. Aquello ‘por lo’ que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él. Ello contrapone el poder a su derecho a la existencia, partiendo de lo que es o puede ser, y mediante la voluntad moral, lleva al poder a cumplir su deber. La cosa es cosa mía porque el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa. En su derecho intrínseco, lo dependiente se convierte en lo que manda; en su causalidad, lo poderoso se convierte en lo obligado. El poder se vuelve objetivamente responsable de lo que le ha sido encomendado de ese modo y, en virtud de la toma de partido de su sentimiento de responsabilidad, queda comprometido afectivamente: en el sentimiento, lo vinculante encuentra su vinculación a la voluntad subjetiva. Pero la toma de partido del sentimiento tiene su primer origen no en la idea de responsabilidad en general, sino en la bondad propia y conocida de la cosa, bondad que afecta a la sensibilidad y que abochorna al puro egoísmo del poder. Lo primero es el deber-ser del objeto; lo segundo, el deber-hacer del sujeto llamado a cuidar del objeto. Por una parte la demanda de la cosa, en la falta de garantía de su existencia; y por otra la conciencia moral del sentimiento de responsabilidad del yo activo, que engloba ya siempre el ser de las cosas... A *esa* especie de responsabilidad y de sentimiento de la responsabilidad, y no a la ‘responsabilidad’ formal y vacía de todo agente por su acto, es a la que nos referimos cuando hablamos de la ética, hoy necesaria, de la responsabilidad orientada al futuro”(163-164).

Dos corolarios relevantes de esta ética de la responsabilidad: a) que sea una ética dirigida más a las conductas públicas que a las privadas; b) con una exigencia de saber para obrar: Se trata de la exigencia de un saber perteneciente a la esfera práctica que se refiere a las condiciones futuras de los hombres y del mundo, es decir, que procure la representación de los efectos remotos, derivándose de aquí un precepto de *cautela*: “dar mayor crédito a las profecías catastrofistas que a las optimistas” y un nuevo imperativo: que aparece expresado en diversas fórmulas de modo positivo o negativo: “obra de modo tal que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la tierra”; “obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”; “no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la Humanidad en la Tierra”; “incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”.

Empero el tema mayor de muchas críticas a la obra de Jonas, incluida la de Hastedt, no ha sido tratado todavía. Con esto hago referencia a la derivación política del principio de responsabilidad. El Estado ideal jonasiense, regido por un gobierno de sabios (“la tiranía de los expertos”; cf., M. J. Bertomeu, 1999), parece arrojar por la borda los ideales democráticos modernos. La pregunta más seria que entonces podría formularse es: ¿hasta qué punto este modo de entender las proyecciones políticas del principio de responsabilidad no hace recaer a Jonas en una forma de utopía conservadora, en la cual queda sacrificado a la preservación de la vida no sólo el

progreso tecnológico sino toda iniciativa individual y colectiva de progreso, toda creatividad y libertad? ¿Podría hablarse de responsabilidad individual y colectiva en este “mundo administrado” idealmente por sabios? ¿No habríamos perdido de este modo la “esencia” o “imagen” del ser humano que somos, tal como Jonas lo entiende?

