

**Responsabilidad humana en la crisis ambiental:  
Un enfoque ético desde la filosofía de Hans Jonas**

Humberto Jose Echeverri garcia

Director:

Juan Manuel Hernández

Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD

Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades ECSAH

Filosofía

2025

## Resumen

La presente investigación aborda la crisis ambiental contemporánea desde una perspectiva filosófica, entendida no solo como un problema técnico, sino como un desafío ético de alcance civilizatorio. Se sostiene que el deterioro ecológico global es, en gran medida, consecuencia de la forma en que la tradición occidental ha concebido la relación entre el ser humano y la naturaleza: un paradigma antropocéntrico que relegó a la biosfera al margen de la moralidad.

Ante la insuficiencia de las éticas clásicas para contener el poder desbordado de la técnica moderna, este trabajo examina la propuesta de Hans Jonas y su principio de responsabilidad como un marco normativo capaz de responder a los riesgos globales que amenazan la continuidad de la vida. Se argumenta que esta ética, centrada en el cuidado del futuro y en el deber hacia las generaciones venideras, constituye una alternativa que corrige el déficit antropocéntrico de la moral occidental y abre la posibilidad de una nueva relación entre humanidad y naturaleza.

Metodológicamente, se adopta un enfoque hermenéutico, genealógico y crítico. A partir de fuentes primarias y secundarias, se reconstruye la genealogía del antropocentrismo en la tradición filosófica occidental, se analiza la lógica instrumental propia de la racionalidad moderna y se desarrollan los fundamentos del principio jonasiano de responsabilidad, contrastándolo con otras perspectivas ecofilosóficas contemporáneas. El estudio concluye que solo una ética orientada a la preservación de la vida y de la biosfera puede ofrecer un horizonte normativo sólido para enfrentar la crisis ambiental global.

***Palabras clave:*** Crisis ambiental, responsabilidad, ética, técnica, antropocentrismo.

### **Abstract**

This research examines the contemporary environmental crisis from a philosophical perspective, understanding it not merely as a technical issue, but as an ethical challenge of civilizational scope. It argues that global ecological deterioration is largely rooted in the way Western thought has conceived the relationship between humans and nature: through an anthropocentric paradigm that has excluded the biosphere from the realm of morality.

Faced with the inadequacy of classical ethical frameworks to restrain the overwhelming power of modern technology, this study turns to Hans Jonas's proposal and his principle of responsibility as a normative framework capable of addressing the global risks that threaten the continuity of life. It argues that Jonas's ethics —focused on the care of the future and on duties towards generations to come— offers an alternative that corrects the anthropocentric deficit of Western morality and enables a renewed relationship between humanity and nature.

Methodologically, the research adopts a hermeneutical, genealogical, and critical approach.

Drawing on primary and secondary sources, it reconstructs the genealogy of anthropocentrism in Western philosophy, analyzes the instrumental logic of modern rationality, and develops the foundations of Jonas's principle of responsibility, contrasting it with other contemporary eco-philosophical perspectives. The study concludes that only an ethics oriented towards the preservation of life and the biosphere can provide a viable normative horizon to confront the global environmental crisis.

***Keywords:*** Environmental crisis, responsibility, ethics, technology, anthropocentrism.

## Tabla de Contenido

Introducción .....	6
Planteamiento del Problema .....	7
Justificación .....	9
Marco Teórico.....	11
Hipótesis .....	14
Objetivos.....	17
Objetivo General.....	17
Objetivos Específicos .....	17
Prologo.....	18
Relaciones Humanas y Bioética.....	19
Dimensiones Ontológicas de la Ética Ambiental .....	20
Repercusiones de la Tradición Moral.....	21
El Legado de la Moral Judeocristiana .....	24
La naturaleza y su Conexión con lo Mítico.....	27
La Racionalidad Como Modelo de Progreso: Génesis de la Crisis Ambiental .....	41
La Huella del Antropoceno.....	44
El Antropoceno como Era Geológica.....	46
La Era Industrial y su Impacto en los Ecosistemas .....	47
El Trabajo como Fuerza Civilizatoria .....	48
La Racionalidad Moderna y su Deriva Tecno-científica: Del Dominio a la Destrucción.....	49
Crítica a la Sistematización Formal de lo Humano y de lo Viviente .....	55
El Humanismo Existencial y la Crítica Heideggeriana a la Objetivación del Mundo .....	55

El Giro Existencialista: Angustia, Libertad y el Agotamiento de la Modernidad.....	58
La Instrumentalización del Conocimiento y el Retorno de los Autoritarismos .....	61
La Ciencia como Mercancía y la Pérdida de Sentido .....	62
Introducción General al Principio de Responsabilidad de Hans Jonas .....	63
La Crítica a la Utopía y el Rechazo al Optimismo Ciego .....	73
El Lugar de la Metafísica: Del Ser al Deber.....	75
El Exceso de Responsabilidad: El Peso Cósmico Sobre los Hombros Humanos .....	76
Factores Políticos Inmersos en la Crisis Ambiental .....	90
Calentamiento Global y Policrisis .....	91
El Desequilibrio Climático Como Crisis Civilizatoria .....	93
La Crisis Ambiental Como Desafío Planetario .....	94
Marco Jurídico y Variables Socioeconómicas.....	95
Justicia Ambiental, Política y Nuevos Sujetos de Derecho.....	96
Repensar el Medio Ambiente: De los ODS al Desafío del Antropoceno.....	98
El Impacto del Modelo Neoliberal .....	99
Nuevas Interrelaciones .....	105
Te deseo un huerto .....	114
Conclusión .....	115
Referencias Bibliográficas .....	117

## **Introduccion**

La ética occidental, desde sus raíces griegas hasta su consolidación moderna, fue diseñada para regular las relaciones humanas inmediatas. Aristóteles pensaba en la polis; Kant en la universalidad de las máximas aplicables entre individuos racionales; incluso los sistemas utilitaristas se concentraban en el cálculo de placeres y dolores dentro de una misma generación. Todas estas arquitecturas morales compartían una premisa tácita: la naturaleza era estable, abundante, inmodificable en lo esencial.

La modernidad técnica demostró la falsedad de esa premisa. La biosfera no es un telón de fondo indestructible, sino un sistema frágil que puede colapsar bajo la presión de una sola especie. Sin embargo, la filosofía moral no supo adaptarse. Continuó operando con categorías que presuponían la invulnerabilidad del mundo natural y la limitación del poder humano.

## Planteamiento del Problema

En La crisis ambiental contemporánea es uno de los desafíos más urgentes y complejos de nuestro tiempo. El cambio climático, la degradación de los ecosistemas, la pérdida acelerada de biodiversidad y la alteración de los ciclos biogeoquímicos amenazan no solo el bienestar de las sociedades humanas, sino la continuidad misma de la vida en el planeta. Estos diagnósticos han sido documentados de manera contundente por la comunidad científica, por organismos internacionales como el IPCC y la ONU, y por numerosos estudios en ciencias ambientales y sociales.

Sin embargo, comprender esta crisis únicamente como un problema técnico o científico resulta insuficiente. Detrás de la devastación ecológica se encuentra un modo de relación con la naturaleza que ha sido configurado históricamente por la tradición filosófica occidental. Desde Sócrates y su ética del cuidado del alma, pasando por la teleología jerárquica de Aristóteles, la visión dominante de la moral judeocristiana y el racionalismo ilustrado, hasta Kant y las éticas modernas, la moralidad fue concebida como un asunto exclusivamente humano, dejando fuera a la naturaleza del horizonte del deber.

Este antropocentrismo ético legitimó una visión instrumental de la naturaleza, entendida como mero recurso al servicio del hombre. La racionalidad técnica moderna llevó esta lógica a su máxima expresión: el ser humano adquirió un poder de transformación global, con efectos acumulativos e irreversibles, pero sin un marco ético capaz de contenerlo. Las éticas heredadas —pensadas para un mundo de acciones locales y reversibles— se muestran impotentes frente a los riesgos civilizatorios actuales.

De aquí surge la pregunta central que guía esta investigación:

¿De qué manera la ética de la responsabilidad propuesta por Hans Jonas ofrece un marco adecuado para afrontar la crisis ambiental contemporánea y cómo corrige las limitaciones de las tradiciones éticas antropocéntricas de Occidente?

Responder a esta cuestión exige un triple esfuerzo: reconstruir la genealogía del antropocentrismo en la tradición filosófica, comprender cómo la técnica ha transformado cualitativamente la acción humana en la era tecnológica, y evaluar en qué medida el principio de responsabilidad de Jonas puede servir como fundamento normativo de una nueva relación entre humanidad y naturaleza.

## Justificación

La pertinencia de esta investigación se apoya en tres dimensiones: filosófica, ética y socioambiental.

En primer lugar, su relevancia filosófica. La crisis ecológica ha puesto en evidencia un vacío normativo en la tradición occidental: la falta de una ética capaz de responder a los efectos globales, acumulativos e irreversibles de la técnica moderna. Las principales corrientes — deontología, utilitarismo, contractualismo— surgieron en contextos donde el poder humano tenía un alcance limitado. Ninguna previó un escenario en el que nuestras acciones pudieran comprometer la estabilidad de la biosfera o el destino de generaciones futuras. Como advierte Jonas (1995), “el crecimiento del poder humano no ha sido acompañado por un crecimiento equivalente de la sabiduría humana” (p. 21).

En segundo lugar, su pertinencia ética. La ética de la responsabilidad de Hans Jonas representa un intento de responder a este vacío. Su imperativo moral —actuar de modo que los efectos de nuestras acciones sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana en la Tierra— amplía el horizonte del deber. Incorpora a las generaciones futuras y a la biosfera como sujetos de obligación moral, superando así el antropocentrismo que redujo la naturaleza a simple medio.

En tercer lugar, su actualidad socioambiental. Los límites planetarios, la emergencia climática y la pérdida de biodiversidad ya no son advertencias futuristas: son realidades presentes que marcan la vida cotidiana de millones de personas. Las políticas ambientales suelen abordarse desde un enfoque tecnocrático o económico, pero carecen de un marco ético sólido que oriente las decisiones hacia la preservación de la vida y la justicia intergeneracional. Una

reflexión filosófica en clave jonasiana puede contribuir a dotar de profundidad ética a la acción política y social frente a la crisis ambiental.

En suma, este trabajo se justifica porque busca aportar al debate filosófico contemporáneo mostrando que la ética de Hans Jonas no es solo una propuesta teórica, sino un marco normativo capaz de responder al vacío ético de la modernidad y de abrir un horizonte donde humanidad y naturaleza puedan coexistir de manera responsable.

## Marco Teorico

La crisis ambiental contemporánea no puede comprenderse como un accidente aislado ni como un simple error técnico: es, más bien, la culminación de un largo proceso histórico y cultural en el que la tradición filosófica occidental colocó al ser humano en el centro de la moralidad, relegando a la naturaleza al rango de recurso o escenario pasivo. Desde la filosofía antigua hasta la modernidad, lo que se ha mantenido constante es la huella antropocéntrica: una concepción del mundo en la que solo lo humano era digno de consideración moral. Aristóteles, por ejemplo, pudo elaborar una teoría ética centrada en la eudaimonía y la virtud como formas de realización plena del hombre, pero al mismo tiempo consideró que los animales existían únicamente como medios al servicio de la vida racional (Aristóteles, 2004). De este modo, la ética antigua, aunque luminosa en su horizonte humano, permaneció ciega frente al valor intrínseco de lo no humano.

El cristianismo medieval reforzó esta herencia con un barniz teológico. El relato del Génesis, al afirmar que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios y llamado a dominar la tierra, otorgó un fundamento sagrado al mandato de supremacía sobre la naturaleza (White, 1967). Así, la moral se orientó hacia Dios y hacia los semejantes, mientras que la biosfera quedó reducida a escenario de apropiación y usufructo. La Edad Media no cuestionó este paradigma, sino que lo consolidó al concebir a la creación como don divino puesto al servicio del hombre.

Con la modernidad, este antropocentrismo se radicalizó bajo la forma del racionalismo. Descartes dividió la *res cogitans* y la *res extensa*, transformando a los animales en autómatas carentes de alma y a la naturaleza en simple materia cuantificable (Descartes, 1994). Kant, aunque formuló el imperativo categórico como ley moral universal, limitó su alcance a los seres racionales, excluyendo de facto a los animales y ecosistemas de la esfera del deber (Kant, 2003).

De este modo, la ética moderna mantuvo la tradición de reservar dignidad solo para la humanidad.

La Ilustración, con su fe en el progreso, inauguró además una razón instrumental que celebró su triunfo en la Revolución Industrial y alcanzó su clímax en la era nuclear. Como señalaron Horkheimer y Adorno (2007), la razón emancipadora terminó convirtiéndose en instrumento de dominación, legitimando la explotación de la naturaleza bajo la lógica de la utilidad y el control. Esta racionalidad cosificadora no solo redujo lo viviente a recurso, sino que también desplazó otras epistemes posibles —las cosmovisiones indígenas, animistas o ecosóficas— que concebían a la tierra como matriz de sentido (Leff, 2004).

Frente a este panorama, en la segunda mitad del siglo XX surgieron distintas corrientes críticas que abrieron un horizonte ecofilosófico. La ecología profunda de Arne Naess (1973) defendió el valor intrínseco de toda forma de vida, rompiendo con el utilitarismo ambiental. Félix Guattari (1996) propuso articular la crisis ecológica con la crisis social y subjetiva, señalando que solo un abordaje ecosófico integral podía ofrecer respuestas sostenibles. En América Latina, Enrique Leff (2004) desarrolló la noción de racionalidad ambiental como alternativa al paradigma moderno, denunciando la “sobreconomización del mundo” y reivindicando un nuevo modo de pensar la relación sociedad-naturaleza.

En este horizonte se sitúa la propuesta de Hans Jonas. En *El principio de responsabilidad*, Jonas (1995) advierte que las éticas tradicionales fueron concebidas para un mundo de acciones locales y reversibles, incapaces de responder a las consecuencias globales e irreversibles de la técnica moderna. De allí su célebre imperativo: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana en la Tierra” (p. 36). Este mandato ético supone un desplazamiento decisivo: el deber ya no se

restringe al círculo de los contemporáneos, sino que incluye a las generaciones futuras y a la biosfera como sujetos de responsabilidad moral.

La ética jonasiana introduce, además, la heurística del temor como principio racional: allí donde la técnica abre la posibilidad de catástrofes irreversibles, la prudencia debe imponerse como norma de acción. La ética deja así de ser un asunto puramente humano para convertirse en una brújula planetaria, orientada a garantizar la continuidad de la vida en su totalidad. En este sentido, Jonas corrige el déficit antropocéntrico de la moral occidental y ofrece un marco normativo capaz de responder a los desafíos civilizatorios del Antropoceno.

El marco teórico de esta investigación se sostiene, por tanto, en una triple articulación: la crítica genealógica al antropocentrismo de la tradición occidental, el diagnóstico de la racionalidad instrumental moderna y la pertinencia de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas como fundamento para una nueva relación entre humanidad y naturaleza. No se trata de un suplemento teórico, sino de un viraje paradigmático que extiende la ética más allá del presente inmediato, hacia lo no humano y hacia quienes aún no existen. Solo desde este suelo conceptual puede comprenderse la crisis ambiental como problema civilizatorio y abordarse con la seriedad filosófica que exige.

## Hipotesis

La presente investigación parte de la hipótesis de que la crisis ambiental contemporánea no puede ser comprendida ni afrontada desde los marcos éticos tradicionales de la filosofía occidental, pues estos se fundan en un paradigma antropocéntrico que excluye a la naturaleza del ámbito del deber.

En contraste, se sostiene que la ética de la responsabilidad formulada por Hans Jonas, al desplazar el foco de la acción desde sus efectos inmediatos hacia sus consecuencias futuras, y al incorporar la preservación de la vida y de la biosfera como fines en sí mismos, constituye un marco normativo más adecuado para enfrentar los riesgos ecológicos globales que plantea la técnica moderna.

En términos más precisos:

El principio de responsabilidad de Hans Jonas corrige el déficit antropocéntrico de la moral occidental y ofrece un horizonte ético viable para orientar la acción humana en tiempos de crisis ambiental. La crisis ambiental contemporánea no puede comprenderse ni enfrentarse desde los marcos éticos clásicos de la tradición occidental, pues éstos se han estructurado históricamente sobre un paradigma antropocéntrico que relegó a la naturaleza al estatuto de medio y no de fin. Tanto las éticas de la virtud en la Antigüedad, como las éticas deontológicas, utilitaristas o contractualistas en la modernidad, fueron diseñadas para regular las relaciones humanas en contextos de acciones locales y reversibles, sin prever nunca un escenario en el que la humanidad adquiriera un poder técnico capaz de alterar, de manera global y acumulativa, las condiciones mismas de la vida en el planeta.

En contraste con esa insuficiencia, la ética de la responsabilidad formulada por Hans Jonas se presenta como un marco normativo capaz de responder al carácter inédito de la crisis

ambiental. Al desplazar el centro de la acción moral desde las consecuencias inmediatas hacia las repercusiones futuras, Jonas introduce un principio regulador que obliga a evaluar el impacto de nuestras decisiones en el largo plazo. Su propuesta amplía el horizonte del deber al incorporar como sujetos de responsabilidad tanto a las generaciones venideras como a la biosfera en su conjunto, corrigiendo así el déficit antropocéntrico de la moral occidental.

La hipótesis que guía esta investigación sostiene, por tanto, que el principio de responsabilidad de Hans Jonas no es solo un complemento a las éticas tradicionales, sino un verdadero viraje paradigmático. Se trata de una ética de alcance planetario que introduce una heurística del temor como criterio racional para contener el poder de la técnica moderna y garantizar la preservación de la vida. En consecuencia, se argumenta que la aplicación de este principio constituye la única vía viable para orientar la acción humana en el contexto del Antropoceno, donde el futuro mismo se encuentra en riesgo.

En términos más específicos, la investigación asume que la ética jonasiana:

Corrige el sesgo antropocéntrico heredado de la tradición filosófica, que excluyó a la naturaleza del ámbito de la moralidad.

Ofrece un marco normativo ampliado que incorpora a las generaciones futuras y a los ecosistemas como objetos de obligación moral.

Proporciona criterios prácticos —prudencia, responsabilidad, heurística del temor— capaces de guiar decisiones en escenarios de incertidumbre y riesgo global.

**Constituye** una respuesta filosófica sólida frente al vacío normativo dejado por las éticas clásicas, aportando fundamentos para la construcción de una nueva relación entre humanidad y naturaleza basada en la sostenibilidad y la justicia intergeneracional.

En suma, la hipótesis se puede formular así: la ética de la responsabilidad de Hans Jonas ofrece un horizonte ético más pertinente y efectivo que las tradiciones morales heredadas, pues se adecua al carácter global, acumulativo e irreversible de la crisis ambiental contemporánea, convirtiéndose en el fundamento normativo indispensable para la supervivencia de la vida en el planeta.

## Objetivos

### Objetivo General

Analizar la pertinencia del principio de responsabilidad de Hans Jonas como fundamento ético para enfrentar la crisis ambiental contemporánea, contrastándolo con la tradición moral occidental y con diversas perspectivas ecofilosóficas actuales.

### Objetivos Específicos

Reconstruir la genealogía del antropocentrismo ético en la tradición occidental, identificando los supuestos filosóficos que han excluido a la naturaleza del ámbito de la moral.

Examinar críticamente el surgimiento de la racionalidad instrumental moderna y su relación con el dominio técnico sobre la naturaleza.

Exponer y analizar los fundamentos conceptuales de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas, en especial su noción de deber hacia las generaciones futuras y la heurística del temor.

Contrastar la propuesta de Jonas con otras corrientes de pensamiento ambiental contemporáneo, como la racionalidad ambiental de Enrique Leff, la ecosofía de Félix Guattari y los planteamientos de la bioética latinoamericana.

Evaluar la aplicabilidad del principio de responsabilidad de Jonas como marco normativo para orientar nuevas formas de relación entre sociedad y naturaleza, basadas en la sostenibilidad y la justicia intergeneracional.

## Prologo

La presente investigación nace de una doble inquietud: filosófica y personal. Por un lado, del reconocimiento de que el deterioro del planeta se ha convertido en el mayor desafío civilizatorio de nuestro tiempo; por otro, de la convicción de que las respuestas actuales resultan insuficientes, pues suelen reducirse a cálculos técnicos, económicos o políticos que no tocan el núcleo ético del problema.

Más allá de las cifras sobre calentamiento global o pérdida de biodiversidad, lo que está en juego es una pregunta radical: ¿qué derecho tiene la humanidad a poner en riesgo la continuidad de la vida?

