

## Debates sobre ciudadanía y ambiente



213-230

María Belén Verón Ponce\*  
Patricia Irma Breppe\*\*  
Marta Vigo\*\*\*

---

### Resumen

Desde fines del siglo XX la cuestión del impacto antrópico sobre el ambiente es de interés científico, político y filosófico. En ese sentido, interesa debatir acerca de la interrelación entre el ambiente y el ejercicio de la ciudadanía. Diferentes enfoques surgen de principios de filosofía política que dan cuenta de distintas perspectivas respecto de la relación del hombre con la naturaleza. Las posiciones radicales antropocentristas consideran que el individuo es lo único importante y que la naturaleza, pero también las comunidades, las culturas y las instituciones humanas no tienen más que un valor de carácter instrumental. Otras, más ambientalistas, consideran que las pre-

---

### Abstract

Since the late twentieth century the question of human impact on the environment is of scientific, political and philosophical interest; in that sense it is worth to discuss the interrelation between the environment and the exercise of citizenship. Different approaches arise from the principles of political philosophy that offer different points of view of man's relationship with nature. The anthropocentric radical positions consider the individual as all that matters, and the nature, but also that the communities, cultures and human institutions are merely an instrumental value. More environmentalists believe that human preferences should be based on a whole assumed

---

\* UNCa. Correo electrónico: casadelpan77@gmail.com

\*\* UNCa. Correo electrónico: mariapatriciaguzman@hotmail.com

\*\*\* CITCa – CONICET. Correo electrónico: vigomarta@gmail.com

ferencias humanas deben apoyarse en una concepción del mundo integralmente asumida. Entre los enfoques ambientalistas centramos este trabajo en el estudio de las ecofilosofías referidas a la ciudadanía ecológica, el buen vivir y la ecología política. Los componentes esenciales de cada una de ellas nos aproximan a un nuevo modo de pensar, que trata de superar las deficiencias del pensamiento moderno que dominó occidente desde el siglo XVI, caracterizado por el individualismo voluntarista, la validación de la razón científica, y el predominio de las instituciones del Estado y el mercado, como constituyentes del hombre y de la sociedad. Las ecofilosofías analizadas ponen en cuestión el proyecto de la modernidad, aportando alternativas que integran el ejercicio de la ciudadanía, con un enfoque global, multicultural y coherente sobre el vínculo del hombre con la naturaleza, orientado a una conciencia ética ecológica.

**Palabras clave**

Ambiente  
Ciudadanía  
Ética ecológica

conception of the world. Among environmentalists approaches we focus this work on the study of eco-philosophies concern with ecological citizenship, good living and political ecology. The essential components of each one of them bring us to a new way of thinking, which tries to overcome the deficiencies of modern thought that dominated the Western world since the sixteenth century, characterized by the voluntarist individualism, the validation of scientific reason, and the predominance of governmental institutions and the market, as constituents of man and society. The eco philosophies that were analyzed call into question the project of modernity, providing alternatives to integrate the exercise of citizenship, with a global, multicultural and coherent approach to the link between man and nature, aimed at an ecological conscience.

**Keywords**

Environment  
Citizenship  
Ecological ethics

**Fecha de recepción**

08 de agosto de 2014

**Aceptado para su publicación**

27 de noviembre de 2014

## Introducción

La naturaleza de los problemas medioambientales implica tratamientos de carácter pluridisciplinar desde las ciencias sociales, y también la emergencia de nuevos movimientos sociales que imponen una dinámica nueva y una forma de pensar, interpretar y transformar el mundo desde un enfoque global.

Las ecofilosofías que se consideran en este trabajo han ido construyendo un nuevo paradigma sobre el medio ambiente, del que se han nutrido los movimientos sociales y las declaraciones de las organizaciones internacionales.

Desde una mirada histórica, podemos tomar como referencia cronológica el tratamiento de la *problemática medioambiental* o *crisis ecológica* a partir de la década de los setenta, cuando los gobiernos del mundo se reunieron por primera vez en Estocolmo para celebrar la emblemática I Conferencia sobre el Medio Ambiente Humano de 1972; luego vinieron los sucesivos informes del Club de Roma; el informe Global 2000 de 1981, encargado por el Presidente Carter con el propósito de elaborar políticas a largo plazo acorde con la magnitud de los problemas ambientales; el informe Brundtland en 1987; la Gran Cumbre de Río de 1992, la Carta Mundial para la Naturaleza en 1982, el Protocolo de Montreal sobre Sustancias que Agotan la Capa de Ozono en 1987; la Convención de Basilea sobre el Control de los Movimientos Transfronterizos de los Desechos Peligrosos y su Eliminación en 1989; varias Conferencias sobre Cambios en la Atmósfera desde 1988; las Convenciones sobre la Diversidad Biológica desde 1995; varias CoP –Conferencias de las Partes desde Convenio Marco de la ONU sobre Cambio Climático en 1997–; la Reunión y el Protocolo de Kyoto en 1997; la Cumbre de la Tierra en Johannesburgo en 2002; y la Conferencia de Desarrollo Sostenible de Naciones Unidas o Río + 20 en 2012.