### *Algunas reflexiones sobre ética ambiental*

Tras un período durante el cual los estudios éticos parecían haberse atrincherado en la atmósfera protegida de los círculos académicos, desde hace unos cuarenta años se asiste a una ampliación notable del ámbito teórico, de las prácticas en la investigación, la docencia y la intervención y del alcance social de la ética. Movimientos sociales, como los diversos feminismos, las luchas antirracistas y en favor de minorías étnicas y lingüísticas o en defensa de derechos lesionados por regímenes políticos y discriminaciones de todo tipo, los debates ocasionados por la crisis ambiental y la merma de la biodiversidad, y, sobre todo, los avances constantes de la biotecnología y de la tecnología médica en materia de fertilización, control genético, transplantes, alargamiento tecnológico de la vida, clonación, transgénicos, etc., son reconocidos como las causas de una renovación esencial en la ética y la filosofía práctica, puesto que, gracias a ellas, los investigadores han salido de su encierro tradicional en los trabajos sobre metaética e historia de las teorías éticas. Incluso fueron apareciendo nuevos actores, o los mismos con papeles renovados, como el “eticista” cuya función es la de proporcionar esclarecimiento teórico y consejo orientador para la resolución de los conflictos de raíz axiológica o normativa que la práctica social va presentando a cada paso, sobre todo cuando la normativa legal y las regulaciones vigentes no contemplan tales conflictos u ofrecen soluciones fuera de actualidad y de contexto. A esta preocupación de la ética contemporánea por cuestiones en las cuales están involucradas tomas de decisión importantes por parte de los seres humanos, se le ha otorgado, desde los países anglosajones, el nombre generalizado de *Applied Ethics* (ética aplicada). En su lugar, prefiero la denominación de *ética orientada a la aplicación*, que ha sido introducida por Heiner Hastedt (1991). Con tal rótulo, en mi opinión, se eludirían, al menos en principio, fáciles críticas de situacionismo que suelen hacerse a las investigaciones en ética aplicada, si bien no es éste el momento de justificar con razones tal elección teórica.

Orientadas temáticamente hacia ámbitos muy diversos de la vida social, como, por ejemplo, cuestiones sobre la salud y la enfermedad, las innovaciones tecnológicas o la transferencia de tecnología, la educación, las empresas, el deporte, el ambiente, los *media*, la discriminación por género, etnia o etaria, etc., tales investigaciones y prácticas que integran el elenco de la ética aplicada exhiben por lo menos cuatro rasgos comunes: 1) se dan en un *continuum* teórico-práctico (el ámbito de la teoría y el ámbito de la práctica se iluminan mutuamente); 2) tienden a un carácter interdisciplinario; 3) se hacen cargo del esclarecimiento de conflictos que aparecen en el seno de la sociedad contemporánea –ya sea que afecten a la sociedad global o a grupos particulares-, manifestando así una orientación social; 4) y, por eso mismo, favorecen las prácticas dialógicas de formación de consenso.

La proliferación creciente de éticas de sectores y de éticas de las profesiones propiamente dichas, así como la demanda social de estos nuevos actores, la creación de comités de ética, la asunción de responsabilidades sociales por parte de científicos y tecnólogos, y las exigencias de esclarecimiento y de orientación que reclama la sociedad en su conjunto - más o menos precisas o difusas-, hacen pensar en un verdadero *giro ético* de la sociedad contemporánea. Con esta expresión, *giro ético*, no hago sino señalar

la presentida necesidad de un proyecto de convivencia nuevo y distinto, de otras costumbres y hábitos (*éthos*) de pensamiento y de acción. En suma, la búsqueda de un lugar propio, de una morada (*éthos*) construida por el hombre y para todos los hombres que habitan este planeta azul.

En esta agenda de problemas contemporáneos de la ética se evidencian con nitidez el ámbito de la bioética, entendida en sentido estricto, y el de la ética ambiental; si bien hay que reconocer lo específico de estos campos, no deben olvidarse sus relaciones. Para intentar delimitarlas, me ha parecido conveniente comenzar por el examen de algunas definiciones vigentes.

Si bien *bioética* ha sido y es definida en sentidos más o menos estrictos, respondiéndose con ello a los intereses que la demandan o a tomas de posición teóricas, una definición amplia de Joaquín Clotet representa lo sostenido por la mayor parte de los estudiosos de la materia:

“El término Bioética pretende centrar la reflexión ética en torno del fenómeno vida. Como se sabe, existen formas diversas de vida y también modos diferentes de consideración de los aspectos éticos relacionados con la misma. Las áreas de estudio y aplicación de la Bioética, por consiguiente, tienen un carácter plural. La ética ecológica, los deberes para con los animales, la ética del desarrollo y la ética de la vida humana, serían algunos de sus grandes temas. Según Jean Bernard, la ética de la vida humana está asociada a la revolución terapéutica y la revolución biológica en sus tres grandes vertientes: el dominio o poder sobre la reproducción, los caracteres hereditarios y el sistema nervioso. El significado de bioética vinculado a la vida humana con las observaciones manifestadas anteriormente es el que ha predominado en la práctica” (1997: 41).