En mis estudios de filosofía fui descubriendo que gran parte de la tradición occidental ha concebido la ética como una tarea exclusivamente humana, desligada de la naturaleza y centrada en la virtud personal, la justicia entre contemporáneos o la salvación individual. Esa tradición, aunque valiosa en muchos aspectos, se revela hoy insuficiente frente al poder desbordado de la técnica moderna, que proyecta sus consecuencias a escalas planetarias e intergeneracionales.

La obra de Hans Jonas apareció como una clave para pensar este desafío. Su propuesta de una ética de la responsabilidad —que incluye a las generaciones futuras y a la biosfera en el horizonte del deber— abre un camino alternativo: convierte la preservación de la vida en el principio ético fundamental.

Esta monografía es, en ese sentido, un intento de pensar filosóficamente la crisis ecológica: interrogar sus raíces en nuestra tradición cultural, valorar críticamente las categorías heredadas y explorar en el pensamiento de Jonas herramientas para imaginar otra relación posible entre humanidad y naturaleza. Es también, en lo personal, un ejercicio de responsabilidad intelectual: aportar desde la filosofía a un futuro que aún pueda ser habitable.

## Relaciones Humanas y Bioética

Carl Sagan lo dijo con la contundencia de quien observa desde la lejanía: nuestro planeta es apenas un “pálido punto azul”, una mota solitaria en la vastedad cósmica. Y, sin embargo, sobre esa mancha minúscula hemos construido la ilusión de ser los amos del universo. Ironías de la historia: cuanto más nos creemos imprescindibles, más frágil se revela nuestra propia supervivencia.

El triunfo científico y técnico de la humanidad ha tenido un precio devastador: la naturaleza reducida a recurso, a cantera, a instrumento. La crisis ambiental actual no es un accidente ni un error de cálculo; es el resultado inevitable de un modo de relacionarnos con el mundo que ha confundido desarrollo con dominio. Ecosistemas degradados, especies extinguiéndose como susurros ahogados, un clima alterado hasta la furia: el planeta nos recuerda que no hay progreso que sobreviva a su propia destrucción.

Aquí entra en escena Hans Jonas. Frente al optimismo ciego de la modernidad, plantea una ética de la responsabilidad. Su propuesta, en diálogo con la fenomenología y la tradición existencialista, exige revisar la idea de naturaleza: ya no como depósito disponible para el saqueo, sino como *arché*, principio originario, realidad fundante y condición de toda vida. Lo trágico es que esta fuente creadora, fértil y abierta, fue degradada en la modernidad a simple materia prima del apetito humano.

Esta investigación se mueve en esa grieta. En la ética de la responsabilidad de Jonas, en la racionalidad ambiental de Enrique Leff y en la ecosofía de Félix Guattari encontramos brújulas que, aunque distintas, señalan en la misma dirección: el antropocentrismo ha tocado su límite. La crisis no se explica solo por fallos técnicos o económicos; es un colapso ético, una fractura en los valores que sostienen a nuestra civilización.

Por eso, el propósito de este trabajo no es ofrecer recetas pragmáticas para una gestión más eficiente de recursos, sino ensayar un marco conceptual que vincule ética, moral y crisis ambiental. Pensar la relación entre sociedad y naturaleza ya no como un problema de administración, sino como una cuestión que afecta al ser humano en su totalidad: en su modo de producir, en sus estructuras políticas y en los horizontes culturales que lo definen.

Jonas lo sintetiza con precisión: “Hace falta volver a reunirlos y eso solo puede llevarse a cabo desde el lado objetivo: mediante una revisión de la idea de la naturaleza”. La tarea es, entonces, monumental y urgente: fundar una ética capaz de responder a esta condición inédita, una ética que piense en la supervivencia de lo vivo antes de que el pálido punto azul se apague definitivamente.

### **Dimensiones Ontológicas de la Ética Ambiental**

La tradición filosófica y religiosa de Occidente se empeñó en diseccionar al ser humano como si fuese un anfibio en el laboratorio: cuerpo por un lado, alma por el otro. Un dualismo que pretendía conciliar lo material y lo espiritual, pero que en la práctica terminó reforzando la escisión. El soma, condenado al mundo de la necesidad; el alma, elevado a la esfera divina. Resultado: el hombre se creyó criatura mixta y, por ello, privilegiada.

Bajo este prisma, la naturaleza quedó arrinconada en la parte “baja” de la balanza: animales, montañas, aguas, bosques y minerales reducidos a objetos mudos, simples reservas a disposición del alma racional. Lo espiritual se reservó para lo humano y su cultura, mientras lo demás fue degradado a decorado. Con un golpe conceptual, todo lo viviente quedó reducido a mercancía.

La tradición judeocristiana dio a este esquema un barniz teológico: el alma como sello de dignidad, el resto como simple utilería. Pero la ciencia contemporánea, menos interesada en

dogmas que en observaciones, ha puesto en jaque esa arrogancia. La biología y la etología muestran lo que el mito negó: los animales sienten, recuerdan, se comunican, organizan sociedades. No son autómatas, sino sujetos con interioridad, aunque la metafísica los haya expulsado del club de los “dignos”.

Hans Jonas recupera esta fractura en clave ontológica. En *El principio de responsabilidad* advierte que no basta con hablar de valores subjetivos; hay que anclar el deber en el ser mismo. El ser vivo no es un “medio”, es un fundamento. De allí que la ontología deje de ser un ejercicio de abstracción para convertirse en la raíz de una ética nueva: el deber de preservar la vida en su totalidad, no solo la nuestra.

Este trabajo se asume heredero de ese desafío. No busca una explicación cómoda que reduzca la crisis ambiental a mala administración de recursos. Lo que está en juego es más profundo: la estructura misma de nuestra relación con el entorno, tejida con siglos de dualismos y justificaciones. Comprender las imbricaciones ontológicas y epistémicas de esa relación es la única vía para responder a la paradoja mayor: la humanidad, llamada a custodiar la vida, se ha convertido en su verdugo.

En este horizonte, la ontología de la vida se revela no como especulación metafísica, sino como punto de partida para una ética ambiental. Una normatividad que contemple la majestuosidad de lo viviente y que enfrente, con toda la seriedad del caso, la arrogancia del hombre moderno: ese extraño animal que, creyéndose imagen de lo divino, amenaza con dejar desierta la Tierra.

### **Repercusiones de la Tradición Moral**

La crisis ambiental contemporánea no puede entenderse sin rastrear la genealogía de nuestros valores. Durante siglos, la moral occidental se preocupó con fervor por el modo en que

los hombres debían vivir entre sí, pero rara vez se preguntó qué lugar ocupaba la naturaleza en esa ecuación. Y cuando lo hizo, la respuesta fue contundente: un lugar subordinado, casi utilitario.

Hans Jonas lo explica con cierta nostalgia crítica: para el hombre antiguo y medieval, la naturaleza era algo estable, eterno en su fondo, capaz de curar cualquier herida infligida por la pequeña técnica de la época. Bajo esa premisa, ¿qué sentido tenía elaborar una ética hacia los ríos o las montañas? El supuesto de una tierra resiliente hizo innecesario, o incluso impensable, cualquier deber hacia ella. La paradoja es cruel: lo que antes fue signo de confianza en la permanencia del mundo se revela hoy como el origen de nuestra ceguera frente al Antropoceno.

Occidente, sin embargo, no careció de reflexión ética. Sócrates inauguró la idea de que el bien se alcanza en el conocimiento de sí mismo, convencido de que nadie obra mal a sabiendas. Platón convirtió la justicia y el orden del alma en el centro de sus diálogos, mientras Aristóteles, más sistemático, definió la virtud como disposición del carácter orientada al bien vivir. Con él, la ética se volvió praxis, un hábito transformado en excelencia.

Las escuelas helenísticas —epicúreos, estoicos, escépticos— prolongaron esa búsqueda. El estoicismo, al imaginar un cosmos regido por el *logos*, insinuó un orden natural que más tarde daría vida al derecho romano. Pero incluso allí, donde la naturaleza aparecía como escenario racional, seguía subordinada al fin último del hombre: su serenidad, su libertad, su virtud.

Desde nuestra mirada contemporánea, ese límite resulta evidente. Aristóteles podía escribir sobre la grandeza de la eudaimonía mientras consideraba a los animales como instrumentos de la vida racional. La filosofía antigua nos regaló un sofisticado arte de vivir, sí, pero dejó fuera de su horizonte ético a la biosfera entera.

Y sin embargo, sería injusto despreciar ese legado. Sócrates, Platón y Aristóteles dieron los primeros pasos, aun cuando no supieran hacia dónde conducían. Sin su obra, difícilmente podríamos comprender la tensión que hoy nos desgarran: una tradición ética sólida para lo humano, pero muda frente a lo no humano. El reto actual consiste en aceptar ese origen —y sus límites— para poder superarlo, fundando una ética de la responsabilidad que abrace, por fin, la totalidad de la vida.

En los tratados éticos de Aristóteles —*Ética nicomáquea*, *Ética eudemia* y *Magna moralia*— encontramos el cenit de la moral antigua. Allí el filósofo de Estagira despliega con admirable paciencia su *anthrōpínē philosophía*, una filosofía deliberadamente centrada en lo humano, empeñada en dotar a la polis de un corpus normativo capaz de orientar la conducta, cultivar hábitos y consolidar un ideal de virtud compartida. No era una ética para los bosques, ni para los ríos, ni para los animales: era una ética para los ciudadanos, en el corazón de la ciudad.

El sello distintivo de Aristóteles radica en su método. Frente al vuelo platónico, con sus símbolos, alegorías y formas ideales, él se arremanga para mirar de cerca la experiencia concreta. El mismo hombre que clasificaba plantas y diseccionaba animales trazaba también categorías morales, convencido de que comprender la *physis* humana era condición necesaria para orientar la vida buena. Resulta irónico: su interés por lo vivo estaba siempre subordinado al proyecto de comprender mejor al hombre, nunca a la vida misma como valor autónomo.

De ahí que sus textos no se conformen con teorías abstractas, sino que se adentran en los pliegues del lenguaje y la experiencia. Cuando Aristóteles habla de *eudaimonía*, no describe un paraíso distante, sino el florecimiento cotidiano: felicidad, bienestar, plenitud lograda a través del ejercicio virtuoso de la razón. La ética se convierte, entonces, en praxis: no basta con saber, hay que vivir; no basta con decir, hay que hacer.

En su *Protréptico*, Aristóteles lo formula con claridad: amar la vida es también amar el pensar y el conocer. Una sentencia que hoy podríamos leer con un matiz amargo: ese mismo amor por conocer acabaría, siglos más tarde, derivando en la obsesión moderna por dominar. Pero en su tiempo, la propuesta resultaba revolucionaria: la filosofía no debía ser contemplación estéril, sino brújula de la existencia.

La diferencia con Platón es decisiva. Mientras el maestro confiaba en los símbolos y las alturas del mundo ideal, el discípulo construía significados desde la tierra firme de la experiencia. Esa elección metodológica convirtió a Aristóteles en fundador de una ética sistemática, punto de partida para estoicos, epicúreos y escépticos. Cada una de esas escuelas prolongó la pregunta por la vida buena, aunque siempre encerrada en el estrecho marco del antropocentrismo. El cosmos podía ser racional, la naturaleza podía ser bella, pero el valor estaba reservado al hombre.

En resumen: Aristóteles y sus herederos nos legaron un arte refinado para vivir mejor entre nosotros, pero dejaron fuera a la vida que late más allá de la polis. Una ética brillante, sin duda, aunque ciega frente a la dimensión ecológica que hoy resulta ineludible.

### **El Legado de la Moral Judeocristiana**

La tradición judeocristiana dio un paso más allá en la construcción del antropocentrismo. Según el relato bíblico, el hombre fue creado *a imagen y semejanza* de un Dios omnipotente. Ese gesto fundacional no fue menor: al situar a la humanidad en el reflejo mismo de lo divino, la colocó en la cúspide del cosmos, provista de razón y autoridad para gobernar sobre toda criatura. El logos humano se volvió, así, una prolongación de la voluntad divina.

El resultado fue la consolidación de un paradigma de supremacía que legitimaba la distancia entre humanidad y naturaleza. La tierra, los animales y los frutos del mundo aparecían

como un don puesto en las manos del hombre para su uso y beneficio. El dominio no era ya una simple posibilidad, sino un mandato: someter y multiplicarse se convirtió en imperativo moral.

Conviene subrayar que esta matriz no puede atribuirse en exclusiva a la modernidad. Ciertamente, el antropocentrismo alcanzará su apogeo con la racionalidad científico-técnica, pero sus raíces más hondas se encuentran en esta herencia religiosa. El mundo clásico ya había pensado al hombre en clave moral, preocupado por su virtud y por el orden de la polis; sin embargo, el componente biológico —su ser parte de la naturaleza— seguía subordinado. Con el cristianismo, esa subordinación se sacralizó.

De este modo, el deber moral quedó orientado a dos polos: hacia Dios y hacia los semejantes. La naturaleza, despojada de dignidad propia, fue reducida a escenario, a recurso, a instrumento. Este vacío ético no es un accidente, sino un rasgo estructural de la tradición occidental. Y explica, en buena medida, por qué nos resulta tan difícil hoy reconocer a los demás seres vivos como sujetos de valor y no simplemente como utilidades al servicio de la historia humana.

En la filosofía clásica ya se percibía una arquitectura de la existencia organizada en distintos niveles: el *Bios ético*, orientado a la vida moral individual; el *Bios politikós*, ligado a la comunidad y a la polis; y el *Bios theoretikós*, que aspiraba a la contemplación. Tres pilares que, en conjunto, pretendían sostener la vida humana en equilibrio. Sin embargo, esa tríada no se tradujo en una ética de la naturaleza. El centro seguía siendo el hombre, sus deberes frente a los dioses y la búsqueda de su propio perfeccionamiento. La naturaleza quedaba relegada al telón de fondo.

La Edad Media no hizo sino radicalizar este esquema. La teología, con su ambición de totalidad, monopolizó el discurso moral. La ética se convirtió en obediencia y los valores pasaron

a ser custodiados por la vigilancia de un ente trascendente. El dualismo clásico — materia/espíritu, cuerpo/alma— adquirió entonces un carácter más funcional: la materia se degradó al rango de instrumento, mientras el espíritu se erigía como medida de valor. El resultado fue una ética vertical, capaz de justificar incluso la potestad de decidir sobre la vida y la muerte no solo de plantas y animales, sino también de seres humanos, siempre que fueran “otros”: infieles, herejes o bárbaros.

En este horizonte, la supremacía ética del hombre alcanzó su expresión más absoluta. Al concebirse como portador de un alma inmortal y reflejo de un Dios supremo, el ser humano asumió un derecho incuestionable de dominio. La naturaleza dejó de ser un misterio compartido para convertirse en escenario de apropiación y sometimiento. De ahí que la racionalidad occidental naciera impregnada por un mandato de control que aún resuena en nuestras instituciones modernas.

Nietzsche, con su demoledora *Genealogía de la moral*, desnudó los mecanismos de esta herencia. Mostró cómo la moral judeocristiana, al introducir las categorías de culpa y perdón, convirtió al hombre en enemigo de sí mismo: un ser sumiso, debilitado por el resentimiento, atrapado en un universo concebido como culpable. Su crítica, feroz y visionaria, buscó romper con esta moral de sumisión, pero sin alcanzar todavía a formular una ética que extendiera el valor a la naturaleza como tal. El hombre, liberado, seguía siendo el centro.

La raíz de todo esto está claramente consignada en los textos sagrados. Como recuerda Álvarez: “El primer capítulo del Génesis contiene el concepto de Dios, de la naturaleza y del hombre tal como lo conciben los judíos y los cristianos. Al hombre, creado a imagen de Dios, se le ha dado el poder de dominar la tierra. De aquí deducen los judíos y cristianos el concepto de

un universo orientado hacia el hombre; la tierra no tiene otra finalidad que servir al ser humano. Su relación con la naturaleza es de dominio y subyugación” (Álvarez, 1993, p. 165).

He aquí, pues, la semilla de un horizonte antropocéntrico que, lejos de ser un vestigio del pasado, sigue operando en nuestras prácticas y discursos. La actual crisis ambiental no surge en el vacío: es la consecuencia lógica de siglos de legitimación del dominio humano. Al situar al hombre como culmen de la creación, esta tradición dejó como herencia una ética demasiado estrecha para las dimensiones planetarias del Antropoceno.

### **La naturaleza y su Conexión con lo Mítico**

Diversos pensadores sostienen que la crisis ecológica contemporánea no puede comprenderse sin considerar la ruptura histórica que supuso el auge de las doctrinas monoteístas, y en particular, la hegemonía de la religión católica durante la Edad Media. Al imponerse sobre el paganismo, el cristianismo instauró una cosmovisión judeocristiana que transformó radicalmente la relación del hombre con su entorno.

Como afirma Álvarez: “La victoria del cristianismo sobre el paganismo fue la revolución psíquica más grande en la historia de nuestra cultura... Al destruir el animismo pagano, el cristianismo hizo posible la explotación de la naturaleza” (1993, p. 165). La naturaleza, antes considerada sagrada y animada, fue despojada de su carácter espiritual y convertida en objeto profano, disponible para la explotación.

Para los pueblos originarios, la tierra —madre nutricia y matriz de lo viviente— era fuente de vida y de conexión espiritual. En sus cosmovisiones, se desplegaba una ética de reverencia hacia el mundo subhumano, expresada en ritos y prácticas simbólicas: plegarias para la fertilidad de los campos, ceremonias de sanación, rituales para asegurar el éxito de la caza.

Estas manifestaciones, que la modernidad tachó de supersticiones, no eran ingenuas, sino formas de reconocimiento de la interdependencia entre el hombre y la naturaleza.

La cultura animista comprendía que toda acción sobre lo natural debía estar mediada por el respeto y la expiación. Así lo recuerda nuevamente Álvarez: “Los animistas o politeístas paganos nunca cortaban un árbol o mataban un animal sin antes practicar ritos de expiación y clemencia” (1993, p. 167). Estas prácticas, lejos de ser meras supersticiones primitivas, transmitían una sabiduría radical: la vida humana y la vida de la naturaleza forman una unidad indisoluble, y toda intervención sobre el mundo debe asumirse con responsabilidad.

La eliminación de los elementos míticos de la naturaleza supuso la suspensión de la conexión espiritual entre el hombre y el mundo. Esta ruptura abrió el camino a la apropiación codiciosa de la naturaleza, convertida en simple objeto de dominio y explotación. Con la pérdida de lo sagrado, se debilitó también la sensibilidad ética hacia lo viviente, reduciendo la vida no humana a mera disponibilidad.

En principio, la moral cristiana podría haber ofrecido un contrapeso a esta tendencia, pues sus pilares fundamentales —el amor al prójimo, la humildad, la justicia y el perdón— parecían proyectar un horizonte de vida virtuosa. Sin embargo, en la práctica, estos valores quedaron subordinados a la obediencia religiosa y al culto a Dios. La ética pasó a un segundo plano: la humildad, el servicio y el respeto a los demás se ejercieron, no como fines en sí mismos, sino como medios para ganar el beneplácito divino.

La historia da cuenta de las contradicciones de esta moral. La violencia de la Inquisición o las cruzadas muestra que principios como la justicia o la verdad funcionaban más como abstracciones retóricas que como prácticas reales. El perdón y la reconciliación, que deberían haber fomentado fraternidad y sanación, fueron desplazados por la venganza y el resentimiento,

primero hacia los propios congéneres y, con mayor razón, hacia la naturaleza. La prueba más contundente de esta limitación es la ausencia de referencias empáticas hacia los demás seres vivos en los textos sagrados. La indiferencia hacia el mundo natural revela hasta qué punto la moral occidental se constituyó sobre una marca de desprecio hacia lo no humano, priorizando siempre la apropiación y cosificación de sus recursos.

En contraste, las comunidades indígenas y los pueblos originarios conservaron una relación de respeto y reciprocidad con su entorno. Para ellos, la vida y los recursos que provee la naturaleza eran valorados como expresiones sagradas de una cosmovisión profunda. Como recuerda Álvarez: “Como apunta Toelken, hablando de los indios de los Estados Unidos, éstos raramente distinguen entre vida religiosa y vida secular. En la práctica no hay nada en la vida que no sea religioso, ya sea cazar, recoger frutos de los árboles o saludar al sol al amanecer” (1993, p. 167). Sus prácticas cotidianas revelaban un principio ético que la modernidad olvidó: la vida humana solo es posible en relación con la vida de la naturaleza.