Las referencias documentales mencionadas han influido en las organizaciones no gubernamentales a través de la participación ciudadana respecto de la generación de una ética ecológica que incide en la implementación de la *praxis* política.

En la diversidad de filosofías ecológicas existentes al interior del pensamiento ético se pueden citar, entre otras, a Ronald Jones (2011), con sus consideraciones éticas acerca de métodos que les permitan intervenir en esferas de influencia situadas más allá de la suya propia, tan diversas pero al mismo tiempo tan interconectadas como el medio ambiente; Aura Jones (2001), sobre el principio de responsabilidad; José Roque Junges (2004) sobre ética ambiental; y también Van Rensselaer Potter (1971 y 1988) sobre la bioética; y como posturas frente a una nueva economía, con un enfoque de gobernabilidad global o de conformación de una sociedad civil mundial, a autores como Nicholas Georgescu-Roegen (1971) con respecto a la ley de entropía y el proceso económico, Silvio Funtowicz,

Jerome Ravetz *et al.* (1999,1997,1993) sobre economía ecológica; y también los trabajos de Walter Pengue (2001,2000) sobre ambiente y agricultura.

En relación con ese contexto, en este artículo planteamos el desarrollo y las características distintivas de las siguientes líneas de pensamiento: ciudadanía ecológica, ecología política y la noción del *buen vivir*.

Cada una de ellas aporta elementos perceptibles para alcanzar un nuevo paradigma que asegure la armonía de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. En todas ellas existe un propósito de reconciliar al hombre con la naturaleza, porque al mismo tiempo que se establece la dependencia del hombre respecto de la naturaleza también se reconoce su responsabilidad sobre ella para garantizar su conservación. Estas ecofilosofías han denunciado las insuficiencias y las limitaciones del pensamiento moderno y del proyecto de desarrollo del sistema capitalista, en tanto estos imposibilitan la supervivencia y la paz de los seres humanos actuales y por venir en todo el planeta.

### **Ciudadanía ecológica**

Respecto de las concepciones clásicas de la ciudadanía, la *ciudadanía ecológica* constituye una propuesta de democratización que pretende ampliar el espectro de derechos garantizados por las teorías tradicionales. El ciudadano ecológico que pretende consagrar esta perspectiva busca un poder político que permita desactivar la violación que el consumismo de la sociedad actual ejerce sobre la naturaleza. Como componentes fundamentales de la ciudadanía ecológica, Martínez Palacio y Bárcena Hinojal (2012) establecen: a) defensa de la sostenibilidad: obligaciones que van más allá de los seres humanos y se proyectan hacia las generaciones futuras, otras especies, o el planeta mismo; b) participación política y democratización: ciudadanos ecológicos que no quieren centrar solamente su interés normativo sino que consideran la virtud por sí misma como motivo para actuar; c) conexión entre lo público y lo privado: esfera privada del hogar y no solamente cuidado de lo público como espacio crucial para el ejercicio de la ciudadanía ecológica; d) glocalización: relación entre lo local y lo global.

Este tipo de ciudadanía se distingue de la ciudadanía ambiental, en el sentido de que esta última noción queda restringida a la perspectiva clásica de ciudadanía enfocada en los derechos, y no supone la generación de un modelo que abarque la esfera de lo público y lo privado; por ello, es superada por la ecociudadanía.

Andrew Dobson (2005) es el autor que ha realizado los planteamientos de este modelo de ciudadanía, definiendo como *ciudadanía ecológica* la que

[...] se ocupa de deberes que no tienen un carácter contractual; se refiere tanto a la esfera pública como a la privada; se centra en el origen en lugar de la naturaleza del deber para determinar cuáles son las virtudes de la ciudadanía; opera con el lenguaje de la virtud; y es explícitamente no-territorial (48).

El concepto de *ciudadanía ecológica* también es abordado por Vives Rego (2013), quien indica que la sostenibilidad debe comprenderse como un proceso sociopolítico en el que el ciudadano ecológico adquiere un rol relevante que implica una nueva cosmovisión social, filosófica y política. Las esperanzas y rechazos de la tecnología, el papel del miedo y las cosmovisiones emergentes se integran desde esta perspectiva. Este autor aporta también cinco implicancias simultáneas de la *ciudadanía ecológica*:

i) extender la comunidad moral más allá de los humanos o dicho de otro modo ampliar los espacios éticos actuales a la Naturaleza en su conjunto; ii) asumir responsabilidades para con los seres de los que no podemos esperar reciprocidad ya sea por motivos biológicos o sociales; iii) reconfigurar el espacio de la ciudadanía a partir del marco de la biosfera, es decir adaptar la vida humana a la biosfera y no pretender adaptar la Naturaleza a la vida humana; iv) tener en cuenta las repercusiones, consecuencias y subconsecuencias de la tecnología y de nuestras acciones sobre las generaciones venideras y v) rechazar la concepción puramente instrumental de la Naturaleza, abandonando el rancio antropocentrismo en el que estamos instalados (Vives Rego, 2012: 86).