Sin embargo, en general predomina una acepción más restringida de la Bioética, la cual, en él, tampoco queda limitada por los marcos temática y metodológicamente más estrechos de la ética médica. A los fines de esta conferencia, es oportuno traer a colación un poco de historia. El neologismo *bioethics* es acuñado en 1971 por Van Rensselaer Potter, quien escribe el libro fundacional bajo el título de *Bioethics; Bridge to the Future*. En este intento de diálogo entre la cultura científica y la humanística, se estudian problemas relacionados con el hombre y “el futuro de la especie humana”, los cuales involucran aspectos ambientales o a veces no humanos. R.G. Frey (1998) se siente proclive a afirmar que, según las propuestas de Potter, no cabría hablar de una disciplina específica denominada bioética, sino, más bien, de “conjuntos o series de problemas morales que surgen de las biotecnologías, la medicina y la interacción humana con los animales y el medioambiente y que, directa o indirectamente, afectan el bienestar humano”.

No todas las éticas que se ocupan de cuestiones ambientales o ecológicas son antropocéntricas o consideran el bienestar o calidad de vida de los seres humanos como el valor más elevado y, de esta forma, hasta pueden entrar en colisión con las posiciones estándares de la bioética. Así, R. Sylvan y D. Benett, autores de *The Greening of Ethics*, plantean objeciones con referencia a los enfoques éticos habituales en su asunción del imperativo de las exigencias y necesidades humanas. Y, sobre todo, manifiestan el rechazo, por parte del *deep environmentalism* que sostienen, a los intentos, defendidos desde la ética médica, de producir un mayor número de seres humanos, porque en ellos no se considera el impacto ambiental de esta población “añadida” o “supernumeraria”, y señalan el carácter “obsoleto” y “regresivo” de la producción de artículos de índole



biogenética que, generados desde una ideología de mercado, podrían llegar a interferir de modo dañino con los ambientes naturales (Sylvan y Benett, 1994: 168-169).

Si bien los términos de la polémica no son tan extremos en la mayoría de los autores, quizá otra mirada hacia la historia ilustre parcialmente esta polémica e indique una vía para proseguir la reflexión. En *Huellas en la Playa de Rodas*, Clarence Glacken muestra la aparición y fuerza animadora de tres ideas mediante las cuales los seres humanos, a lo largo de dos mil trescientos años, desde el S. Vº a.C. hasta fines del S. XVIII, han dado una explicación de las relaciones del hombre con la Tierra (naturaleza o medio): 1- la idea de una tierra con designio que, centrada en Dios como artesano, aplicaba a los procesos naturales la doctrina de las causas finales y dejaba al hombre y la naturaleza en una posición subordinada (criaturas); 2- la idea de la influencia del medio en el hombre y en las culturas, centrada en la fuerza y vigor creativos de la naturaleza; 3- la idea del hombre como modificador de la naturaleza, centrada en él y la autonomía de su acción, que “miraba más al futuro, a la creatividad y actividad del hombre” (1996: 652).

Casi todos los representantes más conspicuos de la Modernidad y sus epígonos contemporáneos parecieran celebrar el triunfo de la tercera idea. Despojada de jerarquías y de causas finales, la naturaleza es reducida a material inerte, axiológicamente neutro, ofrecido a la experimentación e instrumentalización impuestas por el hombre, el cual, de este modo, impone fines a la naturaleza. En este mismo sentido, Andrew Pullin pone en boca de un observador hipotético de comienzos de la Revolución Industrial lo siguiente: “Nuestro entorno es hostil, puesto que amenaza de modo múltiple nuestra salud y bienestar; en consecuencia, debe ser sojuzgado, puesto a salvo y restituido a su buen empleo para la creación de mejores estándares de vida y de salud” (1995: 339). Desde estas bases, la mayor parte del pensamiento moderno reconstruye la idea de una ética que afirma la autonomía del hombre, las bondades del progreso técnico y tecnológico abandonado a su propio ritmo de crecimiento (el cual, en muchos casos, es el de las guerras y de los mercados) y carece de normativa para las acciones humanas que se ejercen sobre la naturaleza. Podemos concluir con Iring Fetscher: “Lo que ha convertido al Occidente Moderno en una gran amenaza del medio ambiente es, por una parte, el enorme aumento de los *medios* de dominación de la naturaleza y, por otra, la *tendencia a la expansión* que está ínsita en la estructura social. Sólo la combinación de estos dos factores fue fatal” (1988: 106). Como resultado de este proceso, la biosfera ha de habérselas con dos tipos de tensiones perjudiciales: la polución y degradación de los ecosistemas, y la destrucción del habitat de numerosas especies vivientes y la crisis de la biodiversidad. La denominada crisis ecológica y/o ambiental contemporánea, cuya más evidente expresión está constituida por los desastres y catástrofes ecotecnológicas, al estilo de Hiroshima, Bhopal, Exxon Valdez, Chernobyl, Seveso, etc., parece suplir con su carácter trágico a los experimentos controlados en los laboratorios que sentaron las bases de la ciencia moderna (cf., Functowicz & Ravetz 1991).