Un rasgo común en estas espiritualidades es la íntima conexión de sus deidades con los animales, considerados como egos espirituales. Estos vínculos dotaban a los seres naturales de un carácter prodigioso, recordando que lo humano solo podía comprenderse en relación con lo no humano. Esta perspectiva, lejos de ser primitiva, encarna un modelo de equilibrio que la modernidad ha despreciado, pero cuya vigencia se revela hoy ante la crisis ambiental.

En el ámbito filosófico medieval, pocos pensadores se ocuparon de cuestiones ambientales, pues la preocupación estaba centrada en los asuntos de la fe. Sin embargo, puede rescatarse la corriente panteísta, que sostenía que las leyes y fuerzas de la naturaleza son las únicas que gobiernan el universo. Aunque relegada a los márgenes de la ortodoxia, esta visión ofrecía una mirada más benevolente hacia el medio ambiente, anticipando la posibilidad de una

ética fundada en la naturaleza misma. Al reconocer en el cosmos una fuente de normatividad, habría un camino alternativo que, aunque sofocado por la hegemonía teológica, reaparece hoy como horizonte imprescindible para replantear nuestra relación con el mundo viviente.

### **Primeras Apariciones de una Filosofía Moral de Corte Ambiental**

Con Immanuel Kant, la ética adquiere una nueva dimensión al formularse como imperativo categórico, es decir, como principio universal e incondicionado que debe orientar toda acción humana. El filósofo distingue entre leyes de la naturaleza (propias de la ciencia) y leyes de la libertad (propias de la ética). A las primeras las agrupa bajo el título de teoría de la naturaleza, mientras que a las segundas las denomina teoría de las costumbres.

Lo relevante para nuestro propósito es examinar cómo Kant concibe la relación entre ética y antropología. En su planteamiento, la antropología constituye el ámbito empírico de lo humano, mientras que la moral corresponde a un principio a priori, fundado en la racionalidad. El contraste se hace explícito en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde el propio Kant se pregunta: “¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología?” (Kant, 2003, p. 3).

Los valores morales, según Kant, se encuentran circunscritos exclusivamente al hombre. Su fundamento radica en el cumplimiento de deberes, expresados en normas de conducta que aseguran la posibilidad de una convivencia racional. Sin embargo, la corrupción del espíritu y la ausencia de un ideal común del deber ponen en evidencia los límites de esta fundamentación. La universalidad de las leyes morales no garantiza, en la práctica, que los hombres actúen conforme a la razón.

Aunque Kant no desarrolla una ética de la naturaleza en sentido estricto, en su pensamiento subyace un diagnóstico pesimista sobre la capacidad del hombre para mantener equilibrio incluso con sus propios semejantes. Así lo expresa cuando señala: “Ahora bien; si en un ser que tiene razón y una voluntad, fuera el fin propio de la naturaleza su conservación, su bienandanza, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura para encargarla de realizar aquel su propósito” (Kant, 2003, p. 9).

En esta observación se percibe la dificultad de llevar a la práctica las leyes morales en su pureza. La voluntad, con sus hábitos y desviaciones, expone constantemente al ser humano a la posibilidad de degradar la ética en costumbres sometidas a la corrupción y al interés particular. El desafío de la razón consiste, entonces, en elevar la conducta a la altura del deber incondicionado, aunque el resultado nunca sea plenamente garantizado.

La reflexión kantiana, pese a no formular directamente una ética ambiental, resulta clave para el desarrollo posterior de esta problemática. Al establecer que la moral no depende de condiciones empíricas, sino de principios universales, abre el camino para que, siglos más tarde, se plantee la extensión del deber más allá del ámbito humano inmediato: hacia las generaciones futuras y, en última instancia, hacia la naturaleza misma como condición de posibilidad de la vida. En este punto, la filosofía kantiana se convierte en un antecedente imprescindible para las éticas contemporáneas de la responsabilidad.

Nietzsche entra en escena como un aguafiestas en el banquete solemne de la moral occidental. Donde los griegos habían trazado un mapa de virtudes y normas, él levanta una genealogía incómoda, casi detectivesca, para mostrar que detrás de cada “gran principio” se ocultan pasiones, luchas y estrategias de poder. Su concepto de *Entstehung*, ese surgir caótico en medio del combate, nos recuerda que la vida nunca fue un concierto de arpas celestiales, sino

más bien una sinfonía tocada en trincheras: cada especie, cada individuo, arañando su permanencia entre fuerzas desatadas.

En este escenario, el ser humano no es el protagonista de una epopeya divina, sino apenas un contendiente más, sometido al mismo riesgo de extinción que un insecto o un helecho. Su victoria, nos dice Nietzsche, no fue grandiosa, sino casi irónica: un puñado de mutaciones mínimas, ventajas apenas perceptibles, inclinó la balanza. Lo que comenzó como una chispa evolutiva se transformó, con el tiempo, en la hoguera que iluminó la expansión cultural de la especie. En otras palabras: la humanidad no conquistó el mundo como un héroe épico, sino más bien como un jugador que gana la partida gracias a un detalle azaroso de las cartas.

Ese relato de emergencia, de *Entstehung*, dialoga —aunque Nietzsche no lo supiera— con las hipótesis materialistas de Oparin sobre el origen de la vida y con las reflexiones de Engels acerca del salto evolutivo hacia lo social y lo cultural. Una historia larga, de al menos doscientos mil años, que convierte al frágil primate en arquitecto de ciudades y demiurgo de sistemas tecnológicos que ahora alteran el planeta entero.

Aquí es donde la advertencia de Hans Jonas resuena como un campanazo lúgubre: mientras el hombre antiguo hería apenas la piel de la naturaleza con rasguños menores, el moderno perfora sus órganos vitales con bisturís industriales y armas químicas. La escala ha cambiado tanto que la comparación es cruel: ayer jugábamos con guijarros, hoy arrojamos meteoritos fabricados en casa. Y esa desmesura obliga a repensar la ética: ya no basta con fórmulas antropocéntricas, diseñadas cuando creíamos ser pequeños actores en un cosmos vasto e indomable. Ahora que nuestra sombra tecnológica cubre al planeta entero, la pregunta no es qué debemos a los hombres, sino qué debemos al mundo que todavía nos tolera.

El siglo XIX, con su cargamento de locomotoras, fábricas y teorías revolucionarias, tuvo la cortesía —o la crueldad— de poner en crisis los viejos espejismos antropocéntricos. Hasta entonces, buena parte de Occidente había vivido convencida de que el ser humano era la joya de la corona cósmica, un elegido ontológico con puesto reservado en el centro del universo. Y de pronto aparece Charles Darwin, con un libro escrito en un estilo sobrio pero devastador, que vino a anunciar lo impensable: no somos más que primos lejanos de criaturas extintas, ramas de un árbol evolutivo que nunca pidió permiso para crecer.

El *Origen de las especies* (1859) fue más que un tratado científico: fue un terremoto cultural. Darwin demostró, con paciencia de coleccionista y rigor de naturalista, que las especies no son inmutables, sino el resultado de un largo proceso de selección natural. Esa constatación arrancó al ser humano de su pedestal y lo colocó en la misma fila que cualquier otro ser vivo. Fue, en cierto sentido, el mayor acto de democratización ontológica de la historia: de pronto compartíamos genealogía con los gusanos, los simios y las flores.

No es de extrañar que semejante golpe al orgullo humano haya encontrado resistencia. La idea de que el *homo sapiens* no era el fin último de la creación, sino apenas un capítulo más en la historia de la vida, sonaba poco menos que blasfema. Sin embargo, el peso acumulado de la evidencia terminó por desplazar el paradigma fijista, ese antiguo imaginario donde las especies aparecían como piezas de museo, inmutables, ordenadas jerárquicamente bajo la mirada paternal de un creador.

El impacto filosófico y político fue inmediato. Corrientes como el marxismo ecológico o el ecologismo humanista intuyeron que el giro darwiniano no se quedaba en los laboratorios de biología, sino que invitaba a repensar la relación entre humanidad y naturaleza. Si la vida es un tejido interdependiente y evolutivo, ¿qué justificación ética sostiene la explotación

indiscriminada del entorno? La conclusión, incómoda pero inevitable, es que el equilibrio ambiental no puede restaurarse sin una revalorización moral de la naturaleza como sujeto de deber.

Hans Jonas, aunque crítico del marxismo, reconoció en él esa fibra ética y justiciera, esa utopía política que intentaba reconciliar justicia social y sostenibilidad ecológica. Y aquí radica la ironía histórica: el darwinismo, que fue acusado en su tiempo de deshumanizar al hombre, terminó abriendo la puerta a una ética más amplia, donde la biosfera deja de ser telón de fondo y empieza a ser protagonista. Una paradoja luminosa: cuanto más nos parecemos a los animales, más responsabilidad tenemos hacia ellos.

El debate contemporáneo sobre la crisis ambiental ya no se conforma con sermones morales sobre “cuidar la naturaleza” como si se tratara de un recurso escaso en un supermercado global. La discusión, mucho más incisiva, apunta al corazón del problema: la necesidad de romper con el viejo antropocentrismo que convirtió a la biosfera en simple inventario de materias primas. Hoy, lo que está en juego no es solo la cantidad de árboles o ríos que sobrevivan, sino la manera misma en que concebimos nuestra relación con todo lo viviente.

En este terreno aparece Félix Guattari con su propuesta ecosófica, que no suena precisamente como un eslogan verde para camisetas, sino como un intento serio de refundar la bioética. Su planteamiento es claro: no basta con reciclar botellas ni plantar unos cuantos árboles. La crisis ecológica está enredada con la crisis social y con la crisis psíquica, de modo que solo una articulación conjunta —social, mental y ambiental— puede ofrecer respuestas duraderas. Guattari lo llama *ecosofía*, y el término, aunque parece abstracto, es casi un mapa de supervivencia.

La ironía de nuestra época es que, mientras multiplicamos campañas para “salvar al planeta”, seguimos reproduciendo un modelo de vida que desgarrá simultáneamente los vínculos comunitarios, la salud mental y los equilibrios naturales. Como si intentáramos curar un organismo aplicando parches aislados a cada órgano, olvidando que el cuerpo humano —y por extensión, el cuerpo planetario— funciona como una totalidad.

La advertencia guattariana es tan actual que resulta incómoda: no solo nos asfixian las contaminaciones materiales, sino también las intoxicaciones subjetivas, ese fatalismo pasivo que nos hace mirar hacia otro lado mientras los ecosistemas colapsan. Es, en cierto sentido, una doble contaminación: de aire y de espíritu, de mares y de conciencias.

Desde esta óptica, la bioética ya no puede seguir encerrada en la esfera médica ni en la sacralización exclusiva de la vida humana. Su horizonte se expande: debe integrar el bienestar de los ecosistemas, la justicia social y la salud emocional de las comunidades. Dicho de otro modo: si la bioética quiere tener futuro, debe abandonar su vieja mirada antropocéntrica y aprender a respirar con el planeta.

La crisis ambiental contemporánea tiene algo de tragedia griega: sabemos lo que ocurre, intuimos sus consecuencias, y sin embargo seguimos avanzando hacia el abismo como si los dioses hubieran decretado nuestra ceguera. Félix Guattari, en *Las tres ecologías*, entendió que el problema no era solo el humo de las fábricas ni la tala de bosques, sino una crisis de sentido mucho más profunda. Lo ecológico, lo social y lo subjetivo —tres dimensiones que la modernidad fragmentó como piezas de un rompecabezas— han de recomponerse si queremos habitar este mundo sin convertirlo en un hospicio para especies moribundas.

Guattari no habla de “espíritu” en clave religiosa, sino como un despertar colectivo, una reconstrucción del sentido existencial capaz de articular nuevas solidaridades. Su ecosofía exige,

en suma, un cambio de mirada: ya no basta con remendar los daños ni con inventar protocolos técnicos, sino transformar la racionalidad que ha legitimado la dominación de la naturaleza. De ahí su insistencia en una ética transversal, donde medio ambiente, sociedad y subjetividad no sean compartimentos estancos, sino vasos comunicantes.

Sin embargo, como toda visión utópica, la ecosofía necesitaba un anclaje más sólido, un suelo normativo capaz de resistir el oleaje del pragmatismo político y económico. Ese papel lo asumió Hans Jonas con su célebre *principio de responsabilidad*. Anticipando lo que hoy llamamos “cambio climático”, Jonas advirtió que la modernidad había separado lo que en sus orígenes estaba unido: ontología y ética, ser y deber. La naturaleza, convertida en objeto, dejó de ser portadora de sentido moral, y en ese vacío floreció la ilusión de un progreso técnico sin límites.

La paradoja es clara: las éticas clásicas, diseñadas para regular conflictos inmediatos entre contemporáneos, no sirven frente a las consecuencias acumuladas de una civilización que pone en riesgo la vida de generaciones aún no nacidas. Como señaló Jonas, ninguna ética anterior puede abarcar la magnitud y la novedad de las acciones de la técnica moderna. De ahí su propuesta: expandir la moral hacia la biosfera y el futuro, reconocer que tenemos deberes no solo hacia quienes nos acompañan, sino hacia quienes aún no existen.

Si Guattari nos ofreció la intuición ecosófica de que todo está interconectado, Jonas nos entregó el marco normativo para actuar en consecuencia. Entre ambos delinean un horizonte ético que, más que opción, parece ahora un imperativo: aprender a vivir con responsabilidad en un planeta que ya no tolera el lujo de nuestra indiferencia.

La crisis ambiental, tal como la entendemos hoy, no nació con la contundencia de un trueno, sino más bien como un murmullo incómodo que apenas comenzó a escucharse hacia

mediados del siglo XX. Fue en los años setenta, con obras como *The Genesis Strategy* de Stephen Schneider, cuando el murmullo se transformó en advertencia clara: el clima, esa maquinaria invisible que daba por sentada la estabilidad de la vida, podía alterarse por obra humana. Paradójicamente, habían hecho falta siglos de deforestación, océanos contaminados y especies borradas del mapa para que recién entonces se reconociera la magnitud del desastre en marcha.

Hans Jonas, siempre agudo, resumió la ironía con una frase que hoy parece escrita para los noticieros diarios: la promesa de la técnica moderna se ha convertido en amenaza inseparable. Lo que ayer era símbolo de progreso —el motor, la fábrica, la central eléctrica— se revela ahora como la semilla de un futuro incierto. Y esta constatación nos lleva inevitablemente a un terreno incómodo: la necesidad de repensar el círculo de nuestras responsabilidades morales.

La tradición occidental, moldeada en buena parte por el judeocristianismo, construyó una ética que reservaba el valor intrínseco casi exclusivamente al hombre, subordinando la naturaleza a su servicio. La prioridad era salvar almas, no ecosistemas. La empatía hacia los demás seres vivos se relegaba a la periferia, como un lujo sentimental más que como un deber. Pero en un mundo interdependiente, donde la degradación de un río puede arruinar la salud de millones de personas, semejante ética resulta no solo insuficiente, sino peligrosamente miope.

Las ciencias modernas han echado sal en la herida de este antropocentrismo. La etología y la biología cognitiva nos muestran que los animales no son simples autómatas instintivos, sino criaturas capaces de vínculos, emociones y hasta alianzas inter-especies. Esa evidencia nos obliga a preguntarnos: ¿qué justificación queda para trazar una frontera moral que incluya solo a

los humanos? ¿Y por qué excluir también a los ecosistemas que, aunque no sientan ni piensen, sostienen la trama de la vida?

Aquí aparece la propuesta de un círculo moral ampliado, una ética que ya no se funda en la reciprocidad inmediata (“te respeto porque puedes devolverme el respeto”), sino en el reconocimiento del valor intrínseco de lo otro. Plantar un árbol aunque nunca veamos su sombra; cuidar un río aunque no bebamos de él; preservar una especie aunque nunca lleguemos a conocerla. Esta ética no es transacción, sino apuesta: una lealtad hacia el futuro y hacia lo no humano.

Se trata, en el fondo, de una revolución silenciosa pero radical. Ampliar el horizonte moral para incluir suelos, mares y bosques es mucho más que un ajuste académico: es un cambio de civilización. Y quizá sea el único capaz de evitar que el círculo de la ética se cierre, no por expansión, sino por colapso.

El deber moral hacia el futuro exige, quizá más que ninguna otra tarea ética, un salto de imaginación: pensar en quienes todavía no existen, pero que habitarán las consecuencias de nuestros actos como si fueran herencias inevitables. Kant lo dijo con la contundencia de un axioma: obrar solo de tal modo que nuestras máximas pudieran convertirse en leyes universales. Si trasladamos este principio a la cuestión ecológica, el experimento mental es brutal: ¿qué ocurriría si toda la humanidad consumiera y depredara con el mismo ritmo que las sociedades industrializadas? La respuesta no requiere distopías literarias: basta con mirar los titulares climáticos de hoy para vislumbrar el mañana inhabitable.

De aquí surge la noción de un círculo moral ampliado, que deja de ser una metáfora amable y se convierte en un imperativo de supervivencia. Ese círculo debe incluir no solo a nuestros contemporáneos, sino también a los que vendrán —y aún más: a los sistemas vivos que

hacen posible la continuidad de la existencia. La ética ya no puede limitarse a gestionar daños colaterales ni a aplicar correctivos técnicos; debe transformarse en un modo de vida. No basta con heredar un mundo habitable: hay que educar sujetos capaces de habitarlo con dignidad y cuidado.

La historia moral de la civilización, en cambio, parece haber seguido un guion escrito con mano conquistadora: cinco milenios de expansión, dominación y acumulación, con la naturaleza reducida a materia prima para la gloria humana. Lo que en un inicio fue astucia para sobrevivir degeneró en voracidad sin límites, barnizada con la promesa del progreso. Jonas lo señaló con precisión: necesitamos una ética que cuide del futuro, una brújula capaz de recordarnos que somos responsables tanto de los vivos como de los no nacidos.

En este marco, la empatía reaparece no como gesto sentimental, sino como virtud revolucionaria: obrar en favor de un bien que no nos reportará beneficio directo. Sembrar árboles cuya sombra no disfrutaremos, proteger aguas que no beberemos, preservar especies que no conoceremos. Una ética sin aplausos inmediatos, pero con una hondura que da sentido a la existencia.

La ciencia encarna bien esta tensión entre ambigüedad y promesa. Ha producido avances que curan, comunican e iluminan, pero su mayor legado no es técnico, sino existencial: enseñarnos a mirar más allá del ombligo humano. Carl Sagan lo condensó en una imagen inolvidable: la Tierra como un “pálido punto azul”, un grano de polvo suspendido en la vastedad cósmica. Ese recordatorio de fragilidad, lejos de invitarnos al nihilismo, nos compromete a cuidar lo único que tenemos.

En última instancia, pensar en el deber moral hacia el futuro es ejercitar una humildad cósmica: reconocer que nuestra grandeza no consiste en conquistar el universo, sino en custodiar

con responsabilidad este diminuto y frágil hogar que compartimos con quienes todavía no han nacido.

Así, reformular la filosofía moral ya no es una opción, sino una necesidad de supervivencia. Supone renovar las acciones humanas, redefinir los modos de habitar el mundo y edificar una ética proyectada más allá del presente inmediato, capaz de salvar el planeta para las generaciones futuras. Pero más que un mandato abstracto, esta exigencia es una invitación a reconocernos como huéspedes de un hogar frágil y compartido. Habitar éticamente el mundo implica devolverle dignidad a la vida en todas sus formas, aceptar que nuestra libertad está atada a la responsabilidad, y que la grandeza de la humanidad no radica en dominar la Tierra, sino en aprender a custodiarla. Solo entonces podremos decir que hemos estado a la altura del pequeño y luminoso punto azul que nos sostiene.

## **La Racionalidad Como Modelo de Progreso: Génesis de la Crisis Ambiental**

Los instintos que garantizaron la supervivencia del ser humano durante milenios se transformaron gradualmente en conciencia racional, una facultad que lo convirtió en arquitecto de su entorno y le otorgó un poder inédito para intervenir en los procesos de la naturaleza. Esta transición, celebrada como triunfo evolutivo, lo transformó también en una especie capaz de alterar peligrosamente el equilibrio de la biosfera.

La disposición humana a arrogarse el derecho de propiedad sobre la naturaleza mediante el cálculo, la previsión y la planificación dio lugar a un progresivo alejamiento de sus vínculos originarios con lo viviente. La razón —en su versión instrumental, como la llamaron Horkheimer y Adorno— redujo los seres y los ecosistemas a meros objetos disponibles, inaugurando un paradigma de dominación que terminaría legitimando la explotación indiscriminada de lo natural.