Respecto de los tradicionales conceptos de ciudadanía, se incorpora como de vital importancia el interés por el medio ambiente que se da a partir de tres elementos constitutivos: el reconocimiento de los derechos de tercera generación, en los que encontramos la defensa del ambiente; el aumento de las preocupaciones ambientales por parte de la ciudadanía, que se concreta en la sistematización de diferentes estudios en materia ambiental a nivel estatal e internacional; y finalmente, el aumento de la cultura de la emergencia, de la crisis o la catástrofe, promovida por los conflictos socioambientales.

### **Ecología política**

Más que un campo disciplinario, la *ecología política* es una perspectiva de análisis crítico y un espacio de confluencia de diferentes campos de

conocimiento (Alimonda, 2005). Surge en los primeros años de la década del 70, como respuesta a las búsquedas de conocimiento frente a la crisis ambiental, pero fuera de los marcos tradicionales del conocimiento científico y de reflexión teórica.

Según la define Joan Martínez Alier, uno de los referentes teóricos españoles de esta corriente, la *ecología política* es el estudio de los conflictos de distribución ecológica. Por ello se entiende “los patrones sociales, espaciales y temporales de acceso a los beneficios obtenibles de los recursos naturales y a los servicios proporcionados por el ambiente como un sistema de soporte de vida” (Martínez Alier, cit. en Alimonda, 2005: 73).

Encontramos la cuestión del poder en el centro de esta perspectiva, y en este sentido la noción de gobernabilidad ambiental pasaría a constituir una de sus categorías fundamentales. Este concepto puede definirse como la articulación compleja y contradictoria entre múltiples prácticas y representaciones, a través de la cual diferentes actores políticos actuantes en distintas escalas (local, regional, nacional e internacional) se hacen presentes con efectos pertinentes y con diferentes grados de legitimidad, colaboración y/o conflicto, en la constitución de un territorio y en la gestión de su dotación de recursos naturales. El tema de los regímenes de apropiación, acceso y uso de los recursos constituye un aspecto fundamental del estudio de la gobernabilidad ambiental abordada por Quijano (2014) y Bolívar Echeverría (2010), entre otros. Es el caso de los pueblos indígenas latinoamericanos que buscan hacer valer sus derechos tradicionales como su patrimonio colectivo en diferentes regiones del continente.

A este análisis más centrado en una disputa de carácter material, el economista colombiano Arturo Escobar (entre otros autores, como Maturana y Varela, Harvey, Boff), propone la consideración de la dimensión discursiva, social y cultural de la relación social entre el ser humano y la naturaleza. Esta perspectiva pone en debate la consideración de aspectos centrales como: a) el *lugar*, es decir las luchas por el control del territorio; b) las disputas por el *capital* entre la producción capitalista y las economías no capitalistas; c) la relación con la *naturaleza* que evidencia una crisis ecológica generalizada y global ante la que se denuncia una crisis del pensamiento moderno; d) el modelo de *desarrollo* que fue impuesto como fuerza transformadora en la región ante la que se denuncia un objetivo colonialista y se ensayan alternativas decoloniales; e) la *identidad* en disputa entre el reconocimiento legal y el derecho de grupos invisibilizados históricamente y; f) el *sistema de redes* dado a través de las múltiples localizaciones transnacionales de los movimientos sociales por los que circula de manera descentralizada el conocimiento (Escobar, 2011: 66-71).

De esta manera se incorpora la discusión por la identidad y la cultura enmarcada en la perspectiva de la *modernidad/colonialidad/decolonialidad*, que se inscribe

en las alternativas de los bordes epistémicos del sistema mundial y plantea un reto a las formas de modernidad eurocéntrica (Escobar, 2011: 64).

La propuesta de Escobar se inscribe dentro de la ecología política que plantea la interculturalidad como proyecto de diálogo que da lugar y valoración a las diferentes culturas, lo que implica la aceptación, la complementariedad y las convergencias a partir de la diversidad de las cosmovisiones y las prácticas. Se trata de una ética centrada en el ser humano donde el conflicto no puede ser reducido a una disputa de poder, sino que debe dar lugar a la aceptación de los otros que viven al lado nuestro y con quienes compartimos el mundo (Maturana y Varela, 1987; Boff, 2008; Escobar, 2011: 77). Este esquema es conocido como la *ecología política de la diferencia*.

### **Buen vivir**

El *sumak kawsay* o *buen vivir* es una noción que se acuña en los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia con respecto al concepto de desarrollo; pretende desafiar el piso epistemológico propio de la modernidad, y cuestiona los supuestos civilizatorios del desarrollo, apartándose de la idea de progreso relacionada con la superación de la necesidad y de la escasez. Esta idea llevó incluso a la realización de taxonomías sobre regiones del planeta denominadas “desarrolladas” y “subdesarrolladas” según los parámetros económicos estandarizados y legitimados por el capitalismo.

Las categorías que refieren al capitalismo y a las relaciones de poder que genera a nivel de países asumen por definición que al capitalismo se lo debe explicar y comprender desde la producción y la economía.