Al decir de C. Larrère, “los mismos éxitos de nuestra empresa sobre la naturaleza revelan la fragilidad de las condiciones naturales sensibles a nuestra acción y de las cuales permanecemos dependientes”. En consecuencia: “Ahora descubrimos nuestra inclusión en la historia de la Tierra, al mismo tiempo que la singularidad de ésta”. Y extrayendo de tales conclusiones su proyección ética, esta autora sostiene:

“Como el sistema de las relaciones que mantenemos con la Tierra parece saturado, se vuelve necesaria su aprehensión global: es en esta globalización que la

naturaleza deja de ser ilimitada y se convierte en una medida normativa de los límites de nuestra acción” (1996: 1029).

Esta comprensión conceptual de la dependencia mutua hombre-medio ambiente o naturaleza, un tanto metaforizada en las expresiones de Larrère que acabo de traducir, se convirtió en ícono visual cuando comenzaron a circular las imágenes de la Tierra vista desde el espacio exterior. Observada de este modo, la naturaleza se determina como lo que debe ser “respetado”, “preservado” o “conservado”. Por todas partes, científicos, filósofos y activistas, a los cuales se unen economistas y políticos, reclaman un cambio de actitud. Las variadas respuestas al problema se convierten igualmente en fuente de confusión y malentendidos, muchos de los cuales residen en la conjunción de una sensibilidad atenta a los problemas ambientales y ecológicos con mala información científica y supervivencias ideológicas que deforman los hechos por completo, invalidando teorías y prácticas.

Determinados términos que han adquirido un significado técnico en el ámbito de la ecología y/o de las ciencias ambientales, pero que igualmente pertenecen al acervo común de los idiomas hablados, se erigen en víctimas privilegiadas de tales confusiones. En aras de la brevedad, voy a referirme a dos casos significativos: la habitual equiparación entre “naturaleza” y “ambiente”, y la que se hace entre “natural” y “salvaje”, como contrapuesto a “artificial”.

Algunos autores equiparan naturaleza y ambiente, palabra esta última que en su uso técnico proviene de la ecología y es, en consecuencia, netamente contemporánea. I.G. Simmons, por ejemplo (1997), indica que ambos términos se refieren a “todos los elementos y procesos de la Tierra fuera de la especie humana”. Si bien “ambiente” se reserva para señalar algo ya modificado por el hombre, “naturaleza”, para este autor, estaría evocando la idea de una precedencia virgen. C. Reboratti, a quien sigo en este debate, manifiesta que tal definición divide el mundo en tres sectores (naturaleza, el hombre y sus artefactos y el ambiente como una especie de entremedio entre la naturaleza no mancillada y el mundo artificial que construimos los seres humanos). Si desde el punto de vista biológico el hombre es parte integrante del gran ecosistema de la ecosfera, sin embargo, es común hacer distingos entre los restantes seres de la naturaleza y el hombre como tal, pensando que en ellos reside, ya no la diferencia con el “animal”, sino la diferencia con lo “natural”. Pero la naturaleza bien podría ser considerada como una mera construcción social. En esta alternativa parecería difícil conceptualizar los elementos concretos que hacen a nuestra vida de seres humanos, tal el clima, la vegetación, etc. También parece posible ponerse a investigar acerca de cuál es el papel del hombre con respecto a la naturaleza; pero, ¿hasta dónde se vuelve posible la crítica de la razón instrumental moderna junto con la indicación de las diferencias? Concluyendo, se podría decir que naturaleza y ambiente se refieren al mismo sistema, pero a nivel distinto. El primero es un término teórico y abstracto, que no puede ser objeto de una definición objetiva porque la diferenciación o integración hombre-naturaleza depende de la mirada del sujeto la cual está, a su vez, condicionada por su posición cultural particular. En el caso del “ambiente”, el hombre puede o no estar integrado a ese recorte territorial que damos el nombre de ambiente y definimos como “[...] el conjunto de elementos y relaciones biológicos y no biológicos que caracterizan una porción de la Tierra o que rodean o permiten la existencia de un elemento” (17).