Este capítulo examina cómo ese proceso desembocó en la crisis ambiental planetaria, analizando el impacto de la racionalidad instrumental moderna sobre el frágil equilibrio climático y ecológico. Para ello, realizaremos un recorrido genealógico por los principales hitos tecnocientíficos desde los orígenes de la modernidad, los cuales impusieron modos privilegiados de concebir la realidad y desplazaron otras epistemes posibles. Esta hegemonía epistémica consolidó una visión cosificadora de la naturaleza y favoreció el desquiciamiento ecológico que caracteriza nuestra contemporaneidad.

Como advierte Enrique Leff:

“La racionalidad ambiental emerge así del cuestionamiento de la sobreeconomización del mundo, del desbordamiento de la racionalidad cosificadora de la modernidad, de los excesos del pensamiento objetivo y utilitarista” (Leff, 2004, p. x).

La crisis climática no es, por tanto, un fenómeno meramente técnico, sino ante todo un problema de relación: de correspondencia entre nuestras actitudes como especie y el resto de lo viviente. El paso del mito al logos abrió la posibilidad de calcular y prever los procesos naturales para disponerlos en nuestro favor, pero también significó condenar a innumerables especies —y a la propia humanidad— a nuevas formas de explotación inmisericorde.

La irracionalidad de nuestros comportamientos hacia los demás seres vivos hunde sus raíces en este impulso dominador que ha buscado someter todos los espacios posibles, incluyendo a la propia especie humana. Ninguna otra forma de vida ha alcanzado un grado semejante de dominio sobre su entorno, y ello se debe en gran medida al predominio de una razón instrumental que, al mercantilizar la naturaleza, ha terminado por abrir el camino a la actual crisis climática y civilizatoria.

### **La racionalidad moderna**

La crisis ambiental contemporánea no puede comprenderse aisladamente como un problema técnico o ecológico: constituye una crisis civilizatoria, resultado de una concepción del mundo hegemonizada por la racionalidad moderna. Como advierte Enrique Leff:

“Al borde del precipicio, ante la muerte entrópica del planeta, brota la pregunta sobre el sentido del sentido, más allá de toda hermenéutica. La crisis ambiental generada por la hegemonía totalizadora del mundo globalizado —por la voluntad homogenizante de la unidad de la ciencia y la unificación forzada del mercado” (Leff, 2004, p. ix).

Esta hegemonía se articula con una determinada concepción ontológica del ser humano, forjada a partir de la modernidad: un sujeto racional que se concibe a sí mismo como fuente privilegiada de conocimiento y medida de todas las cosas. La conciencia reflexiva, que en sus

orígenes permitió al ser humano adquirir ventaja sobre otras especies, terminó proyectando un halo de superioridad que lo distanció de la trama de la vida a la que pertenece.

La racionalidad moderna sostiene que la razón (ratio) es la principal fuente de conocimiento válido y universal, ubicando la facultad pensante por encima de la emoción, la voluntad y la sensibilidad. Como explica Ortega y Gasset, el racionalismo surge como una función vital, producto de una exigencia de comprender el mundo mediante principios lógicos. En su célebre afirmación:

“No es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el pesar, el yo. La verdad es que existo yo con un mundo y en mi mundo y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo si el mundo no coexistiese conmigo...”

(Ortega y Gasset, 1929).

Paradójicamente, la misma racionalidad que permitió esta comprensión del mundo como correlato de la existencia humana también sirvió para legitimar su dominación total. Desde la Ilustración, el racionalismo —con su fe en el progreso, el dominio técnico y la planificación— se consolidó en Europa y Norteamérica como paradigma universal de conocimiento y desarrollo, desplazando otras epistemes y cosmovisiones. Esto condujo a una colonización de los espacios antes reservados a la naturaleza, que hoy se expresa en una crisis ecológica sin precedentes.

La idea de que nos hallamos ante la última era de la vida, de que el mundo se encuentra al borde del colapso ecológico, no es retórica apocalíptica: es la consecuencia tangible de siglos de apropiación y explotación sistemática de la naturaleza. Más inquietante aún es que, a pesar de la abrumadora evidencia científica, persistan prácticas y discursos que mantienen un sentido de propiedad irracional sobre el mundo natural, reproduciendo los mismos errores que apuntan

hacia la autoextinción. La urgencia ecosófica de establecer pactos por el planeta, como plantea Guattari, aún no forma parte del pensamiento dominante ni de las corrientes epistemológicas centrales.

### **La Huella del Antropoceno**

Este proceso histórico ha dado lugar a lo que diversos autores denominan *Antropoceno*, época geológica definida por el impacto devastador de la actividad humana sobre los sistemas de la Tierra (Crutzen y Stoermer, 2000). El concepto ha abierto un intenso debate no solo en las ciencias naturales, sino también en las humanidades y las ciencias sociales, al poner en cuestión los límites de la acción humana y la temporalidad geológica (Chakrabarty, 2009; Bonneuil & Fressoz, 2016). El Antropoceno se presenta como la era de la policrisis, caracterizada por la confluencia de crisis ecológicas, sociales y económicas: tensiones por el acceso al agua, la tierra, el trabajo digno y los bienes comunes; migraciones forzadas; degradación de ecosistemas; y el aumento de la violencia como efecto estructural de la desigualdad.

Aunque los actores parecen ser los mismos, las condiciones históricas y discursivas han mutado. Los fanatismos negacionistas buscan socavar la legitimidad de la evidencia científica mediante teorías conspirativas, mientras los sistemas de poder toleran a los activistas climáticos únicamente mientras no amenacen intereses económicos fundamentales. Cuando estos límites son sobrepasados, quienes defienden el equilibrio medioambiental son convertidos en parias sociales, criminalizados o eliminados.

Así, el Antropoceno expone con crudeza el resultado de la racionalidad moderna cuando se transforma en voluntad de dominio ilimitado: un proyecto civilizatorio que ha extraviado su vínculo vital con el mundo y que, si no es corregido, conduce a la autodestrucción de la especie

junto con su propio hábitat. Frente a este horizonte, la tarea urgente es reorientar la razón hacia una ética planetaria capaz de reconciliar a la humanidad con la comunidad de lo viviente.

De la Antropogenia al Antropoceno: del origen biológico al impacto geológico de la humanidad

Las concepciones modernas sobre el origen y evolución del ser humano constituyen uno de los golpes epistemológicos más significativos contra el antropocentrismo. La teoría antropogénica formulada por Thomas Huxley y Ernst Haeckel, apoyada en los aportes de Charles Darwin y Alexandr Oparin, sostiene que el ser humano actual desciende de primates superiores y que, al igual que todas las especies, es el resultado de un proceso de transformación natural de millones de años.

La teoría de la selección natural y la evolución biológica, al negar el carácter fijo e inmutable de las especies, desvirtuó el mito del origen divino del hombre y transformó para siempre la comprensión de la vida. La Antropogenia, en este sentido, contradice las posturas idealistas, religiosas y teístas que afirman la creación directa del hombre “a imagen y semejanza” de un ser todopoderoso que rige el universo.

Buena parte de las investigaciones antropológicas coinciden en resaltar el papel central del trabajo físico en la evolución del ser humano y en la transformación de su entorno desde las sociedades primitivas. No obstante, el antropologismo, llevado a un extremo, ha tendido a radicalizar esta lectura en clave exclusivamente materialista, concibiendo al ser humano como un mero ente biológico, sin considerar su dimensión social y cultural en el entramado de relaciones que configuran lo humano.

Estas teorías —como antes la revolución heliocéntrica de Nicolás Copérnico o la propia teoría de la evolución de Darwin— marcaron un punto de inflexión en la desmitificación del

hombre, aunque ello no significa que el antropocentrismo profundamente arraigado en el inconsciente colectivo haya sido superado. Por el contrario, este imaginario ha sido uno de los principales factores de la devastación ambiental.

La aparición del Homo neanderthalensis y su posterior deriva hacia el Homo sapiens moderno representó, en sus inicios, la lucha de la especie contra las fuerzas de la naturaleza y la conquista progresiva de su entorno. Sin embargo, en aquella etapa remota, la humanidad aún no disponía de capacidades suficientes para dominar y transformar su medio ambiente, y su existencia se basaba principalmente en la mera supervivencia.

### **El Antropoceno como Era Geológica**

En las últimas décadas, ha cobrado fuerza la tesis de que la sociedad humana podría convertirse en la causante del fin de la vida tal como hoy la conocemos. Esta idea se articula con el concepto de Antropoceno, propuesto por el biólogo Eugene Stoermer y el químico atmosférico Paul Crutzen, quienes sugieren que estamos ingresando en una nueva era geológica marcada por el impacto irreversible de la actividad humana.

Según estos autores, la humanidad permanece oficialmente en el Holoceno, última época del período Cuaternario, iniciada hace aproximadamente 11.700 años con el fin de la última glaciación. No obstante, argumentan que la escala actual de la intervención humana ha convertido a nuestra especie en la principal fuerza geológica del planeta, cuyos efectos — emisiones de gases, alteración de ciclos biogeoquímicos, extinción de especies, contaminación generalizada— perdurarán por milenios, e incluso millones de años.

La relevancia de esta denominación no es solo taxonómica: el Antropoceno revela que la civilización humana ha adquirido la capacidad de alterar radicalmente los sistemas que sustentan la vida en la Tierra, dejando una marca indeleble y posiblemente irrepetible en la historia del

planeta. Se trata, en suma, de la constatación de que el ser humano ha pasado de ser un producto de la evolución biológica a convertirse en un agente geológico transformador de alcance planetario.

### **La Era Industrial y su Impacto en los Ecosistemas**

Aunque la propuesta de reconocer el Antropoceno como nueva era geológica aún no ha sido adoptada oficialmente, existe un amplio consenso científico en que el inicio efectivo de esta era antrópica puede rastrearse a finales del siglo XVIII, con la invención de la máquina de vapor. Por primera vez en la historia del planeta, una especie adquirió la capacidad de modificar de manera masiva y sostenida las condiciones biológicas, físicas y químicas del sistema Tierra.

Desde entonces, los procesos industriales se han intensificado exponencialmente, y hoy los expertos advierten sobre la proximidad del “punto de no retorno” climático: bastaría con un aumento de 1,5 °C por encima de los niveles preindustriales para desencadenar transformaciones irreversibles en los sistemas climáticos globales.

Este incremento se vincula directamente con la demanda creciente de combustibles fósiles y con un conjunto de actividades industriales, agrícolas y de transporte, sumadas al consumo excesivo de bienes y servicios a escala mundial. Dichos procesos generan millones de toneladas de residuos sólidos y líquidos, muchos de los cuales terminan en ríos, mares y vertederos a cielo abierto, contaminando de forma persistente los ecosistemas.

Uno de los efectos más críticos es la acumulación de gases de efecto invernadero en la atmósfera, entre los que destacan el metano (CH<sub>4</sub>), el dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) y el monóxido de carbono (CO). Estos gases retienen la radiación solar y provocan un calentamiento progresivo de la atmósfera, fenómeno conocido como “efecto invernadero”, que ha desencadenado el

desequilibrio climático global y sus consecuencias visibles: aumento del nivel del mar, eventos meteorológicos extremos, desertificación y pérdida acelerada de biodiversidad.

### **El Trabajo como Fuerza Civilizatoria**

La llegada de la máquina de vapor durante la Revolución Industrial marcó un punto de inflexión en la relación entre humanidad y naturaleza. El desarrollo social se expandió a una escala verdaderamente global, inaugurando un nuevo hito en la dominación humana sobre el mundo natural y consagrando al ser humano en la cúspide de la cadena trófica.

Este momento simboliza el despliegue definitivo del progreso tecnocientífico, que llevó la conquista de la razón sobre la naturaleza a un nivel sin precedentes. Desde una perspectiva materialista histórica, se comprende que el trabajo —en todas sus formas: caza, pesca, recolección, agricultura e industria— ha sido el motor central del desarrollo humano.

Friedrich Engels lo expresa con claridad:

“La condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre” (Engels, 1981, p. 2).

El trabajo humano, en tanto práctica transformadora del entorno, se convirtió en la fuerza civilizatoria que permitió a la humanidad trascender su dependencia inmediata de la naturaleza. Sin embargo, en su versión industrial, inauguró también la lógica de acumulación, extracción y explotación intensiva que hoy desemboca en la crisis ecológica global.

La ambivalencia del trabajo —creación y destrucción, emancipación y devastación— constituye uno de los núcleos problemáticos de la modernidad técnica. El mismo gesto que permitió construir ciudades, industrias y redes globales de comunicación es el que desencadenó la erosión de suelos, la deforestación masiva y la alteración de los ciclos climáticos. En este

sentido, la Revolución Industrial no solo debe entenderse como un salto en el progreso humano, sino también como el inicio de una deuda ecológica que amenaza con volverse impagable.

### **La Racionalidad Moderna y su Deriva Tecno-científica: Del Dominio a la Destrucción**

La racionalidad, heredera de la modernidad, ha impuesto su impronta lógico-analítica como paradigma hegemónico del pensamiento occidental. Este modelo ha delimitado el horizonte epistémico de lo humano y ha legitimado su pretensión de supremacía sobre otras formas de conocimiento, convirtiéndose en el sustento teórico e ideológico del modelo capitalista-extractivista que domina el planeta.

Como señala Enrique Leff:

“La crisis ambiental irrumpe en el momento en el que la racionalidad de la modernidad se traduce en una razón antinatura” (Leff, 2004, p. x).

Desde esta perspectiva, la crisis ecológica no es un accidente histórico, sino la consecuencia lógica de un modo de racionalidad que instrumentaliza el mundo. El ser humano, al disponer de la totalidad de los recursos naturales para su beneficio, ha ignorado sistemáticamente el daño provocado por el desarrollo en los entornos naturales, y continúa su avance devastador sin detenerse a pensar que la codicia está pasando su cuenta de cobro.

Leff enfatiza que:

“Esta crisis de la racionalidad moderna se manifestó, antes que, como un problema del conocimiento en el campo de la epistemología, en la sensibilidad de la poesía y del pensamiento filosófico” (Leff, 2004, p. ix).

Esta advertencia es reveladora: la crisis no surge únicamente en el plano del conocimiento científico, sino que erosiona el horizonte simbólico, ético y sensible de la cultura.

Un siglo después del inicio de la Revolución Industrial, los desarrollos científicos alcanzaron un nuevo umbral con el descubrimiento de la energía nuclear, que potenció de manera inédita la capacidad de control y de destrucción del ser humano sobre la naturaleza. La manipulación de la materia en sus estructuras más elementales llevó a otro nivel el despliegue de los avances tecnocientíficos, incorporando un elemento de poder geopolítico y de riesgo existencial para el planeta.

Como afirma el radiofísico ambiental Andrew Cundy:

“La presencia de plutonio nos da un indicador drástico de cuándo la humanidad se convirtió en una fuerza tan dominante, que pudo dejar una huella dactilar única global en nuestro planeta.”

La historia muestra que buena parte de los descubrimientos científicos del primer cuarto del siglo XX, en campos como la física y la química, fueron rápidamente apropiados por las grandes potencias para sostener sus proyectos de dominación global. Las naciones industrializadas —desde la Alemania fascista hasta Estados Unidos y la Unión Soviética— convirtieron el conocimiento científico en una herramienta estratégica para ampliar su poderío.

Las dos guerras mundiales constituyen el ejemplo más elocuente de esta deriva: la humanidad contempló horrorizada la devastación de Europa y la aniquilación de Japón bajo el poder infernal de la fisión nuclear. La razón ilustrada, que prometía emancipación y progreso, mostró así su rostro oscuro como instrumento de destrucción masiva.

Con la energía atómica se consuma la paradoja del proyecto moderno: el mismo saber que otorgaba al ser humano esperanza de liberación se convierte en amenaza de autodestrucción. Como advirtió Günther Anders, vivimos bajo la sombra de un “apocalipsis sin reino”, donde la posibilidad técnica de la extinción precede a cualquier sentido ético o político capaz de detenerla.

En este horizonte, la racionalidad tecno-científica ya no solo transforma el entorno, sino que adquiere la facultad de borrar las condiciones mismas de la vida. La modernidad, que comenzó como promesa de dominio racional sobre la naturaleza, culmina así en un escenario en que el ser humano se convierte en su propio verdugo, llevando al límite el principio de dominación que fundó su imaginario de progreso.

El idealismo trascendental kantiano estableció, como punto de partida, que todo conocimiento requiere la correlación de dos componentes:

Un objeto externo, dado materialmente por el mundo como fenómeno en el espacio y el tiempo; y un sujeto cognoscente, dotado de facultades que hacen posible la aprehensión de ese objeto.

Para que tal relación se produzca, el sujeto debe poseer mecanismos mentales mínimos —percepciones, sensaciones e intuiciones— que organizan formalmente la experiencia. Esta estructura epistemológica, aunque permitió avances decisivos en la comprensión del mundo, introdujo una visión cosificadora de la naturaleza: todo lo que existe es objeto para un sujeto que conoce, calcula y dispone.

Este esquema fomentó una relación de dominio del yo sobre lo otro, del *cogito* sobre el mundo, consolidando en la cultura occidental la idea de la razón suficiente como principio metafísico universal. Así, se naturalizó una narrativa que otorga a la humanidad un supuesto don de supremacía sobre el resto de la naturaleza, reforzando el imaginario antropocéntrico que subyace a la crisis ecológica contemporánea.

La consagración del positivismo en el siglo XIX reforzó esta supremacía epistémica del sujeto, al presentar el conocimiento como instrumento para el control y la previsión total de la

naturaleza. La “física social” de Auguste Comte expresaba ya esa confianza en una ciencia erigida como paradigma universal, capaz de regir todos los órdenes de la existencia.

En el siglo XX, esta lógica alcanzó su punto extremo con el empoderamiento de la tecnología militar. Durante las dos guerras mundiales, cada bando en conflicto demandó a la ciencia el desarrollo de armas cada vez más letales para expandir su dominio. El resultado fue una estela de muerte y destrucción sin precedentes: Europa quedó devastada y Japón fue aniquilado bajo el poder infernal de la fisión nuclear. Este episodio marcó el rostro oscuro de la razón ilustrada, revelando cómo la ciencia, al servicio del poder, podía convertirse en instrumento de barbarie.

Sin embargo, estas consideraciones no deben obnubilar el juicio sobre el valor intrínseco de la ciencia. Si bien los desarrollos tecnológicos han sido empleados con fines destructivos, también constituyen un componente necesario y pertinente para mejorar las condiciones de vida humanas y para satisfacer la necesidad ontológica de comprender qué somos y qué lugar ocupamos en el universo.

Cabe recordar que los modelos cosmológicos de Copérnico, Kepler o Galileo, aun con sus márgenes de error, no fueron desechados, sino revisados y perfeccionados con el tiempo. Precisamente ahí reside la fortaleza epistemológica de la ciencia: es un método abierto, falible y autocorrectivo, que no se rige por dogmas ni por decálogos inamovibles, sino por el escrutinio constante de sus propios resultados.

La crítica al positivismo científico por parte de la filosofía contemporánea ha señalado con insistencia su exacerbación de la lógica formal y de los métodos de objetivación de la naturaleza, los cuales han derivado en prácticas en las que los límites éticos desaparecen.

Detrás del velo del ideal de progreso, la ciencia ha legitimado procedimientos que superan las fronteras de la justicia, como se evidencia en las prácticas crueles a las que son sometidos innumerables animales en experimentación científica. Aunque tales experimentos se justifican en nombre de la cura de enfermedades y del beneficio para la humanidad, ignoran el sufrimiento infligido a seres sintientes y ponen en cuestión la coherencia ética del proyecto moderno.

En este sentido, el conocimiento, como facultad de la razón humana, debería estar regulado por criterios éticos, y todo desarrollo que no esté en equilibrio con la naturaleza o que no garantice condiciones dignas a la totalidad de los seres vivos no puede considerarse verdadero progreso.

Diversas corrientes filosóficas —desde la fenomenología de Husserl hasta la hermenéutica de Heidegger y la crítica de Habermas a la razón instrumental— han planteado la urgencia de resignificar la racionalidad que sostiene al proyecto moderno. La razón positivista, centrada en el cálculo y la predicción, ha demostrado ser incapaz de responder a las preguntas fundamentales sobre el sentido del obrar humano, y muchas veces opera en abierta contravía de los principios morales.

Este desajuste se hizo evidente en los últimos dos siglos, cuando se impuso la idea de que toda realidad puede ser dominada mediante modelos matemáticos o leyes universales, ignorando la dimensión ética, evolutiva y creativa de la existencia.

Un ejemplo paradigmático de los límites de la razón positivista lo constituyen los modelos meteorológicos. Estos buscan predecir el comportamiento del clima mediante parámetros atmosféricos cuantificables, con el fin de proveer información útil para sectores esenciales como la agricultura o el transporte aéreo.