Mientras quienes adhieren a la noción del *buen vivir* asumen el desarrollo en términos capitalistas como una patología de la modernidad. Por lo tanto, se debe realizar un cambio radical en los discursos y las prácticas en su conjunto para transformar todo el proyecto “civilizatorio”. Ante la evidencia de los grandes daños ambientales ocurridos a partir del desarrollo capitalista, de la inequidad, la pobreza y la violencia que azotan a la humanidad, consideran justa la búsqueda de otros marcos analíticos y otras posibilidades teóricas y epistemológicas por fuera de la teoría económica dominante y de la razón liberal.

El buen vivir, planteado como un concepto alternativo a las ecofilosofías clásicas sobre la relación del hombre con la naturaleza, se desarrolla en los textos constitucionales de Bolivia y Ecuador, dándole voz a los pueblos *kechwas*. Siguiendo a Tortosa, se pueden mencionar las diferencias en torno a los contextos en que se emplea este vocablo: “*Sumak kawsay* es quichua ecuatoriano y expresa la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por

mejorarla, sino simplemente buena” (2011: 1). Se diferencia de *Suma qamaña*, que “[...] viene del aymara boliviano e introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como ‘buen convivir, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna’” (2011: 1).

Se trata de una concepción de vida alejada del individualismo, de la búsqueda del lucro, de la relación costo-beneficio como axiomática social, de la utilización desmedida de la naturaleza, de la relación estratégica competitiva entre seres humanos, de la mercantilización de las esferas de la vida humana y de la violencia inherente al egoísmo consumidor, etc. Propone una relación diferente entre los seres humanos y con su entorno social y natural, incorporando una dimensión ética y holística en la relación de los seres humanos, entre sí, con su historia y con la naturaleza.

Si confrontamos los supuestos fundamentales de la teoría económica vigente y la noción del *sumak kawsay*, advertimos que en la primera se establece el paradigma cartesiano que afirma al hombre como “amo y señor de la naturaleza” y que esta es concebida como un ámbito externo a la historia humana; mientras en el *buen vivir* se incorpora la naturaleza a la historia. Dávalos señala:

Se trata de un cambio fundamental en la *episteme* moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la naturaleza de la historia. De todas las sociedades humanas, la *episteme* moderna es la única que ha producido tal evento y las consecuencias empiezan a pasar la factura (2008: 7).

Respecto de la noción del tiempo, en el primer caso es de carácter lineal, mientras que en el segundo se refiere a tiempos circulares que pueden coexistir con el tiempo lineal que propone la modernidad.

En cuanto a la naturaleza del ser humano, la teoría económica propone un ser individualizado, consumidor, maximizador de sus preferencias, que se relaciona con el universo a través de la utilidad y que establece la centralidad del mercado en la definición del valor. Por el contrario, en el *sumak kawsay* se plantea la existencia de un ser-comunitario y de un sujeto ontológicamente validado para la relación entre seres humanos y naturaleza. Asimismo considera la re-unión entre política y economía, y en consecuencia una posición relativa de los mercados, en los que la lógica de los valores de uso predomine sobre aquella de los valores de cambio.

Esto significa que el ser individualizado de la modernidad tiene que reconocer la existencia ontológica de otros seres que tienen



derecho a existir y pervivir en la alteridad. Se trata de una cuestión de fondo, porque en las teorías del desarrollo no existe la más mínima posibilidad epistemológica de comprensión a la Alteridad (Dávalos, 2008: 3).

Por lo tanto, la noción de *buen vivir* cuestiona las políticas de los organismos financieros y de cooperación internacional del sistema capitalista, porque propone parámetros de desarrollo que resultan violentos para las comunidades originarias, a través de ideologías legitimadoras y encubridoras de un etnocidio. Esta visión considera que es posible respetar la diferencia y relativizar los supuestos epistemológicos de la modernidad que se constituyen como hegemónicos.

### **La ética ecológica**

Cuando se examinan las teorías éticas más relevantes en los foros de discusión académica y en la bibliografía sobre ética que se escribe, se advierte la ausencia de una respuesta al problema moral que implica la relación del hombre con la naturaleza, en referencia a los “nuevos” problemas que tiene la humanidad en el siglo XXI.

Si bien Kant (1988), en las lecciones impartidas entre 1775 y 1781, habla del lugar que los animales deben ocupar en nuestras consideraciones morales, y sostiene que se debería pensar en una cierta analogía entre nuestros deberes hacia la humanidad y nuestros deberes hacia los animales –ya que al cuidar a los segundos, indirectamente hacemos lo propio con los primeros–, no encontramos en nuestra cultura occidental una ética que considere la posibilidad de normas que regulen las relaciones humano / no humano y que contemple la idea de una responsabilidad moral del hombre para con la naturaleza. Contemplar el medio ambiente como susceptible de consideración moral supondría un importante cambio, de la concepción fuertemente antropocéntrica basada en el axioma de que el hombre es el dueño y propietario del mundo, a la del hombre como miembro principal de la “comunidad biótica” del planeta. En este sentido, hablar de una nueva ética es hablar de ética ecológica.