En la segunda equiparación entre “naturaleza” y “salvaje”, por oposición a “artificial”, aparece el concepto problemático de lo “salvaje” o “silvestre”, concebido como algo vivo no “domesticado” aún por el hombre (incluido en él el hombre

“salvaje”, como opuesto a “civilizado”). En este contexto, puede hablarse de “naturaleza virgen”, no hollada. Concretamente, tales atribuciones románticas de belleza y sublimidad a la naturaleza virgen culminan en 1872 en la creación del Parque Nacional de Yellowstone (y, también hay que decirlo, tuvieron que ver en las políticas acerca de la naturaleza y de higiene racial del Tercer Reich). La expansión y mantenimiento hasta la década del '70 de una política de directivas preservacionistas que consideran al hombre como destructor de la naturaleza, representaron para los países del sur una renovada fuente de conflictos. La instalación de Parques Nacionales, si bien intentó preservar repositorios de especies autóctonas y bellezas naturales, acabó con grupos humanos asentados en esas áreas y con prácticas tradicionales de las comunidades autóctonas o con largos años de asentamiento que en modo alguno eran nocivas para el ambiente (cf., Diegues, 1996: 18 ss.).

Una estrategia para la promoción del cambio de actitud necesario con respecto al ambiente consiste en percibir los efectos o impactos nocivos de la actividad humana en él, cuya medición es hartamente compleja. Hay ejemplos de toda época para ilustrar las variadas formas de depredación y degradación impuestas por el hombre al ambiente y la biodiversidad. Así, la denominada “conquista ecológica de las Américas” (cf., Álvarez Febles, 1996) modificó y perjudicó de modo sustantivo el ambiente natural americano, afectando, además, a las poblaciones aborígenes, las cuales fueron diezadas por diversas enfermedades importadas por los conquistadores, y, en muchos casos, se vieron obligadas a cambiar sus modalidades de cultivo y cría de ganado.

En estos últimos años se está manifestando una conciencia creciente con respecto a los daños posibles para el ambiente y su riesgo para las personas en la aplicación de cálculos estándares tanto para el análisis de riesgo para la salud (*Human Health Risk Assessment*) como de los riesgos sobre el ambiente (*Ecological Assessment*). La crisis mundial del ambiente afecta paradójicamente a los seres humanos de los países más industrializados que han intentado la imposición de sus pautas tecnológicas; pero, sobre todo, a los del mundo en vías de desarrollo o Tercer Mundo. La ecuación de Kormondy, que señala a la vez los problemas cruciales y su imbricación mutua, no debe ser olvidada en el momento de tratar y reflexionar acerca de estas cuestiones. “De acuerdo con un dicho común, las tres amenazas de la humanidad son las tres P: polución, población y pobreza” (1973: 209-210).

Casi todos los autores e, incluso, documentos emanados de reuniones internacionales parecen rubricar este *Diktum* de Kormondy, así como la necesidad de mancomunarse esfuerzos para evitar la catástrofe. Entre la gran cantidad de textos significativos, cito dos ejemplos notables:

“La tarea colectiva más grande que hoy enfrenta la humanidad concierne a los problemas de riesgo ambiental global y a los de equidad entre los pueblos” (Funtowicz y J. Ravetz 1993: 11).