Sin embargo, una de sus principales dificultades radica en su incapacidad para anticipar con fiabilidad el clima a largo plazo. A pesar de basarse en cálculos matemáticos complejos, los modelos meteorológicos son extremadamente vulnerables a condiciones azarosas que impiden estructurar un sistema predictivo plenamente confiable.

A esta pérdida de credibilidad se suma el impacto disruptivo del cambio climático, que introduce variables no contempladas por los modelos, constituyendo un desafío insalvable para las ciencias fácticas tradicionales.

Como señala Félix Guattari:

“En tales condiciones, no debe sorprendernos que las ciencias humanas y las ciencias sociales se hayan condenado ellas mismas a no alcanzar las dimensiones intrínsecamente evolutivas, creadoras y autopoicionantes de los procesos de subjetivación” (Guattari, 1996, p. 23).

Esta observación sintetiza el núcleo de la crítica: el positivismo ha ignorado la dimensión subjetiva, creativa y ética de lo humano, reduciendo el mundo a un conjunto de objetos previsible, cuantificables y dominables. Esta reducción explica, en parte, la incapacidad de la modernidad para prevenir la actual crisis ecológica.

En este sentido, la ciencia permite que cualquier afirmación, en cualquier lugar del mundo, pueda ser sometida a crítica, replanteada o modificada. Esta vocación autocrítica y no dogmática constituye su mayor aporte y su posible vía de redención ante la crisis ecológica: solo una ciencia consciente de sus límites y de sus efectos —como pedía Hans Jonas en su principio de responsabilidad— puede contribuir a fundar un nuevo modo de habitar el mundo.

### **Crítica a la Sistematización Formal de lo Humano y de lo Viviente**

La crítica a la caracterización del mundo moderno va más allá del pragmatismo de nuestro tiempo: también se refleja en los intentos por reducir la complejidad de la mente humana a estructuras cerradas. Corrientes como el funcionalismo y el estructuralismo —e incluso la Gestalt, con su pretensión de organizar la percepción en formas unitarias— buscaron explicar lo humano a partir de esquemas simplificadores. Este despliegue de un arsenal positivista, que unifica ciencia, técnica y progreso bajo la promesa de felicidad, terminó excluyendo de su horizonte a los demás seres vivos que habitan la Tierra.

El resultado ha sido paradójico: el ordenamiento formal de la realidad ha contribuido a mejorar las condiciones de vida de la sociedad moderna, pero al mismo tiempo ha provocado la marginación de otras formas de existencia y ha incubado un proceso de devastación ecológica. Esta entronización ilusoria del mundo bajo categorías exclusivamente humanas ha terminado por convertirse en el propio Armagedón de la modernidad: guerras, hambrunas y catástrofes climáticas delinean el panorama apocalíptico que se cierne sobre el futuro del planeta.

### **El Humanismo Existencial y la Crítica Heideggeriana a la Objetivación del Mundo**

Frente a este escenario, el existencialismo abrió un horizonte distinto. En el pensamiento de Martin Heidegger se advierte una inquietud que hoy resulta profundamente actual: la crítica a la objetivación del mundo y al dominio excluyente del conocimiento científico.

En su diagnóstico sobre la “Época de la imagen del mundo”, Heidegger señala que la modernidad transformó al mundo en objeto representado por el sujeto, subordinando la realidad a la comprensión humana y otorgando categoría de absoluto al pensamiento científico. Así, la ciencia moderna no solo se constituyó en el criterio de verdad, sino que clausuró otras posibilidades de relación con lo real.

Esta observación es clave para el pensamiento ecológico: si el mundo ha sido reducido a objeto disponible, el medio ambiente se concibe únicamente como un conjunto de recursos a disposición del hombre. Heidegger invita a superar esta metafísica de la objetivación y a replantear la relación entre el ser humano y su entorno desde una dimensión existencial más originaria, donde el habitar no sea dominación sino cuidado.

Heidegger y la crítica a la técnica: el *Gestell* y la pérdida del sentido del habitar

“Más allá del problema de la representación de lo real a través de la teoría y la ciencia, el conocimiento se ha vuelto contra el mundo, lo ha intervenido y dislocado”

(Leff, 2004, p. ix).

La advertencia de Leff resume el núcleo del problema: la racionalidad científica moderna ha dejado de limitarse a representar el mundo y ha pasado a intervenirlo y desestructurarlo. Esta cosificación del ser y la consecuente sobreexplotación de la naturaleza han conducido al planeta a un estado de desquiciamiento estructural.

En este contexto, Martin Heidegger desarrolló —dentro del marco mismo de la metafísica occidental— una reflexión orientada a reencaminar a la humanidad hacia una relación de convivencia y respeto con su casa común. Algunas corrientes inspiradas en su pensamiento han planteado incluso la necesidad de radicalizar el ecologismo como movimiento activo de pensamiento y acción.

Heidegger sostiene que la concepción idealista trascendental del siglo XVII, que colocó al sujeto en el centro de la representación del mundo, ha llegado a un punto de agotamiento. Este modelo, al intentar explicar los fenómenos exclusivamente desde la condición existencial del ser humano, no logra responder a la pregunta fundamental por el sentido del ser.

Pero no es la ciencia en sí misma el problema, sino su transformación en una lógica de dominio que nos expone a un porvenir peligroso. En el momento en que el hombre somete todo al cálculo, abandona su propio misterio como ser-en-el-mundo (*Dasein*), y reemplaza su esencia por dispositivos tecnológicos: la data, el internet, los algoritmos.

Heidegger denomina este modo de organización del mundo como *Gestell* (“el Enframing” o emplazamiento), que no se limita a la técnica en su dimensión instrumental, sino que constituye un modo de desocultamiento: todo lo existente aparece únicamente como recurso disponible (*Bestand*), dispuesto para su uso, explotación y agotamiento. Este modo de revelación elimina toda dimensión simbólica, ética o espiritual de la existencia, reduciendo el mundo a mera reserva de energía.

El dominio técnico no es para Heidegger un accidente histórico, sino la consumación del olvido del ser que atraviesa toda la historia de la metafísica occidental. La técnica moderna, al absolutizar el cálculo y la eficiencia, arrastra al hombre a olvidar su esencia de habitante de la Tierra.

En este sentido, el problema ambiental no es únicamente ecológico o económico, sino ontológico: es la pérdida del sentido del ser y del habitar. Cuando la Tierra se reduce a recurso y el hombre a consumidor, desaparece la experiencia originaria de pertenencia a un mundo compartido.

Como señala nuevamente Leff:

“No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad” (Leff, 2004, p. ix).

Sin embargo, Heidegger no se limita a la crítica. Frente al *Gestell*, sugiere otra vía: reaprender el sentido del habitar. En *Bauen, Wohnen, Denken* y en su lectura de Hölderlin, propone que el hombre debe “habitar poéticamente” la Tierra, esto es, no como dueño ni como explotador, sino como guardián que custodia el misterio del ser.

El habitar poético implica reconocer los límites del dominio técnico y reencontrarse con la experiencia del mundo como don y no como mera reserva. Solo desde esta transformación del modo de habitar es posible imaginar una salida a la crisis civilizatoria que hoy se manifiesta en clave ecológica.

### **El Giro Existencialista: Angustia, Libertad y el Agotamiento de la Modernidad**

El pensamiento heideggeriano parte del análisis de la experiencia humana en su complejidad, marcada por la angustia y por el olvido del ser. El hombre, en su búsqueda de trascendencia, primero recurrió a explicaciones míticas y luego a la figura de un ser superior, lo que generó una tensión existencial que lo alejó de su propia condición de ser-en-el-mundo. La modernidad intensificó este olvido al absolutizar lo cuantificable y numérico como medida de grandeza. Heidegger llamó a esta condición “la brutalidad de su propia grandeza”: un paradigma que privilegia lo útil, lo práctico y lo desechable, otorgando comodidad sin esfuerzo, pero al precio de una creciente alienación.

La modernidad, como época en declive, convive con la sensación de desgaste y ruptura. Este horizonte convoca a un quiebre de paradigma y abre espacio a nuevas voces que llaman a pensar de otra manera. En este contexto, el existencialismo emergió como filosofía que coloca en primer plano la pregunta por la existencia, impulsada por el clima de crisis moral, política y espiritual que atravesaba Europa tras las guerras mundiales.

Heidegger, uno de sus principales motivadores, encarnó un “existencialismo exacerbado” que diagnosticó la ruina moral y la desesperanza en el corazón de la sociedad europea. El fracaso de los nacionalismos y del eurocentrismo evidenció el agotamiento de los grandes relatos modernos. Este desánimo en el espíritu europeo tendría repercusiones profundas para el futuro del hombre occidental. Ante ello, Heidegger propuso un giro hermenéutico que diera prioridad a la articulación entre razón y experiencia: una síntesis kantiana renovada, llevada a la praxis de la vida cotidiana.

Algunas respuestas a esta crisis se encuentran en la noción de trascendencia como conciencia inherente al ser, que desvela la existencia del mundo, sus vivencias y su libertad. La filosofía existencialista se presenta así como un pensamiento radicalmente humano, pues rescata las preguntas primordiales que el hombre formula sobre su propia entidad, sobre la metafísica de las cosas y los fenómenos.

En Kierkegaard hallamos la génesis de esta corriente: reivindicar el espíritu humano y la necesidad de libertad. Si el hombre ha sido “arrojado al mundo”, debe asumir la responsabilidad de su existencia. Sartre retoma este impulso al afirmar que la “existencia precede a la esencia”: el hombre es libre para determinar su vida, pero esa libertad implica asumir la ausencia de un determinismo divino o trascendente. La consecuencia es una libertad absoluta, pesada como un fardo, que genera angustia y ansiedad, pero que al mismo tiempo constituye una luz de esperanza en medio de la devastación.

El panorama, sin embargo, no es alentador. La promesa moderna de progreso ha demostrado ser ilusoria, y la técnica se impone como fuerza que empuja a la sociedad por la lógica del desarrollo, del avasallamiento y del dominio de todos los recursos a su alcance. La condición humana, atrapada entre la angustia existencial y el imperativo técnico, se enfrenta a

una encrucijada: o profundizar en el camino de la dominación y la devastación, o reaprender el sentido de la libertad y del habitar en la Tierra.

“Es una crisis de las formas de comprensión del mundo, desde que el hombre aparece como un animal habitado por el lenguaje, que hace que la historia humana se separe de la historia natural, que sea una historia del significado y el sentido asignado por las palabras a las cosas y que genera las estrategias de poder en la teoría y en el saber que han trastocado lo real para forjar el sistema mundo moderno” (Leff, 2004, p. x).

Con esta advertencia, Enrique Leff señala que la crisis ambiental no puede reducirse a un fenómeno ecológico o económico: tiene raíces en el modo mismo en que el ser humano ha comprendido el mundo y se ha comprendido a sí mismo. La racionalidad, convertida en principio ordenador y totalizador, fue colonizando todas las dimensiones de la vida, desde la política hasta la economía, desde las artes hasta la ciencia, generando un movimiento que desembocó en la modernidad.

Jürgen Habermas reconoce en este proceso la constitución de la modernidad como proyecto ilustrado, fundado en la confianza en la razón como guía de la episteme, de la comunicación y de la acción social. En el siglo XVIII, este proyecto cristalizó en el modelo liberal de la razón como prototipo de sociedad humana. La modernidad se erigió así como faro de emancipación y progreso, pero al mismo tiempo impuso una racionalidad instrumental que terminó subordinando la naturaleza y la cultura a las exigencias de la eficiencia y la utilidad.

Edmund Husserl, por su parte, plantea que lo que está en juego es el carácter mismo de las ciencias. El conocimiento, por sí solo, no basta para orientar la vida humana, y el avance técnico desbordado puede incluso amenazar su continuidad. En su célebre diagnóstico, Husserl afirma:

“Pero cómo se podría hablar directamente y con total seriedad de una crisis de las ciencias en general, por lo tanto, también de las ciencias positivas, entre ellas la matemática pura, las ciencias exactas que nunca podemos dejar de admirar como modelo de científicidad estricta y altamente exitosa” (Husserl, 2008, p. 47).

Esta crisis de las ciencias positivas revela la paradoja de la modernidad: el saber más riguroso y exitoso en el plano metodológico se ha mostrado incapaz de responder a las preguntas fundamentales sobre el sentido del ser y sobre la orientación ética de la vida. El resultado ha sido un progreso técnico que avanza sin brújula, erosionando las bases mismas de la existencia planetaria.

### **La Instrumentalización del Conocimiento y el Retorno de los Autoritarismos**

En las preocupaciones de Husserl sobre la crisis de las ciencias ya se anticipaba un problema decisivo: gran parte de los descubrimientos del primer cuarto del siglo XX, fruto de mentes prodigiosas en la física o la química, terminaron puestos al servicio de poderes hegemónicos. El fascismo en Alemania y las superpotencias emergentes —Estados Unidos y la Unión Soviética— transformaron el progreso científico en arma de dominio y destrucción.

Félix Guattari y Enrique Leff han advertido que la coyuntura actual guarda inquietantes similitudes con aquel periodo previo a la Segunda Guerra Mundial. El resurgimiento de los autoritarismos, la inoculación del miedo en la población, la polarización política y el desprecio por la diferencia —xenofobia, racismo y aporofobia— son expresiones contemporáneas de un mal histórico que condujo a la humanidad a la devastación.

Hans Jonas, en su principio de responsabilidad, recuerda que mantener a salvo el futuro de la humanidad no es una utopía ingenua, pero tampoco una meta modesta:

“Y, como él mismo dice, «mantenerla incólume a través de los peligros de los tiempos, más aún, frente al propio obrar del hombre, no es una nueva utopía, pero tampoco es en absoluto una meta modesta de la responsabilidad por el futuro de los hombres»” (Jonas, 2014, p. 17).

El dilema que emerge de esta situación revela el límite del progreso concebido en términos puramente racionales e instrumentales. Allí donde la razón moderna fracasa en ofrecer sentido, se abre la tentación de regresar a formas míticas o dogmáticas de comprender el mundo. De este modo, la humanidad queda atrapada en un trance: un paradigma de desarrollo que promete bienestar mientras devora los recursos naturales y acelera el colapso ecológico.

Como advierte Noguera:

“Utilizar lo que conviene y descartar lo que no conviene a los intereses productivos, es un modelo que penetra en todas las relaciones. El paso de unas relaciones ecológicas —ecología como cuidado de la casa— a unas relaciones económicas —economía como dominio de la casa—, determina la afectividad, la cotidianidad, el arte, la política, la educación, es decir, la cultura en su sentido profundo” (Noguera, 2000, p. 120).

La consecuencia de este tránsito es clara: el cuidado fue desplazado por la explotación, y la casa común se ha convertido en un campo de batalla donde se entrelazan la crisis política, la degradación ambiental y el vacío de sentido de la modernidad.

### **La Ciencia como Mercancía y la Pérdida de Sentido**

Estamos transitando un periodo de zozobra. “El hombre se ha convertido en la escena de la realidad total”, erigido como único faro que ilumina el horizonte, pero sin brújula. La guía que en otro tiempo ofrecía la ciencia se ha desdibujado: atrapada por el fulgor de lo “nuevo” y lo mediático, su legitimidad se erosiona en un mundo polarizado. Lo cotidiano —redes sociales, noticias, discursos políticos— revela una humanidad dividida, donde el común de la gente

desconfía del saber científico y prefiere entregarse a fanatismos militares, religiosos, políticos o incluso deportivos.

El problema radica en que la ciencia, siendo necesaria, ha sido reducida a mercancía. La especialización excesiva de las disciplinas promueve la fragmentación del conocimiento y conduce a lo que Heidegger denomina “el establecimiento empresarial”: la particularización de los saberes en función de intereses corporativos. El sabio se convierte en investigador, y el científico en productor de franquicias al servicio del mercado global. Son las grandes corporaciones quienes determinan qué investigar, cómo hacerlo y hacia dónde dirigir los resultados.

De ahí surge la pregunta inevitable: ¿es la exacerbación de la racionalidad moderna —convertida en concepción totalizadora del mundo y colonizadora de la naturaleza— la gran responsable de la muerte entrópica del planeta? Todo parece indicar que sí. Lo que se constata es la pérdida de sentido, más allá de cualquier hermenéutica, en una crisis ambiental global donde la razón ilustrada, impulsada por la modernidad, se entronizó como promesa de éxito, pero terminó deviniendo en motor de devastación.

### **Introducción General al Principio de Responsabilidad de Hans Jonas**

Hablar de Hans Jonas es hablar de un filósofo que, más que ofrecer respuestas tranquilizadoras, supo formular preguntas que incomodan como un eco persistente en la conciencia. Su *Principio de responsabilidad* (1979) irrumpe en el panorama filosófico del siglo XX como un manifiesto contra la arrogancia de la modernidad técnica. Allí donde la tradición había concebido la ética como una guía para las relaciones inmediatas entre individuos —padres e hijos, gobernantes y gobernados, ciudadanos y conciudadanos—, Jonas amplía el horizonte

hasta límites inéditos: ahora la ética debe abarcar a la totalidad del planeta y, sobre todo, a las generaciones futuras que aún no existen, pero que, sin embargo, ya nos interpelan.

El diagnóstico inicial de Jonas es lapidario: el progreso técnico, celebrado como promesa de emancipación y bienestar, se ha convertido en una amenaza indisoluble. La ironía es brutal: Prometeo, liberado por la ciencia, corre el riesgo de abrasar con su fuego aquello mismo que pretendía iluminar. El poder del hombre, antaño minúsculo y limitado, hoy alcanza dimensiones cósmicas. Podemos alterar el clima, devastar ecosistemas enteros, manipular el código genético o incluso poner en entredicho la continuidad misma de la especie. La ética tradicional, forjada en un mundo donde la naturaleza era invulnerable, se revela impotente ante este nuevo escenario.

Es aquí donde Jonas despliega su propuesta: una ética de la responsabilidad que se funda en el respeto, en la previsión y, paradójicamente, en el temor. Si Kant había erigido su imperativo categórico en nombre de la universalidad formal, Jonas proclama un imperativo igualmente categórico pero más concreto: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra.”

Este capítulo explorará cómo opera el sistema de responsabilidad jonasiano, delineando sus elementos centrales: el cambio radical en la acción humana, la vulnerabilidad de la naturaleza, la necesidad de un saber prudente, la centralidad del temor como heurística, la obligación para con los no nacidos, los modelos paradigmáticos de responsabilidad y, finalmente, la crítica a las ilusiones utópicas que ciegan frente al peligro real.

En estas páginas, la responsabilidad ya no aparece como un concepto jurídico o político limitado, sino como un principio ontológico, enraizado en la misma condición del ser humano. Ser es responder, existir es custodiar, actuar es siempre también preservar. En esta paradoja se

cifra la grandeza y el peso del pensamiento de Jonas: la supervivencia del hombre depende de que éste aprenda, finalmente, a temerse a sí mismo.

Toda ética, recordaba Hans Jonas, se funda en una determinada imagen del hombre y en una cierta percepción de su alcance en el mundo. En la Antigüedad, como lo atestigua el coro de la *Antígona* de Sófocles, el hombre era visto como un ser ingenioso, capaz de domar a la naturaleza, pero siempre pequeño frente a la inmensidad del cosmos. El mar, la tierra y el cielo eran inagotables, resistentes, inmunes a las torpezas de ese animal racional que pretendía domesticar fragmentos del mundo. De ahí que la ética antigua y medieval pudiera descansar en tres supuestos básicos: que la condición humana era fija, que el bien podía determinarse con relativa claridad, y que el poder humano estaba limitado en tiempo y espacio.

La modernidad técnica destruye esas premisas. El hombre ya no es un “huésped inquieto” en un cosmos invulnerable: ahora es un agente capaz de alterar la trama misma de la vida. La acción humana se ha ampliado en alcance, duración e intensidad hasta adquirir un carácter cualitativamente nuevo. Una decisión aparentemente local —por ejemplo, la construcción de una central nuclear, la liberación de emisiones industriales o la manipulación genética de una semilla— puede tener consecuencias globales y, en muchos casos, irreversibles.

De este modo, lo que antes era un margen limitado de responsabilidad se convierte en un horizonte planetario. El obrar humano ya no se agota en el “aquí y ahora”, sino que se proyecta hacia el futuro remoto y hacia espacios que exceden cualquier comunidad inmediata. Jonas lo formula con crudeza: la biosfera entera ha entrado en el ámbito de nuestra responsabilidad.

Lo paradójico es que esta ampliación del poder humano no ha sido acompañada de una ampliación proporcional de la conciencia moral. Seguimos aplicando máximas pensadas para relaciones interpersonales inmediatas a un escenario donde está en juego la continuidad de la

especie. La vieja ética decía: “No hagas al otro lo que no quieras que te hagan a ti”. Jonas corrige: “No hagas hoy lo que podría impedir que haya otros mañana”.