Desde esta perspectiva, los planteamientos actuales se basan en que la tecnosfera, que llena de indudables progresos de bienestar material, ha reducido el ámbito de la libertad y la autonomía del hombre, volviendo cada vez más escasas las posibilidades de ser realmente feliz, y más lejanos sus sueños de vivir en una sociedad justa, ya que las diferencias intrasocietarias e intraplanetarias, lejos de reducirse, se hacen más patentes cada día. Por lo tanto, una ética ecológica no trata de “otros” problemas, ya que los problemas son los mismos; solo que ahora

son contemplados en una dimensión global, planetaria y ecológica. En el planeta físico, humano y social encontramos la razón de una reflexión ética con esta nueva perspectiva sobre el estado de nuestras sociedades avanzadas. De modo tal que la filosofía moral, es decir la ética, no puede seguir dando la espalda a un planteamiento global de carácter ecológico que realice una profunda revisión de nuestro universo moral, más allá de los intereses solamente humanos. En esta perspectiva, la respuesta al calentamiento del planeta, al crecimiento demográfico, a la pobreza en el mundo y a la desigualdad social global es un profundo cambio perceptivo que está vinculado a pautas arraigadas de comportamiento, creencias y valores. Pero, además, estos cambios de percepción son los requisitos necesarios para la concreción de prácticas efectivas y de iniciativas sociales. Nicolás Sosa (2000) entiende que este “cruzar umbrales de percepción” que se requiere para dar respuesta a los problemas planteados entre desarrollo humano y medio ambiente pone a la humanidad frente a una nueva frontera moral.

Entre los discursos que realizan aportes a la construcción de esta ética ecológica, encontramos el de carácter teológico y pastoral que, en el caso del mensaje de Juan Pablo II en 1989, en ocasión de la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, identifica expresamente a la crisis ecológica como un problema moral y habla de la urgente necesidad de una nueva solidaridad. También encontramos en esta línea teológica el *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* de ediciones Paulinas que a mediados de los setenta dedica trece páginas a la voz “ecología”. El trabajo en esta perspectiva del teólogo Hans Küng (1993: 43) aboga por un talante ético global para la supervivencia de la humanidad sobre nuestra tierra. En el mismo sentido, desde la Teología de la Liberación Latinoamericana, Leonardo Boff denuncia que prevalecen en el mundo la ética y la moral del capitalismo, sosteniendo que

[...] es bueno acumular más, con menos inversión, en menor tiempo. Su moral concreta reza: emplear la menor cantidad de gente posible, pagar menos salarios e impuestos y explotar mejor la naturaleza [...]. Aquí está la razón de la grave crisis actual (2008: 28).

Lo apuntado no debe entenderse como la búsqueda de una fundamentación teológica para la ética ecológica, porque de lo que se trata es de una ética civil que debate sus argumentos dentro de los límites del razonar humano, que es común a todos. No obstante se considera que en los países donde existe una fuerte tradición religiosa cristiana, la voz de la Iglesia Católica supone un aval, un respaldo, cuando se habla de moral y de ética.

En los debates que se dan hacia el interior de la construcción de la ética ecológica encontramos una oposición a una concepción de carácter antropocéntrico, que

solamente reconoce valor moral a la supremacía del hombre sobre la naturaleza desde una perspectiva individualista y radical, propia de la modernización. Por otra parte, se da una perspectiva que entiende al hombre como un ser sumergido en el único verdadero ser, constituido este por la totalidad de los seres vivos. Se trata de la *Deep Ecology*, donde el hombre queda diluido en absoluta igualdad con el resto de los vivientes, en una especie de biocentrismo reduccionista. También encontramos otro argumento, referido a la consideración de las generaciones futuras; si bien propicia una conciencia moral más generosa, sin embargo subyace en él un tipo de antropocentrismo que ha presidido la dinámica civilizatoria y que ha influido en la construcción de las teorías éticas clásicas. Vinculado a este argumento está el debate sobre el utilitarismo, donde algunos consideran que pueden lograrse responsabilidades medioambientales a través de un tipo de "utilitarismo moderado". Pero aun en este caso no se escaparía a la prevalencia de los intereses solamente humanos sobre cualquier otra consideración al enfrentar el problema ambiental. En el utilitarismo se impone el valor "eficiencia" al valor "justicia", y prima la capacidad productiva de la economía, como el valor fundamental para la promoción del bienestar. Esta referencia la encontramos en el concepto de progreso que han sacralizado las sociedades "avanzadas". Esta idea de progreso sostiene, junto al utilitarismo, un sistema político y económico que produce áreas inmensas de miseria y degradación de la vida humana, junto a bolsones de extrema riqueza donde, a pesar de sus óptimas posibilidades, muestran vidas permanentemente insatisfechas, con diferentes tipos de psicopatologías y de angustias existenciales. Sin embargo, la mentalidad utilitarista admite todo esto como un mal menor.