“Quizá puedo haber despertado la impresión de que busco reunir forzosamente en un complejo unitario todas las posibles cuestiones actuales: el problema ecológico, el de la distribución desigual de los bienes de esta Tierra entre los pueblos y dentro de las diferentes sociedades, la problemática del individualismo posesivo y del egoísmo, y de la ciencia y la técnica modernas orientadas exclusivamente al dominio de la naturaleza. Pero no soy yo quien ha establecido artificialmente una conexión entre estas cuestiones sino que ella reside en la propia naturaleza de las cosas” (Iring Fetscher, 1988: 99).

Para concluir, una reflexión final que se refiere a la obligada transformación contemporánea de nuestras formas tradicionales de considerar la responsabilidad. La ampliación del dominio espacio-temporal y las consecuencias imprevisibles, en la mayor parte de los casos, de la acción humana modificada por la tecnología y gobernada por los dictados del mercado globalizado, imponen –como pedía Hans Jonas en su obra de 1979- un imperativo de “responsabilidad”. Pero su alcance no se reduce a los límites de la denominada responsabilidad legal, sea penal o civil. Más allá de la observancia de lo prescrito por las leyes, en este concepto ampliado se implican nuevas obligaciones y deberes en función del cuidado tenaz del medio y de la biodiversidad, y de un acrecentamiento de la calidad de vida de los seres humanos actuales y futuros. Responsabilidad, entonces, también por las “generaciones futuras”.

Esta responsabilidad de nuevo cuño comienza por delinarse en primera instancia como un “deber de saber”, en el sentido de la necesidad de conocer, en la medida de lo posible, para actuar responsablemente, las consecuencias derivables de los cursos de acción humanos modificados por la tecnología. Por otra parte, esto no significa ni un retorno a planteamientos meramente consecuencialistas ni, menos aún, una nueva intelectualización de la moral y de la ética, sino que, hoy por hoy, se muestra un componente necesario para la realización de los juicios morales y algo que ha de ser tenido en cuenta en el momento de evaluar, desde el punto de vista de la ética, problemas de índole ambiental y tecnológica.

Estando todos los seres humanos afectados en mayor o menor medida por esta ampliación sin precedentes de los alcances de la acción humana modificada por la tecnología, la conciencia de ello y de los perjuicios acarreados al ambiente, a los ecosistemas y a la biodiversidad por acciones tecnológicas antes consideradas neutrales, el deber de saber no cae sólo del lado de los expertos. Esto trae consigo una notable reforma y democratización de las prácticas. Más acá de los saberes especializados -cuya necesidad está fuera de debate-, el saber del que se trata es un saber más elemental, pero compartido y suficiente, acerca de las cuestiones que están en juego en cada caso y afectan a los ciudadanos, a todos los habitantes de un país o región y al ambiente. Se impone así, igualmente, la urgencia de promover una divulgación científica adecuada, que ponga énfasis en la advertencia de los riesgos y que ejercite una apropiación de los lenguajes y de los saberes no especializados o técnicos, incluidos los tradicionales y populares. Mi propuesta es la de aceptar, en la medida de lo posible, como “idea regulativa del cambio necesario”, la idea de la “comunidad de pares ampliada” para la discusión de los cursos de acción y la toma de decisiones, según el modelo de Funtowicz y Ravetz, de la cual han de participar todos aquellos que, en alguna forma, se encuentren involucrados por la adopción de innovaciones tecnológicas y/o de medidas que los puedan afectar en su salud particular o puedan afectar el medio en el cual viven y desarrollan diversas actividades.

En estos días de oscuridad y penuria que estamos viviendo y como homenaje de vida, responsabilidad y esperanza me gustaría traer a nuestro recuerdo el principio 10 de la *Declaración de Río* del año 1992 en el que queda al menos anunciada esta “comunidad de pares ampliada” (Funtowicz y Ravetz 1990) cuya necesidad he defendido siempre para el tratamiento de todas las cuestiones que conciernen a nuestra vida social y política y que es la garantía de continuidad para nuestras aun incipientes, frágiles y amenazadas democracias:

“El mejor modo de tratar las cuestiones ambientales es mediante la participación de todos los ciudadanos interesados en el nivel que corresponda. En el plano nacional, cada individuo deberá tener acceso adecuado a la información relativa al medio ambiente de que disponen las autoridades públicas, incluida la información sobre los materiales y actividades que ofrecen peligro en sus comunidades, así como la oportunidad de participar en los procesos de adopción de decisiones. Los Estados deberán facilitar y fomentar la sensibilización y la participación del público poniendo la información a disposición de todos. Deberá proporcionarse acceso efectivo a los procedimientos judiciales y administrativos, entre éstos, el resarcimiento de daños.”