La consecuencia es decisiva: la ética ya no puede limitarse a regular conductas privadas o públicas dentro de una sociedad, sino que debe transformarse en un principio de supervivencia global. Allí donde antes bastaba la prudencia o la virtud individual, ahora se exige un marco institucional y político capaz de responder por los efectos colectivos de nuestras acciones. La humanidad, en cierto modo, ha dejado de ser sujeto moral para convertirse también en objeto de la moral.

Con ello, Jonas inaugura una ética de una escala inédita: el hombre, por primera vez, debe pensarse como responsable no sólo de sus semejantes presentes, sino de la existencia misma del hombre como tal. La pregunta ética ya no es únicamente “¿qué debo hacer frente al otro?”, sino “¿qué debo hacer para que haya un futuro en el que todavía exista un ‘otro’?”.

El descubrimiento más inquietante de la modernidad no ha sido la magnitud del poder humano, sino la fragilidad de aquello sobre lo cual ese poder recae. La naturaleza, que durante milenios fue percibida como inmutable y autosuficiente, se revela ahora vulnerable, incluso delicada. Su equilibrio, antaño considerado indestructible, puede ser alterado por la acción acumulativa de una sola especie: la nuestra.

Jonas subraya que el poder técnico introduce una novedad radical en la historia moral. Mientras la agricultura preindustrial, la caza o el comercio apenas rozaban la superficie de los ecosistemas, la técnica moderna penetra hasta la raíz de los procesos vitales. La tala masiva de bosques, la contaminación atmosférica, el uso indiscriminado de combustibles fósiles o la manipulación genética no son episodios aislados, sino transformaciones irreversibles de los

sistemas de los que depende toda forma de vida. La biosfera deja de ser un telón de fondo para convertirse en protagonista silencioso de nuestra responsabilidad.

Esta vulnerabilidad redefine el horizonte moral: la naturaleza ya no puede ser tratada como un simple depósito de recursos al servicio de las necesidades humanas, sino como un bien encomendado a nuestro cuidado. Y aunque Jonas se mantiene en gran medida dentro de un marco antropocéntrico —pues el destino del hombre sigue siendo el referente último de su ética—, reconoce que de la “plenitud amenazada del mundo de la vida” surge una llamada al respeto que no puede ser ignorada. ¿Tiene la naturaleza un derecho moral propio? Jonas deja la cuestión abierta, pero insinúa que, al menos en sentido práctico, debemos actuar como si lo tuviera.

Aquí aparece un contraste revelador. Para la ética tradicional, la prudencia aconsejaba no “matar a la gallina de los huevos de oro”. Era un cálculo utilitario, ligado a la supervivencia inmediata. Jonas, en cambio, exige algo más: una conciencia de custodia, un respeto que no se agota en el interés humano, sino que se abre al reconocimiento del valor intrínseco de los procesos naturales. La naturaleza, aunque despojada por la ciencia de cualquier teleología, vuelve a presentarse como algo digno de reverencia.

La antítesis es evidente: donde antes había confianza en la inagotabilidad del mundo, hoy reina la sospecha de que un error puede ser terminal. El optimismo productivista, heredero de Bacon y del marxismo, queda sustituido por una actitud de cautela reverente. Si la modernidad celebraba la conquista de la naturaleza, Jonas nos recuerda que ahora debemos aprender a protegerla incluso de nosotros mismos.

La ética de la responsabilidad, en este sentido, inaugura una nueva sensibilidad: ver en cada río, cada bosque y cada ecosistema no solo un recurso, sino un legado. Y lo más

sorprendente es que este legado no pertenece a nosotros, sino a aquellos que aún no han nacido. La naturaleza se convierte, así, en mediadora entre presente y futuro, en el espacio donde se juega la posibilidad misma de continuidad humana.

Uno de los giros más radicales que introduce Hans Jonas en la ética es el nuevo estatuto del saber. En la tradición filosófica, el conocimiento fue concebido como un bien en sí mismo, fuente de iluminación y libertad. El viejo lema ilustrado *sapere aude* invitaba a pensar sin miedo, convencido de que la verdad nunca podría ser perjudicial. Jonas subvierte esta confianza: el saber, lejos de ser neutral, genera una deuda moral. Lo que descubrimos, lo que inventamos, lo que desatamos en los laboratorios, nos obliga a responder por sus consecuencias.

El progreso técnico ha colocado al hombre en la paradójica situación de saber demasiado y, al mismo tiempo, demasiado poco. Sabemos cómo alterar el genoma, pero ignoramos hasta qué punto estas alteraciones modificarán la trama evolutiva. Sabemos cómo explotar la energía nuclear, pero desconocemos cómo gestionar de manera segura los residuos radiactivos durante miles de años. Sabemos cómo transformar ecosistemas completos, pero no podemos calcular con certeza los efectos a largo plazo de esas transformaciones. En este hiato entre lo que podemos hacer y lo que podemos prever se instala la responsabilidad.

Jonas advierte que esta asimetría no es un simple problema técnico, sino un dilema moral. La ética del futuro exige reconocer que la ignorancia no exime de responsabilidad; por el contrario, obliga a la prudencia. Allí donde el poder de la acción desborda nuestra capacidad de anticipación, el deber no consiste en avanzar ciegamente, sino en detenerse. En este punto, la ironía se vuelve amarga: el hombre moderno, que celebraba su dominio gracias al conocimiento, debe ahora aprender a contenerse precisamente porque no conoce lo suficiente.

Esto redefine la vieja relación entre ciencia y ética. Ya no es aceptable la coartada del investigador que se limita a “producir conocimiento” mientras otros deciden su uso. En la era de la técnica, todo saber con potencial de aplicación entra de inmediato en el ámbito de la responsabilidad. La neutralidad científica se desmorona: cada descubrimiento lleva consigo una sombra moral.

El nuevo papel del saber en la ética, entonces, no es acumular certezas, sino reconocer límites. Jonas habla de la “urgencia de la autovigilancia” frente a nuestro poder desmesurado. Dicho de otra manera: el científico no sólo debe preguntarse *qué puede hacer*, sino *qué debería evitar hacer*. El filósofo de la responsabilidad convierte la epistemología en una disciplina moral.

La antítesis con el ideal baconiano es clara: donde Francis Bacon soñaba con “dominar la naturaleza para beneficio del hombre”, Jonas recuerda que tal dominio exige antes que nada dominio sobre nosotros mismos. Saber es poder, sí; pero en la era tecnológica, saber es también deber.

En el corazón del sistema de Hans Jonas se encuentra una idea tan incómoda como luminosa: el temor no es una emoción a erradicar, sino una brújula moral indispensable. En una época en la que la modernidad celebraba la audacia, el progreso y el optimismo como virtudes supremas, Jonas introduce la paradoja: sólo a través del miedo podemos aprender de nuevo el respeto.

Lo llama *heurística del temor*. Con ello no propone un catastrofismo histérico, sino un método de orientación moral: cuando se trata de riesgos existenciales, debemos dar mayor crédito a los pronósticos negativos que a los positivos. La razón es sencilla y brutal: un error de cálculo optimista puede ser irreversible. Si una predicción alarmista resulta exagerada, lo peor

que habrá ocurrido es que hayamos ejercido una cautela excesiva; pero si la desestimamos y el desastre se consuma, no habrá segunda oportunidad.

El temor, entonces, funciona como un órgano de percepción ampliada. Nos obliga a mirar más allá de lo inmediato, a representar mentalmente escenarios indeseables y a actuar en consecuencia. Jonas sabe que la imaginación moral es frágil, que solemos atender sólo al presente palpable; por eso reivindica la necesidad de educar un sentimiento que se adelante a lo visible. El miedo a la posible destrucción del hombre se convierte en el modo de preservar la posibilidad misma de humanidad.

La antítesis que aquí emerge es estremecedora: mientras la utopía moderna se alimentaba de la esperanza de un futuro mejor, Jonas propone fundar la ética en el recuerdo anticipado de un futuro peor. No la promesa, sino la amenaza. No el ideal, sino el abismo. La ironía es evidente: para proteger la vida, debemos aprender a representarnos su posible extinción.

Esta heurística se convierte en principio regulador de la acción política y tecnológica. Allí donde los beneficios y riesgos de una innovación no pueden calcularse con certeza, el deber no es lanzarse a la apuesta, sino restringirse. Jonas lo formula con claridad: la humanidad no tiene derecho al suicidio colectivo. Y puesto que no hay quien pueda reclamar por adelantado en nombre de los no nacidos, corresponde a los vivos cargar con la responsabilidad de anticipar el peligro.

Lo que Jonas reivindica, en suma, es un nuevo tipo de sabiduría trágica. El temor ya no es un defecto de carácter ni un obstáculo al progreso, sino la condición de posibilidad de la prudencia. Como el marinero que prefiere sobredimensionar la tormenta antes que hundirse por optimista, la humanidad debe aprender a temer para poder seguir existiendo.

Si hay un núcleo verdaderamente revolucionario en la ética de Hans Jonas, es éste: los aún no nacidos se convierten en sujetos morales de nuestro obrar presente. La historia de la filosofía moral, desde Aristóteles hasta Kant, había girado en torno a relaciones recíprocas entre agentes coexistentes. El horizonte de la ética se limitaba a los vivos: el prójimo inmediato, la comunidad contemporánea, los conciudadanos. Jonas rompe con esa tradición y desplaza la brújula moral hacia los ausentes.

El razonamiento es tan sencillo como devastador: nuestras acciones de hoy pueden condicionar la existencia misma de quienes todavía no han llegado. Alterar irreversiblemente el clima, agotar los recursos esenciales o manipular imprudentemente el código genético no sólo perjudica a los contemporáneos, sino que compromete el derecho mismo a existir de las generaciones futuras. Por ello, Jonas afirma que el primer mandamiento de la nueva ética es: “Que haya humanidad.”

La antítesis con el pensamiento clásico se vuelve aquí insoslayable. Mientras que Kant basaba la obligatoriedad moral en la reciprocidad —“trata a los demás como fines y no como medios”—, Jonas introduce una relación no recíproca: debemos responder por quienes no pueden respondernos. Es una responsabilidad unilateral, asimétrica, que exige obrar en favor de seres que jamás podrán agradecernos ni reprocharnos nada. Es, quizá, la forma más pura de altruismo moral: actuar no por reconocimiento, sino por la mera preservación de la posibilidad de futuro.

Jonas encuentra en dos figuras paradigmáticas una clave para pensar esta nueva dimensión: los padres y el político. El padre cuida de su hijo recién nacido sin esperar nada a cambio; su deber no depende de un contrato, sino de la vulnerabilidad radical del infante. Del mismo modo, el político responsable debe velar no sólo por los ciudadanos actuales, sino por la

continuidad de la polis en el tiempo. Ambos casos nos enseñan que la responsabilidad auténtica se define por su orientación al futuro y por su carácter unilateral.

Esta ampliación ética implica también una redefinición de la justicia. Ya no basta con garantizar la equidad entre presentes; debemos reconocer derechos a quienes todavía no existen. Es la paradoja más radical: los ausentes, que no tienen voz, se convierten en los interlocutores más exigentes de nuestra ética.

Así, el sistema jonasiano erige un nuevo sujeto moral: la humanidad futura en su conjunto. Y con ello transforma la moral en una ética de la especie, una ética de la supervivencia. El deber ya no se limita a proteger al prójimo tangible, sino a custodiar la continuidad misma de lo humano.

Para Jonas, la noción abstracta de responsabilidad se ilumina cuando se encarna en figuras concretas. Entre ellas destacan dos que operan como paradigmas: los padres y el político. Ambas ilustran la esencia de la responsabilidad: cuidar de un futuro que todavía no existe plenamente, pero que depende radicalmente de nuestras decisiones presentes.

El padre es el ejemplo más inmediato. Ante un recién nacido, no hace falta elaborar un tratado filosófico para comprender el deber: la mera presencia del niño, frágil y absolutamente dependiente, despierta una llamada inequívoca. El “debes” está inscrito en el “es” del lactante. No se trata de un deber contractual ni elegido libremente, sino de una obligación natural, casi ontológica: la existencia misma del niño genera una exigencia de cuidado. La ironía es sutil: lo más elemental —el llanto de un recién nacido— contiene la lección ética más profunda.

El político, en cambio, ejemplifica la responsabilidad en escala colectiva. Su tarea no es sólo gobernar el presente, sino garantizar la continuidad de la comunidad en el tiempo. Un gobernante que busca únicamente beneficios inmediatos, sacrificando el porvenir por el aplauso

instantáneo, actúa irresponsablemente. El verdadero político, según Jonas, debe pensar en el futuro lejano, en la posibilidad de que haya una polis después de él.

Ambas figuras convergen en una misma estructura: responden por un futuro que todavía no puede responder por sí mismo. Tanto el hijo como la comunidad futura están ausentes en el presente, pero dependen por completo de nuestras acciones. Padres y políticos comparten, por tanto, la carga de una responsabilidad unilateral, sin reciprocidad.

La antítesis que Jonas traza es reveladora: mientras el padre actúa movido por el amor, el político debería actuar movido por la prudencia; mientras el deber paterno se impone de manera casi instintiva, el deber político exige reflexión y previsión racional. Sin embargo, ambos modelos se cruzan en un punto crucial: la continuidad del futuro. Allí donde el padre asegura la supervivencia biológica del hijo, el político debe asegurar la supervivencia histórica de la comunidad.

Jonas convierte estas figuras en arquetipos que nos permiten comprender la magnitud del desafío contemporáneo. En la era tecnológica, todos somos, en cierto sentido, padres y políticos a la vez: debemos cuidar de un futuro común, incluso cuando ese futuro no está presente para reclamar nada. La humanidad entera se convierte en guardiana de sí misma.

### **La Crítica a la Utopía y el Rechazo al Optimismo Ciego**

En el desarrollo de su sistema, Hans Jonas dedica páginas memorables a la crítica de la utopía. Y lo hace porque percibe en ella un enemigo directo de la responsabilidad. Mientras el utopismo promete mundos perfectos, la ética de la responsabilidad se funda en la conciencia de los límites. La utopía nos embriaga con imágenes de plenitud futura; Jonas nos sobria con la advertencia de un posible desastre.

El contraste es especialmente evidente frente al marxismo y frente a la obra de Ernst Bloch, cuyo *Principio de esperanza* se convierte en blanco de la réplica jonasiana. Para Bloch, la utopía es motor de la historia, fuerza anticipadora que mantiene vivo el impulso hacia la redención colectiva. Jonas, en cambio, advierte que este optimismo, al unirse con el poder de la técnica, se vuelve letal. La confianza ciega en que la historia marcha inevitablemente hacia lo mejor legitima experimentos peligrosos y sacrificios incalculables en nombre de un futuro ideal.

Aquí Jonas introduce su ironía mordaz: lo que la utopía promete como redención puede terminar en catástrofe ecológica o antropológica. Lo que Bloch celebra como el “todavía no” de la esperanza, Jonas lo denuncia como el “quizás nunca más” de la supervivencia. La técnica, utilizada como vehículo de utopías, se transforma en un poder sin freno que arrasa con lo dado.

El principio de responsabilidad, en cambio, no sueña con un hombre nuevo ni con un paraíso terrenal. Su tarea es más modesta —y por eso más urgente—: preservar la posibilidad misma de humanidad. Jonas lo resume en un imperativo negativo: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción no pongan en peligro la permanencia de la vida humana auténtica sobre la Tierra.”

La antítesis entre utopía y responsabilidad es radical. La utopía dice: arriesga, apuesta, sueña, confía en el progreso. Jonas responde: detente, mide, teme, respeta los límites. La utopía exalta la voluntad transformadora; la responsabilidad, la prudencia conservadora. Una busca el “sí” absoluto al futuro ideal; la otra afirma el “no” rotundo al no-ser.

Lejos de ser un pesimismo estéril, esta crítica tiene un trasfondo liberador: nos libra de la obligación de perseguir un imposible para concentrarnos en la tarea concreta de custodiar lo que ya existe. Jonas no quiere abolir la esperanza, pero sí despojarla de su ingenuidad. La verdadera

esperanza, sugiere, no está en soñar con mundos perfectos, sino en evitar que el nuestro se convierta en inhabitable.

### **El Lugar de la Metafísica: Del Ser al Deber**

Hans Jonas es plenamente consciente de que su ética no puede sostenerse únicamente sobre consideraciones pragmáticas o cálculos utilitarios. Si la amenaza tecnológica pone en juego no sólo la supervivencia física, sino la esencia misma del hombre, entonces la ética requiere un fundamento más profundo: una metafísica de la vida.

El problema es clásico: ¿cómo pasar del ser al deber? La modernidad positivista lo declaró imposible; Kant separó radicalmente el ámbito de la naturaleza (regido por causalidad) y el de la moralidad (regido por libertad). Jonas, en cambio, insiste en que este divorcio ha llegado a su límite. Necesitamos, afirma, un puente entre ontología y ética, porque sólo así podemos responder a la pregunta radical: ¿por qué debe haber humanidad?

Su respuesta se apoya en una tesis ontológica: el ser, en cuanto tal, tiende a afirmarse. Todo organismo vivo, desde el más elemental hasta el hombre, se comporta como si dijera “sí” a la vida. Esta autoafirmación, que en el hombre se eleva a conciencia, se convierte en imperativo moral. Preservar la vida no es simplemente un deseo o una preferencia cultural, sino una exigencia inscrita en el ser mismo. La vida dice: “quiero seguir siendo”. Y el hombre, capaz de escuchar y traducir este clamor ontológico, recibe de él su deber.

De ahí que Jonas formule lo que llama un imperativo ontológico: “Que haya humanidad.” No es un mandato hipotético, condicionado por deseos o intereses particulares, sino categórico: se fundamenta en el hecho mismo de la existencia. La mera presencia de seres humanos en el mundo impone la obligación de garantizar su continuidad.

La antítesis con el nihilismo moderno es clara. Allí donde Nietzsche proclamaba la muerte de todo fundamento, Jonas recupera la necesidad de una metafísica del deber-ser. Allí donde el positivismo veía sólo hechos sin valores, Jonas sostiene que el ser mismo contiene un llamado ético. El filósofo de la responsabilidad reintroduce la metafísica no como especulación vacía, sino como exigencia práctica: sin ella, la ética del futuro carecería de cimientos.

Este giro es decisivo. Sin un anclaje en el ser, la apelación a cuidar de la naturaleza o de las generaciones futuras podría parecer una preferencia arbitraria, un cálculo egoísta o una moda pasajera. Con la fundamentación ontológica, en cambio, se convierte en mandato universal. La supervivencia de la humanidad no es negociable porque es condición de posibilidad de todo lo demás.

Jonas recupera, así, el viejo pathos de la filosofía primera: la ética no puede sostenerse sin ontología. Y en este gesto, que algunos juzgan arcaico, reside su mayor originalidad. Frente a la ligereza del relativismo contemporáneo, Jonas ofrece una ética que se apoya en lo más pesado: el ser mismo.

### **El Exceso de Responsabilidad: El Peso Cósmico Sobre los Hombros Humanos**

Uno de los aspectos más inquietantes del sistema de Hans Jonas es la magnitud descomunal de la carga que asigna a la humanidad. Si hasta la modernidad el hombre debía responder por sus actos inmediatos —frente a su prójimo, su comunidad o incluso su dios—, ahora debe responder por la totalidad de la biosfera y por el porvenir de la especie humana en su conjunto. Es un salto cualitativo que multiplica el radio de la responsabilidad hasta dimensiones cósmicas.

La palabra “responsabilidad” —nos recuerda Jonas— siempre había sido relativa a contextos acotados: el padre por su hijo, el gobernante por su pueblo, el médico por su paciente.

Pero la irrupción de la técnica moderna convierte la responsabilidad en algo casi ilimitado: ya no se trata de responder por alguien o por algo específico, sino por la continuidad de la vida misma en la Tierra.

Esta expansión produce un efecto paradójico. Por un lado, engrandece al ser humano, que se descubre capaz de custodiar el destino del planeta. Por otro lado, lo aplasta bajo un peso que parece superar cualquier capacidad moral imaginable. Es como si a Atlas, condenado a sostener el cielo sobre sus espaldas, se le hubiera entregado también el tiempo: no sólo sostener el mundo presente, sino el futuro entero.

Jonas reconoce que esta “inflación de la responsabilidad” puede tener consecuencias ambivalentes. En el mejor de los casos, despierta un sentido de prudencia planetaria. En el peor, genera parálisis, culpa desmedida o cinismo: ¿cómo responder por lo inconmensurable? ¿cómo sentirnos responsables de generaciones indefinidas de seres aún inexistentes? El riesgo es que, bajo la presión del exceso, la ética se diluya en lo imposible.