En la ética ecológica que propone Sosa (2000), las fundamentaciones se basan en principios morales universales, construidos en la convivencia y en el intercambio de modos de vida, intereses, opiniones, hábitos, revisables a medida que las condiciones de vida lo exijan, y susceptibles de obligaciones hacia determinadas prácticas y acciones, que el individuo entenderá como moral. Lo planteado deja fuera de discusión a un modelo de racionalidad tecnológica o meramente instrumental para adoptar la posibilidad de construir una racionalidad práctica donde la acción no es un medio puesto al servicio de un fin situado fuera de ella, sino que la acción incluye en sí misma el *telos* (fin). Se trata de una propuesta cercana a las llamadas éticas dialógicas o comunicativas, reconocidas en la actualidad a través de filósofos como Habermas. Sin embargo, aun estas éticas presentan sus limitaciones, ya que la competencia comunicativa que plantean está reservada solamente para los seres dotados de tales atributos. Es decir que si el acuerdo moral tiene lugar en un ámbito comunicativo, difícilmente podrán entrar en él seres no humanos, con quienes no podemos establecer acuerdos sobre derechos y obligaciones. Serían intereses solamente humanos los que entrarían en conflicto y sobre los que habría que dirimir. A pesar de

ello, Sosa sostiene que se puede mantener la virtualidad del modelo dialógico, considerando la posibilidad de adoptar un antropocentrismo más sabio, acorde con los conocimientos que tenemos sobre los ecosistemas de la tierra y de las cuestiones ambientales y sociales. Esto proporcionaría las bases para una nueva solidaridad. Un sabio antropocentrismo proporcionaría una base para la crítica de los sistemas de valores en los que las preferencias, deseos o necesidades, o los intereses meramente sentidos, tanto individuales como colectivos, pudieran ser revisados y corregidos mediante la introducción de un punto de vista racional universal, que tenga en cuenta la relación de la especie humana con la naturaleza y con el medio global en que se desarrolla.

La nueva solidaridad mencionada constituye el valor guía para el pensar y el actuar moral que nutre los llamados derechos humanos de tercera generación, conocidos comúnmente como derechos ecológicos. Pero esta solidaridad no debería entenderse solamente como deberes y reciprocidades simétricas, como proponen las éticas dialógicas; sino que hay que atreverse a postular una solidaridad que abarque a los seres humanos que tienen limitaciones para acceder a los servicios de la cultura y de la técnica; a las sociedades humanas sumergidas en un subdesarrollo; a las generaciones futuras que habitarán este planeta; a la biodiversidad genética; y a los equilibrios y flujos vitales de los ecosistemas de la tierra que hacen posible la vida en general y la vida humana en particular.

En otras palabras, es posible entender que la comunidad real de los seres humanos está constituida por estos pero también por el resto de los seres –vivos o no– que conforman el medio en el que los humanos viven y con los que, si bien no se comunican a través de un lenguaje argumentativo, pueden mantener una interacción mucho más profunda de lo que a primera vista puede parecer. Es una comunidad integrada por los humanos y su medio que debe estar presente en el horizonte de la ética, donde prevalecen la justicia, la solidaridad y la cooperación. Este planteamiento ecológico contribuye a conectar los ámbitos de la ciencia, el arte y la moral (que la modernidad dispersó y dejó en manos de los expertos) con el mundo de la vida; es decir, con el mundo cotidiano de los hombres que viven, conviven, y deciden sus modos de hacerlo.

### **Nuevos movimientos sociales**

La expresión Nuevos Movimientos Sociales (NMS) nos permite establecer una diferencia entre los movimientos democráticos y nacionales típicamente burgueses del siglo XIX y el movimiento obrero como primer movimiento de carácter social. Los NMS se diferencian de los mencionados en tanto cuestionan los criterios de racionalidad política y los fundamentos legitimantes del Estado moderno, que se basan en la democracia competitiva de partidos y en la regla de

las mayorías. Estos nuevos movimientos constituyen espacios para la participación ciudadana, a los que Claus Offe (1985) denomina política “no institucional”.

Siguiendo en este trabajo los aportes de Habermas (1962, 1968, 1973 y 1985) y de Offe (1985 y 1987) respecto de la interpretación que dan ante el surgimiento de los nuevos movimientos sociales, consideramos importante entenderlos como la expresión de una toma de conciencia frente a las tendencias manipuladoras y de estructuras del mundo de la vida que se desarrollan a la par que los procesos de modernización y crecimiento del capitalismo. Estos movimientos cuestionan las instituciones del sistema político, la incapacidad de la democracia representativa para abordar cuestiones vitales tradicionalmente acotadas por la política clásica, el dogma del productivismo y del crecimiento ilimitado, y la creciente burocratización de la vida cotidiana.

Estos nuevos movimientos sociales proponen una nueva forma de repolitización de los sujetos frente a la despolitización estructural, propiciada por la democracia representativa de partidos que consagra a los ciudadanos únicamente en su rol de electores. Por lo tanto, tratan de desarrollar una nueva cultura, ampliando el espacio político y el ámbito de responsabilidad ciudadana, a través de un tercer ámbito entre el mercado y el estado. Este nuevo estilo de participación política, que se manifiesta en la búsqueda de alternativas a la rigidez burocrática de los partidos políticos y a la sociedad del crecimiento y sus formas de vida, se desarrolla reclamando la utopía de la solidaridad y la comunicación. De Sousa plantea que los NMS se sostienen en prácticas emancipadoras que conducen a fundar una nueva cultura política que busca una “[...] nueva calidad de vida personal y colectiva basada en la autonomía y autogobierno, en la descentralización y en la democracia participativa, en el cooperativismo y en la producción socialmente útil” (De Sousa, 2001: 181).