Soy optimista y adhiero a la idea de que podemos intentarlo. Retomando la alegoría de José Saramago, soñar la isla desconocida y dirigirnos hacia ella es ya, en algún sentido, haberla alcanzado. Como señalaba Oscar Wilde: “*A map of the World that does not include Utopia is not worth even glancing at*” (1891).

### **Referencias bibliográficas**

*Agenda 21.*

Álvarez Febles, N. (1996) Biodiversidad y agricultura, *Ecología política*, Nº 12, pp. 91-96.

Apel, K.-O. (1988) *Diskurs als Verantwortung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

----- (1988) “Ética del discurso come etica della razionalità economica”, *Studi & Informazioni*, Quaderni 24.

----- (1991) “La ética del discurso como teoría de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., pp. 147-184.

Bayertz, K. (Hg.) *Verantwortung: Prinzip oder Problem?* Darmstadt.

Benhabib, S. (1990) “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en S. Benhabib & L. Cornell (Eds.) *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, pp. 119-149.

Berlin, I. (1999) *Concepts and Categories. Philosophical Essays*. Ed. By H. Hardy with and introduction by B. Williams. Princeton (NJ), Princeton University Press.

Bonilla, A. (1995) Hacia una nueva relación con la naturaleza: el contrato natural, *Nuevo Mundo*, Nº 49, pp. 65-68.

----- (1998) La ética aplicada, *Enoikos*, Nº 13, pp. 42-48.

----- (2001) “Ética y ciencia: algunas cuestiones con respecto al empleo de animales en experimentación para la investigación y docencia”, *Actas. V Jornadas Nacionales de Enseñanza de la Biología*, Córdoba, Universitas, 49-54.

Caldwell, L. K. (1993) *Ecología. Ciencia y política medioambiental*. Madrid, McGraw-Hill.

Clotet, J. (1997) Bioética como ética aplicada y genética, *Perspectivas Bioéticas de las Américas*, Año 2, Nº 1, pp. 38-54.

CMMAD, *Nuestro futuro común*, 1988.

Cruz, M. (1999) *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona, Paidós.

----- (coord.) (1997) *Acciones a distancia*, Barcelona, Ariel.

De-Shalit, A., (1998) “Future generations, obligations to”, en R.A. Craig (G.D.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London/New York, Version 1.0.

Diegues, A.C. (1996) *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo, HUCITEC.