Lo cierto es que el progreso técnico ha hecho inevitable esta situación. No es que Jonas atribuya gratuitamente una carga infinita al hombre; es que nuestras acciones ya la han generado. Cada planta nuclear construida, cada manipulación genética, cada megaciudad erigida implica efectos que desbordan nuestro control. La humanidad, nos guste o no, ya está en posición de afectar la historia natural del planeta. La responsabilidad, entonces, no es una elección: es un hecho.

Esta situación recuerda a la ironía trágica de Edipo: aun sin saberlo, ya hemos asumido una carga irreversible. La pregunta no es si queremos ser responsables, sino cómo vivir con un poder que inevitablemente nos convierte en tales. La ética de Jonas parte de esta constatación: ya no tenemos derecho a la irresponsabilidad.

La ampliación de la responsabilidad hasta abarcar el destino del planeta y de la especie no sólo ensancha el horizonte moral; también introduce un dilema existencial: ¿cómo actuar cuando la carga parece desproporcionada? La conciencia de responsabilidad absoluta puede convertirse en motor de prudencia, pero también en semilla de parálisis.

Jonas lo intuye con claridad. Si el hombre contemporáneo se siente obligado a responder por todo, corre el riesgo de no responder por nada. La saturación de deberes genera la tentación del cinismo: “es demasiado, no depende de mí, es imposible”. Y, sin embargo, eludir la carga no la hace desaparecer. La ironía es cruel: incluso negándonos a asumirla, seguimos siendo responsables. No hacer nada también produce efectos.

Este exceso se hace aún más evidente cuando lo pensamos en clave temporal. La ética tradicional se proyectaba sobre un horizonte breve: el deber hacia los contemporáneos. En cambio, Jonas exige responder por el futuro indefinido de la humanidad, un futuro que no tiene fecha de caducidad y que, en principio, se extiende hasta lo ilimitado. ¿Cómo representar en la conciencia moral la vastedad de lo incalculable? Aquí la imaginación se topa con sus límites. La razón puede advertir que nuestras acciones ponen en riesgo la continuidad de la especie, pero el corazón humano no está preparado para sentir responsabilidad por siglos o milenios de descendencia aún inexistente.

La tensión es, pues, doble:

Acción sin límites: el poder humano se ha expandido más allá de toda medida.

Capacidad moral limitada: la conciencia no puede abarcar lo infinito.

El resultado es una disonancia peligrosa. Somos titanes tecnológicos con conciencias morales de pigmeos. El desequilibrio entre poder y responsabilidad es tan grande que amenaza con desbordar la capacidad de reacción ética.

Jonas propone enfrentar este dilema a través de la prudencia radical. No se trata de asumir que podamos controlar todo, sino de aceptar que debemos limitar deliberadamente nuestro poder. La única manera de equilibrar la carga es reconocer límites autoimpuestos: renunciar a ciertas innovaciones, restringir ciertos experimentos, frenar el impulso desmedido de la técnica. Así, la responsabilidad infinita no paraliza, sino que orienta hacia la contención.

El exceso de responsabilidad, en este sentido, no es un castigo sino una brújula: nos recuerda que debemos actuar menos, no más; con más cautela, no con más audacia. Es una ética de la sobriedad, casi de la renuncia. Como el marinero que al ver la tormenta decide reducir las velas, Jonas nos enseña que, frente al exceso, la única respuesta ética es el límite.

Hans Jonas insiste en que la ética de la responsabilidad no puede quedarse en el ámbito privado. No basta con que los individuos adopten actitudes prudentes en su vida cotidiana; el desafío que plantea la técnica moderna es de tal magnitud que requiere un traslado a la esfera política. La razón es simple: los mayores riesgos no provienen de decisiones individuales, sino de estructuras colectivas, de sistemas de producción y de tecnologías implementadas a escala global.

Si un ciudadano cualquiera decide apagar la luz de su casa para ahorrar energía, su gesto es éticamente loable pero insignificante frente al impacto de una central térmica, una red de fábricas o una política de explotación de hidrocarburos. La ironía es clara: en un mundo dominado por gigantes tecnológicos, los actos morales individuales se vuelven minúsculos, casi testimoniales, mientras que las verdaderas decisiones de responsabilidad recaen sobre instituciones, gobiernos y corporaciones.

Por eso Jonas introduce la idea de una política de la responsabilidad. La responsabilidad debe institucionalizarse, convertirse en principio rector de las decisiones colectivas. Si la técnica

es un fenómeno global, sólo una ética aplicada en el nivel político puede ejercer el contrapeso necesario. El poder de la técnica exige un poder político capaz de contenerla.

Esto no significa exonerar al individuo, pero sí redefinir su papel. El ciudadano se convierte en sujeto político de responsabilidad: su deber ya no es sólo obrar bien en lo privado, sino exigir, mediante participación democrática, que las instituciones adopten criterios responsables. La ética se vuelve inseparable de la política, y la moralidad personal se traduce en compromiso cívico.

Jonas se distancia aquí tanto del liberalismo clásico, que veía la responsabilidad como asunto de la conciencia individual, como del marxismo, que reducía la acción política a la transformación de las estructuras económicas en nombre de un futuro utópico. Su propuesta es más sobria: no cambiarlo todo para alcanzar un paraíso, sino regularlo todo para evitar el desastre.

La antítesis es reveladora: frente a la ilusión moderna de que la política podía liberar al hombre de las cadenas de la necesidad, Jonas recuerda que la política debe ahora encadenar al hombre frente a su propio poder. La libertad, paradójicamente, exige límites autoimpuestos.

Así, el carácter político de la responsabilidad se convierte en condición de posibilidad de la ética misma. Sin un marco institucional que encarne la prudencia, la conciencia individual queda impotente frente a la maquinaria técnica. La responsabilidad se eleva entonces de virtud privada a principio de gobierno.

Si la técnica moderna ha multiplicado nuestro poder hasta dimensiones planetarias, entonces la política ya no puede limitarse a gestionar intereses inmediatos. Debe asumir la tarea inédita de regular un poder que ni siquiera los antiguos filósofos imaginaron. Jonas advierte que

la ciencia, el poder económico y el poder político forman hoy una tríada inseparable, y que sólo un marco normativo fuerte puede impedir que esta alianza derive en catástrofe.

El ejemplo más evidente es la energía nuclear. Su descubrimiento científico fue celebrado como un triunfo del intelecto humano; su aplicación bélica, en cambio, reveló el lado oscuro de la razón instrumental. Aquí se hace patente la tesis jonasiana: el saber no es neutral, y su uso político puede decidir entre la continuidad o la extinción de la humanidad. Lo mismo ocurre con la manipulación genética, la inteligencia artificial o la geoingeniería: innovaciones que contienen tanto promesas como amenazas de un alcance incalculable.

Jonas sostiene que la política de la responsabilidad debe integrar tres dimensiones: Ciencia: reconocer que todo conocimiento con potencial técnico entra de inmediato en el ámbito de la responsabilidad moral. No basta con “descubrir”; hay que prever consecuencias.

Poder económico: las corporaciones no pueden actuar únicamente bajo la lógica de la ganancia. Su capacidad de afectar ecosistemas y poblaciones les impone deberes que exceden lo contractual. Derecho: es imprescindible que las normas jurídicas incorporen la protección del futuro, es decir, de quienes aún no existen pero sufrirán las consecuencias de nuestras decisiones.

La antítesis frente al derecho clásico es significativa. Mientras la tradición jurídica se fundaba en la reciprocidad entre sujetos presentes, Jonas reclama un derecho intergeneracional, un derecho sin contraparte visible. Reconocer derechos a los no nacidos es, para muchos juristas, un absurdo; para Jonas, es la única manera de hacer justicia en la era tecnológica.

Pero aquí aparece la dificultad política central: ¿cómo convencer a los gobernantes de que renuncien a beneficios inmediatos en nombre de generaciones hipotéticas? Jonas reconoce la fragilidad de esta apelación. El cálculo electoral, orientado a resultados de corto plazo, parece incompatible con la lógica de una ética que piensa en siglos. De ahí que proponga un principio

regulador más fuerte: el temor ilustrado. El político responsable no debe dejarse seducir por promesas optimistas, sino actuar bajo la hipótesis del peor escenario.

La paradoja es amarga: gobernar responsablemente significa asumir restricciones hoy en nombre de un mañana invisible. Significa legislar no para los votantes presentes, sino para aquellos que jamás podrán votar. Jonas coloca así a la política ante su prueba más difícil: ser fiel al futuro en un presente que exige resultados inmediatos.

A primera vista, podría parecer que la ética de la responsabilidad de Jonas es un edificio puramente racional, construido con los ladrillos de la ontología y la lógica del riesgo. Sin embargo, Jonas mismo advierte que la razón, por sí sola, es incapaz de movilizar una respuesta adecuada frente al poder de la técnica. La previsión abstracta de catástrofes futuras no basta para orientar la acción. Hace falta un motor emotivo que despierte el respeto ante lo que está en juego.

Ese motor es el temor. Jonas lo eleva a categoría filosófica bajo el nombre de *heurística del temor*. El miedo, tantas veces despreciado como signo de debilidad o irracionalidad, se convierte aquí en un órgano de percepción moral. ¿Por qué? Porque nos obliga a considerar seriamente la posibilidad de lo peor. Allí donde la esperanza tiende a embriagar y a minimizar riesgos, el temor amplifica la atención hacia las consecuencias irreversibles.

El temor tiene además una dimensión pedagógica: nos enseña a respetar lo que todavía no existe. El ser humano moderno, acostumbrado a dominar la naturaleza, necesita recuperar la capacidad de estremecerse ante aquello que no debe ser transgredido. Jonas lo formula con precisión: sólo a través del temor aprendemos de nuevo la reverencia.

La ironía es punzante: la Ilustración había intentado desterrar el miedo, convencida de que el progreso eliminaría toda oscuridad. Jonas, en cambio, rehabilita el temor como condición

de posibilidad de la ética futura. Lo que parecía un obstáculo se convierte en brújula. Lo que parecía signo de atraso se convierte en la más lúcida de las virtudes.

Esta centralidad del temor introduce una ruptura con la tradición moral. Mientras que Kant había erigido la moralidad sobre la dignidad de la ley racional, Jonas la apoya en un sentimiento negativo. No es el entusiasmo por lo universal, sino el estremecimiento ante la posibilidad de la destrucción. La antítesis es radical: frente al imperativo de la esperanza, Jonas impone el imperativo del miedo.

Ahora bien, Jonas no confunde temor con pánico. El pánico paraliza; el temor, bien orientado, despierta prudencia. Es un miedo lúcido, que no busca huir, sino cuidar. Podríamos decir que Jonas eleva el miedo a categoría política, exigiendo que los gobernantes aprendan a temer más de lo que esperan. Gobernar, en la ética de la responsabilidad, significa imaginar escenarios sombríos para evitarlos.

Así, el temor deja de ser un sentimiento privado y se convierte en una fuerza civilizatoria. No es el miedo al castigo divino ni a la sanción social, sino el temor a la irreversibilidad de la extinción. Ese estremecimiento es, para Jonas, la base de la ética en la era tecnológica.

El temor, en la ética de Hans Jonas, no está solo. Es apenas la primera puerta de acceso a una sensibilidad más amplia, en la que se entrelazan respeto y amor por la vida. El miedo a la destrucción nos alerta, pero no basta para sostener un compromiso duradero. Hace falta también una disposición afirmativa, un vínculo positivo con lo que buscamos proteger.

El respeto surge cuando reconocemos que la vida, incluso más allá de su utilidad inmediata, posee una dignidad intrínseca. No se trata sólo de evitar el desastre ecológico para asegurar la supervivencia humana, sino de reconocer que la existencia misma del mundo viviente merece veneración. Jonas habla de una *nueva reverencia* frente a la plenitud amenazada del

mundo. Este respeto implica abstenerse de reducir la naturaleza a un mero instrumento; verla, en cambio, como un bien confiado a nuestro cuidado.

Junto al respeto, aparece el amor por la vida. Jonas lo ilustra con el ejemplo paradigmático del padre: el cuidado hacia el hijo no nace de un cálculo racional, sino de un afecto profundo que despierta el deber de proteger. Del mismo modo, la humanidad debe aprender a amar el mundo que habita y la continuidad de su especie. Sólo el amor confiere a la responsabilidad un carácter positivo, no meramente prohibitivo. El temor nos dice “no destruyas”; el amor añade “protege, cuida, cultiva”.

La ironía de Jonas está en rehabilitar sentimientos que la modernidad había despreciado como poco científicos o subjetivos. Frente al ideal ilustrado de la razón pura, Jonas devuelve a las emociones un papel constitutivo de la ética. No es un sentimentalismo ingenuo, sino el reconocimiento de que sin afectos, la razón se queda impotente. La imaginación de futuros lejanos requiere una pedagogía del corazón tanto como del intelecto.

Aquí la antítesis se vuelve clara: el progreso técnico se mueve por la frialdad de los cálculos, mientras que la ética de la responsabilidad exige la calidez de la compasión. Allí donde la ciencia avanza midiendo, la ética debe detenerse reverenciando. En esa tensión entre cálculo frío y afecto profundo se juega la posibilidad de una ética que no se limite a prohibir, sino que también inspire.

Jonas vislumbra, así, una nueva alianza entre razón y emoción. El temor abre los ojos; el respeto da dignidad a lo visto; el amor lo convierte en tarea. Sin estas tres dimensiones afectivas, la ética del futuro correría el riesgo de quedarse en un formalismo vacío. Con ellas, en cambio, adquiere la fuerza existencial necesaria para resistir la tentación de la irresponsabilidad.

En la arquitectura del pensamiento de Hans Jonas se esconde una paradoja fascinante. Su ética de la responsabilidad es, al mismo tiempo, una ética de la modestia y de la grandeza. Esta tensión, lejos de ser un defecto, constituye el corazón de su originalidad.

Por un lado, se trata de una ética modesta. Jonas no promete la realización de utopías, ni la llegada de un reino de libertad plena, ni la emancipación final de la humanidad. Frente a los grandes relatos modernos —la redención cristiana, la ilustración universal, la revolución marxista—, Jonas se limita a un mandato sobrio: asegurar que la humanidad siga existiendo. Nada más. En lugar de hablar de felicidad perfecta o de justicia absoluta, su ética se conforma con un mínimo: sobrevivir. La ironía es clara: después de siglos de sueños de grandeza, el filósofo del siglo XX nos devuelve a la tarea elemental de no desaparecer.

Sin embargo, esta modestia encierra una grandeza insólita. Porque custodiar la continuidad de la especie no es un deber cualquiera, sino el más radical de todos. El objeto de esta ética no es parcial, como la justicia social o la equidad económica; es total: el futuro mismo del hombre sobre la Tierra. Jonas sitúa la responsabilidad en un nivel ontológico: si la humanidad se extingue, se extingue también la posibilidad de todo deber, de toda cultura, de toda historia. En otras palabras, conservar la humanidad no es un deber entre otros, sino el fundamento de todos los deberes.

La paradoja, entonces, se ilumina: una ética que renuncia a las promesas grandilocuentes termina ocupando la tarea más grandiosa de todas. Una ética que se declara modesta —proteger lo dado, evitar la catástrofe— se convierte en la única capaz de preservar la posibilidad de cualquier grandeza futura.

Jonas formula esta idea con una contundencia metafísica: el primer mandamiento es que haya humanidad. Todo lo demás depende de ese mínimo absoluto. Es como si la filosofía, tras

siglos de especulaciones abstractas, hubiese redescubierto lo más obvio y, a la vez, lo más olvidado: que sin continuidad biológica no hay moralidad posible.

Este contraste entre modestia y grandeza también explica la dificultad de su ética para ser aceptada en la esfera política. Los gobernantes suelen buscar ideales atractivos, promesas de bienestar y progreso. ¿Cómo movilizar a las masas con un mensaje que sólo dice: “asegurémonos de no desaparecer”? Aquí la responsabilidad jonasiana se revela incómoda: su grandeza no seduce, porque se disfraza de modestia.

Y sin embargo, quizá sea precisamente esa humildad su fuerza. En un tiempo saturado de proyectos fallidos y utopías rotas, la voz de Jonas resuena como un recordatorio esencial: no necesitamos conquistar el mundo, basta con aprender a custodiarlo.

En el fragmento anterior veíamos cómo la ética de Jonas oscila entre modestia y grandeza, aquí podemos apreciar la culminación de esa tensión: la custodia de la humanidad se erige como meta suprema, incluso más elevada que cualquier ideal utópico.

Jonas lo expresa con un imperativo ontológico que resume toda su propuesta: “Que haya humanidad.” Esta frase, tan simple en apariencia, condensa una revolución filosófica. Pues obliga a desplazar la mirada desde los proyectos de perfeccionamiento social hacia el requisito más básico: la continuidad de la vida humana. No se trata de imaginar qué clase de sociedad queremos, sino de garantizar que haya sociedades futuras donde esa discusión siga siendo posible.

Aquí radica la grandeza escondida en la modestia jonasiana. Custodiar la humanidad no es un deber secundario, sino el deber de los deberes. Si fracasamos en este nivel, ningún otro valor podrá realizarse: ni justicia, ni libertad, ni belleza. Todo se hunde si la humanidad se

extingue. La ironía se vuelve mordaz: los siglos de filosofía que debatieron sobre “el bien supremo” olvidaron que sin supervivencia no hay bien posible.

Esta concepción también reordena las jerarquías de la política. Frente a los proyectos de dominación, de crecimiento infinito o de poderío nacional, Jonas recuerda que la primera obligación de los Estados es preservar la habitabilidad del planeta para las generaciones venideras. Un gobierno que sacrifica el futuro en nombre del éxito inmediato es, en sentido estricto, inmoral. La legitimidad política debería medirse, más que por logros actuales, por la capacidad de asegurar la continuidad del mañana.

Pero custodiar la humanidad no es sólo un asunto de cálculo frío. Implica también un cambio de sensibilidad, una pedagogía del cuidado. Jonas insiste en que el respeto y el amor por la vida deben acompañar a este deber supremo, pues sin esos afectos, la mera abstracción del “futuro de la especie” resultaría demasiado vaga para inspirar acción. El hombre no actúa sólo porque entiende; actúa porque siente.

La paradoja final, entonces, se aclara: la ética de la responsabilidad no promete la gloria ni el paraíso, sólo la continuidad. Y sin embargo, esa continuidad se convierte en la forma más sublime de grandeza: la preservación de la posibilidad misma de humanidad. Es una ética de mínimos que termina revelándose como el máximo. Una ética de límites que se alza como el deber ilimitado por excelencia.

Pero custodiar la humanidad no es sólo un asunto de cálculo frío. Implica también un cambio de sensibilidad, una pedagogía del cuidado. Jonas insiste en que el respeto y el amor por la vida deben acompañar a este deber supremo, pues sin esos afectos, la mera abstracción del “futuro de la especie” resultaría demasiado vaga para inspirar acción. El hombre no actúa sólo porque entiende; actúa porque siente.

El sistema de Hans Jonas no se agota en su formulación teórica. Su verdadero peso se percibe cuando lo colocamos frente a los dilemas contemporáneos. Si el *Principio de responsabilidad* nació como advertencia ante el poder nuclear y biotecnológico de finales del siglo XX, hoy resuena con aún más urgencia en medio de la crisis climática, la inteligencia artificial y la biología sintética.

Lo que Jonas anticipaba como posibilidad se ha convertido en experiencia tangible. La alteración del clima ya no es un escenario hipotético, sino un hecho palpable. La extinción masiva de especies, el deshielo de los polos, la desertificación creciente y la amenaza de pandemias globales confirman que la humanidad ha adquirido un poder geológico, al punto de hablar del “Antropoceno”. La ironía es brutal: el hombre, que se creyó dueño de la naturaleza, se descubre como su mayor amenaza.

En este contexto, la ética jonasiana revela toda su actualidad. Su insistencia en que debemos atender más a los escenarios negativos que a las promesas optimistas adquiere un carácter casi profético. Las predicciones más alarmistas de su tiempo fueron desestimadas como pesimismo; hoy parecen descripciones sobrias de nuestra realidad.

Pero el legado de Jonas no es únicamente un llamado a temer. También es una invitación a reorganizar nuestras instituciones, nuestras ciencias y nuestra sensibilidad. Nos recuerda que la política debe asumir la custodia del futuro, que la ciencia no puede escudarse en la neutralidad, y que los ciudadanos debemos aprender a sentir respeto y amor por una vida que no nos pertenece en exclusiva, sino que está confiada a nuestro cuidado.