En este contexto han surgido grupos y colectivos que han tenido una fuerte incidencia social en temas diversos, entre ellos el movimiento ecologista que se ha posicionado como un interlocutor legítimo frente a los gobiernos.

Analizando las diversas tendencias que alberga el movimiento ecologista, se advierte que los NMS postulan la calidad de vida y la recomposición del medio natural y social en el que vive el hombre, y critican los procesos de individualización / despolitización del sujeto a causa del tipo de crecimiento propio del sistema capitalista. La idea ecologista se concentra en la vida buena como parámetro de referencia, la que según su perspectiva se ve amenazada por una racionalización de carácter militar, económico, tecnológico y político.

De este modo, la ética ecológica obliga a revisar la jerarquía de valores frente a una especie de colonización por parte del orden imperante que afecta todas las dimensiones de la vida humana incluyendo la moral. Esta perspectiva supera una

ética meramente ambiental, porque pretende una profunda revisión del universo moral; es decir que se trata de una ética global, que concibe al ser humano como integrado al *oikós*, a la casa grande de todos, no solamente a la humana, sino a la universal, planetaria en la que comparte su vida con otras especies y con el sustrato físico que la soporta.

## Conclusión

En el debate teórico planteado sobre ciudadanía y ambiente, a partir de la caracterización de las tres perspectivas ecofilosóficas analizadas y su relación con la ética ecológica, consideramos que en cada una de ellas se distinguen aportes significativos para la construcción de un paradigma ecológico global.

La ciudadanía ecológica, en tanto acción para actuar en defensa del ambiente, trasciende la esfera de lo público como espacio crucial para la actividad ciudadana; por el contrario, esta última no se encuentra atravesada por un interés normativo propio de la concepción clásica de derechos.

Por su parte, la ecología política y la noción del *buen vivir* cuestionan los fundamentos filosóficos del orden civilizatorio occidental y recuperan la idea de lo local y del territorio relacionado con la identidad y la cultura, con matices en sus planteos. En el primer caso el poder es una idea central, a través de sus dispositivos materiales y discursivos para transformar el orden vigente. La *praxis* política se nutre de los presupuestos de la ética ecológica sostenida por los NMS, entre ellos el movimiento ecologista. Su perspectiva se centra en los conflictos por la distribución y el control de los recursos naturales en las comunidades locales.

El *sumak kawsay* o *buen vivir* constituye una apuesta comunitaria que recupera la vigencia de la multiculturalidad orientada a la configuración de una “tierra multicultural” (Boff, 2008), donde son acogidas todas las culturas, las búsquedas espirituales y los sistemas de producción como legítima expresión de lo humano, que debe ser reconocido como derecho de ciudadanía en la gran confederación de los pueblos de la tierra. También pretende incidir en los derechos de ciudadanía a partir de la incorporación de sus presupuestos en algunas constituciones del mundo (Guatemala, Bolivia y Ecuador).

Los NMS se constituyen en portavoces de las ecofilosofías que buscan la legitimación y la puesta en juego de un nuevo paradigma que responde a las limitaciones evidenciadas en la crisis ecológica actual. La ética ecológica define otras reglas de juego para la construcción de otro modo de vida en el espacio común que constituye la tierra que habitamos. Desde esa convicción, las apuestas de los NMS se conforman en una doble vertiente: como desafío para los gobiernos ante quienes se plantean permanentes acciones de disputa e incidencia; y como interpelación

a la sociedad para la revisión permanente de valores y prácticas socioculturales para una convivencia armónica y sustentable en el espacio común.

## **Bibliografía**

### **Fuentes**

Carta Mundial para la Naturaleza, Resolución 37/7, Asamblea General de las Naciones Unidas, EEUU, (1982).

Sustancias que Agotan la Capa de Ozono, Protocolo de Montreal sobre Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (1987).

Convención de Basilea sobre el Control de los Movimientos Transfronterizos de los Desechos Peligrosos y su Eliminación, Conferencia de Plenipotenciarios (22 de marzo de 1989).

Conferencia sobre Cambios en la Atmósfera, organizada en Toronto por la Organización Meteorológica Mundial. Crea el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC) (1988).

Convención sobre la Diversidad Biológica, Organización de las Naciones Unidas, celebrada en Río de Janeiro, Brasil (1992).

Convenio Marco de la ONU sobre Cambio Climático en Río de Janeiro, Brasil (1992).

Protocolo de Kyoto, Japón, sobre Cambio Climático (1997).

Cumbre de la Tierra sobre Desarrollo Sostenible, Johannesburgo, Organización de las Naciones Unidas (2002).

Conferencia de Desarrollo Sostenible o Río + 20, Río de Janeiro, Brasil, Organización de las Naciones Unidas (2012).

### **Bibliografía referida**

Alimonda, Héctor (2005), "Paisajes del volcán de Agua (aproximaciones a la ecología política latinoamericana)", en Parreira, Clelia y Alimonda, Héctor (org.), *Políticas Públicas Ambientales Latino-Americanas*, Brasilia, FLACSO - Sede Brasil: ABARE, pp.65-80.

---- (2011), "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana", en *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 21-58.