- Duff, R.A. (1998) "Responsibility", en R.A. Craig, etc.
- Echeverría, J. (1997) "Tecnociencia e interacciones a distancia", en M. Cruz (coord.), *Acción humana*, Barcelona, Ariel.
- Ezrahi, Y.; Mendelsohn, E.; Segel, H. (Eds.) (1991) *Technology, Pessimism, and Postmodernism*, Dordrecht, Kluwer.
- Fetscher, I. (1988) *Condiciones de supervivencia de la humanidad*, Barcelona, Alfa.
- Fischer, J.M. (1996) "Libre arbitre et déterminisme", en M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, Paris, PUF, pp. 842-848.
- (1999) "Recent Works on Moral Responsibility", *Ethica* 110, pp. 93-139.
- Funtowicz, S.; Ravetz (1993) *Ecología política. Ciencia con la gente*. Buenos Aires, CEAL.
- Glacken, C.J. (1996) *Huellas en la playa de Rodas*. Barcelona, Del Serbal.
- Gruen, L. & D. Jamieson (1994) *Reflecting on Nature. Readings in Environmental Philosophy*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- Habermas, J. (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
- (2002) *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós.
- Hastedt, H. (1991) *Aufklärung und Technik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Hasting Center Report. The Legacy of Hans Jonas* (1995), Vol. 25, Number 7.
- Hottois, G.; Pinsart, E. (coords.) (1993) *Hans Jonas, Nature et Responsabilité*, Paris, Vrin.
- Hoyos Vásquez, G. (1976) *Intentionalität als Verantwortung*. Den Haag, Nijhoff.
- Husserl, E. *Hua VI*, den Haag, Nijhoff.
- Ingarden, R. (1983) "Responsibility. Its Ontic Foundations", *Man and Value*, Washington, Catholic University of America Press, pp. 53-117.
- Isegoría*, (1995)12.
- Jameton, A. (1996) Human activity and environmental ethics, en D.C. Thomasma & T. Kushner (Eds.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Jonas, H. (1984) *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Kormondy, (1973) *Conceptos de ecología*, Madrid, Alianza.
- Larrère, C. (1996) Nature, en M. Canto-Sperber (Dra.), *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, Paris, PUF, pp. 1024-1031.
- Leist, A. (1994) "Intergenerationale Gerechtigkeit. Verantwortung für zukünftige Generationen, hohes Lebensalter und Bevölkerungsexplosion", en Bayertz, K. (Hg.) *Praktische Philosophie. Grund- orientierungen angewandter Ethik*, Hamburg, Rowohlt.
- Levinas, E. (1974) *Humanismo del otro hombre*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1987) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.
- (1961) *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye, Nijhoff.
- (1992) *Entre nosotros*, Valencia, Pretextos.
- Lucas, J.R. (1993) *Responsibility*, Oxford, Oxford University Press.
- Mitcham, C. (1989) *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona, Anthropos.
- Mitcham, C.; H. Nissenbaum (1998) "Technology and Ethics", en E. Craig (Gen.Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*, London & New York, Routledge.
- Passmore, J. (1978) *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, Alianza.
- Pieper, A.; Thurnherr, U. (Hgs.) (1998) *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, München, Beck.
- Plourde, S. (1998) "L'éthique de la responsabilité", en P.-P. Parent y A. Mineau (drs.), *Quels fondements? pour quelles morales?*, Rimouski, Groupe de recherche Ethos, pp. 139-150.

- Plumwood, V. (1998) The Environment. En, A.M. Jaggar; I.M. Young (Eds.) *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford, Blackwell.
- Potter, V. R. (1971) *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Pullin, A. (1996) The science of the environment, en D.C. Thomasma & T. Kushner (Eds.), *Birth to Death. Science and Bioethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 339-347.
- Reboratti, C. (2000) *Ambiente y sociedad*. Buenos Aires, Ariel.
- Ricoeur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- (1984) *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra.
- (1999) *De otro modo*, Barcelona, Anthropos.
- (1995 y 2001) *Le juste*, Paris, Esprit.
- Riechmann, J. (2000) *Un mundo vulnerable*, Madrid, Libros de la catarata.
- Saramago, J. (1997) *O Conto da Ihla Desconhecida*, Lisboa, Expo '98/Assirio e Alvim.
- Sandkühler, H.-J. (Hg.) (1999) *Encyklopädie Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner.
- Sartre, J.P. *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 2 vols.
- *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard.
- *El existencialismo es un humanismo*.
- *El ser y la nada*.
- Serres, M. (1990) *Le contrat naturel*, Paris, F. Bourin.
- Singer, P. (1995) *Compendio de ética*, Madrid, Alianza.
- Sosa, N.M. (1998) "VI. Base ética de la política medioambiental", en E. Bonete Perales, E. (coord.), *La política desde la ética II*, Madrid, Proyecto A, pp. 107-123.
- Simmons, I.G. (1997) *Humanity and Environment. A Cultural Ecology*. Longman, Harlow.
- Sylvan, R.; D. Benett (1994) *The Greening of Ethics*. Knapwell, Cambridge, The White Horse Press.
- Tobías, M. (1996) *El hombre contra la Tierra*. Barcelona, Flor del viento.
- Warren, K. (Ed.) (1994) *Ecological Feminism*. London & New York, Routledge.
- Weber, M. (1984) *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- (1982) "El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Wilde, O. (1973) *The Soul of Man Under Socialism (1891)*. *De Profundis and Other Writings*. Harmondsworth, Penguin.