Bellver Capella, Vicente (2000), "Las ecofilosofías", en Ballesteros, Jesús y Pérez Adán, José (eds.), *Sociedad y Medio ambiente*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 251-269.

Boff, Leonardo (2008), *Críticos, creativos, cuidantes. Textos breves*, Buenos Aires, Editorial Nueva Tierra.

Bolívar Echeverría, Emanuel (2010), "La Crisis civilizatoria", *Estudios Ecológicos*, n° 6, pp. 3-10.

Dávalos, Pablo (2008), "Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo", *ALAI. América Latina en movimiento*, [Disponible en: <http://alainet.org/active/25617&lang=es>]

De Sousa, Boaventura (2001), "Los nuevos movimientos sociales", *OSAL*, n° 5, pp. 177-183.

Dobson, Andrew (2005), "Ciudadanía Ecológica", *Isegoría*, n° 32, pp. 47-62, España, [Disponible en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/437/438> consulta 13/02/14].

Escobar, Arturo (2011), "Ecología política de la globalidad y la diferencia", en Alimonda, Héctor (coord.), *La Naturaleza Colonizada*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 61-91.

Funtowicz, Silvio, Martínez-Alier, Joan, Munda, Giuseppe y Ravetz, Jerome (1999), *Information tools for environmental policy under conditions of complexity*, Copenhagen, Office for official publications of the European communities.

Funtowicz, Silvio y Ravetz, Jerome (1997), *Problemas ambientales, ciencia post-normal y comunidades de evaluadores extendidas*, Londres, Ciencia y Tecnología.

---- (1993), "The emergence of post-normal science", en Von Schomberg, René (ed.), *Science, Politics and Morality*, Netherlands, Springer, pp. 85-123.

Georgescu-Roegen, Nicholas (1971), *The entropy law and the economic process*, Cambridge, Harvard University Press.



Habermas, Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied, Lchtherhand, [trad. Esp. *Historia y crítica de la Opinión Pública*, Gustavo Gli, Barcelona, 1981].

----- (1968), *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, [original: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*].

----- (1973), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, [*Legitimatios probleme im Spätkapitalismus*, 1975].

----- (1985), *Die neue Unübersichtlinchkeit, Suhrkamp*, Frankfurt, [en *Ensayos políticos*. Península, Barcelona, 1988, pp. 11-134].

----- (1991), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.

Jones, Aura (2001), *Hacia una mejor comprensión de la responsabilidad social corporativa*, [Disponible en: <http://www.iadb.org/ética>, consulta 16/07/13].

Jones, Ronald (2011), "The Post-Critical Hybrid", *Artnodes*, nº 11, [Disponible en: <http://artnodes.uoc.edu/index.php/artnodes/article/view/artnodes-n11-jones/artnodes-n11-jones-esp>]

Junges, José Roque (2004), *Ética ambiental*, Sao Leopoldo, Editora UNISINOS.

Kant, Immanuel (1988), *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica.

Küng, Hans (1993), *Credo*, New York, Doubleday.

Martínez Palacio, Jone y Barcena Hinojal, Iñaki (2012), "Conflictos socio-ambientales, democracia y ciudadanía ecológica. Un análisis comparado entre las Comunidades Autónomas de Cataluña y el País Vasco", *Revista Española de Ciencia Política*, nº 28, pp. 31-54.

Offe, Claus (1985), "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institucional Politics", *Social Research*, 52/4, pp. 817-869, [traducción española: *Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales*, Madrid, Sistema, 1992].

----- (1987), "The Utopia of Zero-Option, Modernity and Modernization as normative political Criteria", *Praxis International*, nº 7, vol. 1, pp. 1-25.

Pengue, Walter (2001), "Globalización, Desarrollo Agropecuario e Ingeniería Genética: Un modelo para armar", *Biodiversidad*, nº 29.

Pengue, Walter y Morello, Jorge (2000), *Cultivos transgénicos. ¿Hacia dónde vamos? Algunos efectos sobre el ambiente, la sociedad y la economía de la nueva recombinación tecnológica*, Buenos Aires, Lugar Editorial.

Potter, Van Rensselaer (1971), *Bioethics. Bridge to the future*, Nueva Jersey, Prentice Hall.

---- (1988), *Global Bioethics. Building on the Leopold legacy*, Michigan, Michigan State University Press.

Quijano, Anibal (2014), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO.

Serrano Moreno, José Luis (2000), "Principios filosóficos de la gestión ambiental", en Ballesteros, Jesús y Pérez Adán, José (eds.), *Sociedad y Medio ambiente*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 323-336.

Sosa, Nicolás (2000), "Ética ecológica y movimientos sociales", en Ballesteros, Jesús y Pérez Adán, José (eds.), *Sociedad y Medio ambiente*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 271-299.

Tortosa, José María (2011), "Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir", *Aportes Andinos*, n° 28, p. 3.

Vives Rego, Josep (2013), "El Ciudadano Ecológico: Reflexiones sobre algunos Contextos Sociales y Elementos Cosmovisionales", *Sociología y tecnología. Revista digital del Sistema Tecnocientífico*, n° 3, vol. 1.