La paradoja de su ética —ser modesta y grandiosa a la vez— se refleja en nuestra actualidad: frente al brillo de las promesas tecnológicas, Jonas nos devuelve a la sobriedad de

una tarea mínima pero decisiva: asegurar que haya humanidad para que toda promesa tenga sentido.

Quizá por eso su voz sigue siendo incómoda. No promete progreso ilimitado, no ofrece utopías seductoras, no halaga al hombre con sueños de omnipotencia. Al contrario, lo obliga a reconocerse como ser frágil, como custodio más que como conquistador. Y, sin embargo, en esa incomodidad se encuentra su fuerza: la posibilidad de sobrevivir en un tiempo en que la extinción ya no es metáfora, sino horizonte posible.

De este modo, el sistema de Jonas no se limita a un capítulo en la historia de la filosofía; es una brújula para un presente que amenaza con perder el rumbo. Y si su mensaje parece austero es porque, en definitiva, se resume en una sola certeza: la continuidad de la humanidad depende de que aprendamos a temernos a nosotros mismos.

## **Factores Políticos Inmersos en la Crisis Ambiental**

Como toda forma de organización vinculada al Estado, la política es también un concepto heredado de la Grecia clásica. En ese contexto, un grupo de personas se reunió alrededor de normas e instituciones sustentadas en ideas, creencias, prácticas y usos sociales que buscaban garantizar la convivencia en comunidad y administrar el Estado con el propósito de asegurar el bienestar colectivo.

En La República, Platón propuso formas de organización social orientadas a la justicia y al bien común:

“Se llamó justo y legítimo lo que fue ordenado por la ley. Tal es el origen y tal es la esencia de la justicia” (Platón, 2009, p. 46).

“Es, pues, cosa reconocida por nosotros, mi querido Glaucón, que en un Estado bien constituido todo debe ser común” (Platón, 2009, p. 255).

Por su parte, Aristóteles sostuvo que el origen del Estado y de la sociedad debía fundarse en la búsqueda del bienestar de sus ciudadanos:

“Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno” (Aristóteles, 2017, p. 4).

La relevancia de incorporar la política como base conceptual en la problemática ambiental radica en la necesidad de que los cambios sociales se articulen mediante normativas que trasciendan lo meramente económico y garanticen la convivencia armónica entre sociedad y naturaleza. Se requieren políticas públicas que reconozcan los límites ecológicos, promuevan un desarrollo social equitativo y trasladen a la legislación la obligación de proteger los bienes comunes.

Aunque existe una amplia jurisprudencia en torno a la protección de los recursos naturales, aún falta que muchos Estados incorporen a su normatividad la concepción de la naturaleza como sujeto de derechos. Este giro representa no solo un avance jurídico, sino también un cambio cultural y civilizatorio en nuestra relación con lo viviente.

En esta dirección, algunos países latinoamericanos han marcado un precedente histórico:

“No obstante, también han surgido respuestas a esta visión hegemónica que examinan la posibilidad de reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos, abanderadas por iniciativas jurídicas y doctrinales en Estados latinoamericanos como Ecuador y Bolivia, en donde ya se consagran los derechos de la naturaleza a nivel constitucional o legal, constituyéndose así en modelos para otros Estados” (Pérez, Montañez y González, 2022, p. 22).

El desafío actual consiste en que estas propuestas se consoliden y expandan, desafiando la lógica extractivista que ha predominado en la modernidad y que hoy amenaza con llevar al planeta a un punto de no retorno.

### **Calentamiento Global y Policrisis**

El planeta enfrenta hoy un entramado de problemáticas simultáneas que los expertos han denominado “policrisis”: catástrofes climáticas, confrontación política, polarización social, inseguridad cibernética y crisis migratorias. Estas dimensiones se entrelazan de manera compleja, generando un escenario de alto riesgo para la estabilidad política, ambiental y económica del mundo, e incluso para la continuidad de la vida tal como hoy la conocemos.

El término *policrisis* fue acuñado por el historiador Adam Tooze y recientemente retomado durante el Foro Económico Mundial (Davos, 2023), donde líderes políticos, académicos y económicos advirtieron sobre la magnitud de estas crisis entrelazadas y sus impactos globales.

Dentro de este marco, la crisis ambiental aparece como uno de los factores más decisivos. Su abordaje no puede limitarse a respuestas técnicas, sino que exige una revalorización ética y política que replantee las bases de nuestra relación con la naturaleza. Como advierte Enrique Leff:

“La problemática ambiental emerge como una crisis de civilización: de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad; de la economía del mundo globalizado” (Leff, 2004, p. ix).

Es necesario diferenciar ambos conceptos. Cuando hablamos de crisis climática, nos referimos específicamente a las alteraciones en las condiciones atmosféricas del planeta: aumentos de temperatura, cambios en las precipitaciones, alteraciones en la nubosidad, entre otros fenómenos. Estas variaciones pueden tener causas naturales, pero en las últimas décadas se asocian principalmente a la acción humana:

“La variación global del clima de la tierra; esta variación es provocada por causas naturales o por la acción del hombre; y se produce sobre todos los parámetros climáticos: temperatura, precipitaciones, nubosidad, etc., a muy diversas escalas de tiempo” (Redacción BBC Mundo, 2019).

La crisis ambiental, en cambio, incluye un horizonte más amplio: pérdida de biodiversidad, degradación de suelos, deforestación, contaminación de aguas y atmósfera, y una profunda crisis de las formas de habitar el mundo. La crisis climática constituye así un capítulo específico —aunque decisivo— dentro del deterioro ambiental global.

## **El Desequilibrio Climático Como Crisis Civilizatoria**

Por primera vez desde que la humanidad lleva registros de su entorno, el sistema climático de la Tierra se encuentra en un estado de ruptura que no puede atribuirse únicamente a los ciclos naturales del planeta, sino a la acción misma del ser humano. La evidencia científica es concluyente: el cambio climático es real y tiene como causa principal las actividades humanas. Así lo confirma la CEPAL al advertir que la temperatura media global se incrementó en aproximadamente 1 °C entre 1880 y 2012, y que incluso un aumento adicional de tan solo un grado bastaría para provocar la desaparición de hábitats y ecosistemas esenciales para la vida.

Pero lo alarmante no es solo la cifra, sino el significado histórico de ese dato: la humanidad ha desplazado el equilibrio milenario del sistema climático hacia un punto en el que se juega su propia permanencia en la Tierra. Los expertos advierten que superar el umbral de 1,5 °C por encima de los niveles preindustriales nos situaría en un punto de no retorno, es decir, en una transformación irreversible de la biósfera. La pregunta filosófica que subyace es ineludible: ¿cómo es posible que, en nombre del progreso y de la racionalidad moderna, el hombre se haya conducido a sí mismo hacia su propia ruina ecológica?

La causa no es simplemente técnica, sino civilizatoria. El insaciable consumo de combustibles fósiles, el despliegue de una economía extractiva y una lógica de mercado que premia el derroche antes que la austeridad, constituyen el trasfondo de este desajuste. No se trata solo de CO<sub>2</sub>, metano o monóxido de carbono acumulándose en la atmósfera; lo que está en juego es la configuración misma de una racionalidad que concibe al mundo como un fondo inagotable de recursos disponibles, reduciendo la naturaleza a materia prima. En este sentido, el efecto invernadero no es únicamente un fenómeno físico, sino también una metáfora del encierro en el

que la modernidad ha colocado a la humanidad: atrapada en su propia lógica de dominación técnica, incapaz de reconocer los límites de la Tierra que habita.

El pronóstico es inquietante. Informes recientes de organismos meteorológicos internacionales advierten que las temperaturas globales alcanzarán niveles récord en los próximos cinco años, lo que abre la posibilidad de escenarios cada vez más extremos: huracanes devastadores, sequías prolongadas, inundaciones incontrolables, migraciones masivas y la progresiva desaparición de especies.

Así, el calentamiento global no debe interpretarse únicamente como una crisis ambiental, sino como una crisis ontológica, porque en ella se revela la fractura de la relación del hombre con el mundo que habita. El punto de no retorno climático coincide con un punto de no retorno filosófico: aquel en el que el ser humano, al cosificar la naturaleza, termina cosificándose a sí mismo, perdiendo el sentido de su existencia y comprometiendo la posibilidad misma de su futuro.

### **La Crisis Ambiental Como Desafío Planetario**

La crisis ambiental constituye hoy un fenómeno de alcance planetario que involucra a la totalidad de la naturaleza y compromete, en consecuencia, la viabilidad del mundo humano. Su carácter complejo se explica en la interacción de tres grandes dimensiones: los factores abióticos, que determinan las condiciones físicas y químicas de la Tierra; los factores bióticos, que hacen referencia a la diversidad de formas de vida que pueblan el planeta; y los factores antrópicos, que condensan las huellas de la acción humana en los ecosistemas. Estos tres vectores, al entrelazarse, han transformado de manera abrupta las condiciones climáticas y alterado el equilibrio ecológico de múltiples hábitats.

Pero reducir esta crisis a sus efectos biológicos sería insuficiente. Lo que está en juego es mucho más profundo: el impacto político, económico y social que el deterioro ambiental provoca en la estabilidad mundial. El agotamiento de recursos estratégicos, las migraciones forzadas por fenómenos climáticos extremos, la inseguridad alimentaria y los conflictos derivados de la escasez son síntomas de un colapso que no es solo ecológico, sino civilizatorio.

A pesar de los esfuerzos internacionales por contrarrestar los efectos del calentamiento global —heredado de la era industrial y de una economía dependiente de los combustibles fósiles—, la situación se agrava. Es cierto que el desarrollo de tecnologías limpias abre un horizonte de esperanza, pero incluso los pronósticos más optimistas advierten que tales avances no alcanzan a neutralizar la inercia destructiva del sistema. La Organización Meteorológica Mundial, por ejemplo, señala que existe un 70 % de probabilidad de que el calentamiento global supere los 1,5 °C en los próximos cinco años, lo que confirma que el riesgo del colapso ambiental ya no es un futuro hipotético, sino una amenaza inminente.

### **Marco Jurídico y Variables Socioeconómicas**

El problema se sitúa, en última instancia, en la correlación entre los valores de una sociedad que insiste en mantener el crecimiento económico y la necesidad de preservar el equilibrio ambiental. Se impone aquí la exigencia de una renovación ética que atraviese todos los ámbitos de la vida social, capaz de orientar la ciencia y la técnica no hacia la superación coyuntural de crisis inmediatas, sino hacia la sostenibilidad de largo plazo.

La tensión se hace evidente en la experiencia de los países en desarrollo, donde conviven la urgencia de garantizar bienestar a millones de personas y la creciente amenaza del cambio climático. La ONU lo ha expresado con claridad: casi 140 naciones en desarrollo buscan vías de

progreso, pero este desafío solo podrá resolverse si se asegura que el desarrollo presente no comprometa la vida de las generaciones futuras.

En este sentido, la crisis ambiental no es solo un problema de gestión técnica, sino un dilema filosófico y político: ¿qué lugar ocupa la naturaleza en nuestro horizonte de valores?, ¿seguiremos concibiéndola como un recurso disponible para la economía, o seremos capaces de reconocerla como sujeto de derechos y como condición ontológica de nuestra propia existencia?

### **Justicia Ambiental, Política y Nuevos Sujetos de Derecho**

Resulta ineludible reconocer que la política constituye la herramienta más poderosa con la que cuenta la sociedad para enfrentar la crisis ambiental. No basta con diagnósticos técnicos ni con buenas intenciones individuales: se requiere un marco jurídico capaz de sentar jurisprudencia y de involucrar de manera efectiva a toda la ciudadanía en la defensa de los ecosistemas. En este horizonte, uno de los pasos más significativos consiste en otorgar a la naturaleza y a los seres vivos el estatus de sujetos de derecho, pues solo así se abre la posibilidad de resarcir, al menos en parte, el daño histórico infligido al mundo natural.

Ejemplo de este esfuerzo lo constituye el Acuerdo de Escazú, que, como sostienen Bárcena, Torrez y Muñoz, busca saldar una deuda histórica con los recursos naturales al establecer una normatividad regional que articule el derecho internacional con la democracia ambiental. Este marco jurídico no se limita a declaraciones abstractas: tiene como objetivo la protección efectiva de líderes ambientales, comunidades campesinas y pueblos originarios, quienes, situados en la primera línea de defensa, se han convertido en verdaderas murallas de contención frente al avance del desarrollismo y la expansión de la frontera agrícola. En sus manos recae la tarea de construir una justicia con la naturaleza, vinculando de manera concreta las decisiones jurídico-políticas con la defensa de la vida.

“Al unir las normas de derechos humanos y las preocupaciones ambientales con un enfoque regional, el Acuerdo demuestra cómo el derecho internacional puede incorporar los elementos de la democracia ambiental” (Bárcena, Torrez y Muñoz, 2021, p. xi).

Este mismo espíritu se encuentra en los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) impulsados por la ONU, que configuran una agenda global para mitigar los efectos de la crisis ambiental a corto y largo plazo. Sin embargo, a pesar de su amplitud y alcance, estas estrategias han mostrado un límite fundamental: permanecen en gran medida atrapadas en perspectivas tecnocráticas, que reducen la complejidad de la vida a indicadores económicos y a parámetros de eficiencia productiva.

Frente a ello, resulta necesario reconocer y legitimar otras formas de organización social —comunidades campesinas, pueblos raizales, colectivos indígenas— que, desde su saber ancestral y su vínculo directo con el territorio, pueden aportar claves esenciales para repensar la relación entre humanidad y naturaleza. Tales estructuras no deberían ser vistas como reliquias del pasado, sino como actores de transformación capaces de abrir caminos hacia una nueva racionalidad ecológica.

Este viraje exige condiciones ético-políticas inéditas, articuladas en tres niveles inseparables:

El cuidado del medio ambiente como soporte de toda existencia.

La reconstrucción de las relaciones sociales en clave de cooperación y reciprocidad.

La reapropiación de las subjetividades humanas frente a los dispositivos de control económico, jurídico y tecnocientífico que hoy moldean la vida.

En este sentido, el desafío de la política no es únicamente normativo: es ontológico y cultural. Se trata de desmontar las semióticas dominantes —económicas, jurídicas y técnicas—

que han reducido la existencia a un engranaje de producción y consumo, para abrir paso a un nuevo pacto de habitabilidad, donde la naturaleza deje de ser recurso y vuelva a ser reconocida como morada compartida.

### **Repensar el Medio Ambiente: De los ODS al Desafío del Antropoceno**

El tránsito hacia una relación distinta con el medio ambiente no puede limitarse a reformas parciales ni a discursos abstractos; debe surgir desde la médula misma de la sociedad, enraizado en prácticas colectivas que articulen territorio, comunidad y trabajo compartido. Ello supone que la ecología deje de concebirse como un saber fragmentado o una mera rama de la ciencia, y se transforme en una mirada holística, capaz de integrar el cuidado de la naturaleza con el bienestar social y cultural de los pueblos.

En esta dirección, la ONU propuso en 2015 los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), concebidos como una hoja de ruta para erradicar la pobreza, proteger el planeta y garantizar que hacia el año 2030 todas las personas gocen de paz y prosperidad:

“Los ODS, fueron adoptados por las Naciones Unidas en 2015 como un llamamiento universal para poner fin a la pobreza, proteger el planeta y garantizar que para el 2030 todas las personas disfruten de paz y prosperidad” (PNUD, Sitio Web).

Sin embargo, el verdadero desafío consiste en interrogar el concepto mismo de desarrollo. Si este no repercute en la mejora de la vida para la mayoría, y si, además, se sostiene en la depredación sistemática de los ecosistemas, no puede ser considerado como auténtico progreso. Reducirlo al crecimiento económico es perpetuar una ilusión tecnocrática que ignora la fragilidad del planeta y la interdependencia de las especies. La tarea ética exige, en cambio, una nueva manera de ver el mundo: más empática, más relacional y capaz de reconocer que la vida humana no es superior ni ajena a la vida no humana.

## **El Impacto del Modelo Neoliberal**

A contracorriente de esta visión, el modelo neoliberal ha consolidado un paradigma centrado en la acumulación, el consumo ilimitado y la subordinación de la naturaleza a los intereses del mercado global. Sus consecuencias son ya inocultables: un cataclismo ambiental que amenaza con quebrar el delicado círculo de la vida, moldeado durante eones por fuerzas naturales. La entropía planetaria se expresa en forma de caos climático, pérdida de biodiversidad e inestabilidad geológica, pasando una inexorable cuenta de cobro a todas las formas de existencia.

Este escenario obliga a pensar la historia humana con una perspectiva más amplia: la de la temporalidad cósmica. En el contexto del tiempo profundo del universo, la portentosa construcción social y cultural de la humanidad acaso no sea más que un breve parpadeo, una vibración fugaz destinada a desvanecerse si la especie persiste en su ceguera antropocéntrica.

De allí emerge una pregunta que no puede ser soslayada:

¿Vale la pena sostener el mito del progreso, si su precio es el agotamiento irreversible de las formas de vida y la condena del planeta bajo el signo del Antropoceno?

La economía contemporánea halló en el neoliberalismo no solo un aliado estratégico, sino la cristalización de un imaginario que convirtió a la racionalidad extractivista en dogma incuestionable. La promesa del “crecimiento ilimitado” se erigió como su mito fundador, legitimando la explotación de petróleo, gas y carbón como condiciones sine qua non para el progreso de las potencias industriales y las llamadas “economías emergentes” del siglo XX y los albores del XXI. Lo que alguna vez pudo presentarse como un horizonte de emancipación humana, devino rápidamente en un engranaje de dependencia planetaria hacia energías finitas y contaminantes.

Hans Jonas, con su lúcida advertencia sobre la alianza entre los sueños más antiguos de la humanidad y el poder instrumental de la técnica, señaló con ironía profética que el sueño prometeico parecía al fin realizable: la conquista de la naturaleza. Sin embargo, esa conquista, que se presentaba como emancipación, se muestra hoy como servidumbre: la humanidad, embriagada de dominio, se encuentra encadenada a su propio invento.

Aquí se revela una paradoja central: el ser humano, criatura biológica que comparte su condición con todas las especies, ha quebrado la continuidad de la cadena trófica para ocupar la posición de un “superdepredador” autoconsagrado. En nombre de su omnivoracidad racional, ha transgredido los límites de lo natural y ha transformado su poder en una amenaza no solo para otras formas de vida, sino para sí mismo. La colonización —esa vocación de someter espacios, cuerpos y recursos— se muestra entonces como una pulsión intrínseca a la historia humana, pero también como el germen de su posible autodestrucción.

El crecimiento poblacional, acompañado de la expansión técnica y económica, no se traduce únicamente en mayor bienestar, sino también en catástrofes naturales, sequías devastadoras y hambrunas recurrentes. Aquí late una tensión insoslayable: la misma racionalidad que prometía redimir al hombre de la precariedad biológica, lo conduce a una vulnerabilidad inédita.

Pero Jonas nos recuerda que el hombre no es un simple animal perfeccionado. Dotado de conciencia, lenguaje y razón, carga con la responsabilidad ética de su poder. Ese don —que lo eleva por encima de los demás seres vivos— no debería ser la coartada para el dominio sin límites, sino la base de un deber: garantizar la continuidad de la vida en todas sus formas. Lo que hoy está en juego no es únicamente la supervivencia de una especie, sino la dignidad del entramado vital del que formamos parte y al que hemos sometido.

Desde esta perspectiva, la crisis ambiental no es solo un problema de ingeniería económica o de gestión política: es, ante todo, un dilema ético de primer orden. Nos enfrenta con la necesidad de reformular los fundamentos mismos de nuestra civilización, de cuestionar las estructuras de poder que sostienen el paradigma extractivista y de reconocer que el futuro del hombre está indisolublemente ligado al futuro de la biosfera. El imperativo no es ya “dominar la naturaleza”, sino “preservar la posibilidad de vida” en la Tierra. En ese tránsito de la *hybris* al cuidado, se juega nuestra permanencia histórica.

Los poderes fácticos comprendieron con lucidez quirúrgica la fórmula del neoliberalismo: formar consumidores dóciles antes que ciudadanos críticos. La ecuación es simple y, precisamente por ello, devastadora: una sociedad de consumidores no cuestiona, solo adquiere. En esta lógica, la política deja de ser un espacio de deliberación para convertirse en una rama subsidiaria de la mercadotecnia.

No es casual que Noam Chomsky, filósofo y lingüista, se haya convertido en una de las voces más incómodas para el establishment estadounidense. Desde el corazón mismo de la sociedad que erigió el neoliberalismo como credo global, Chomsky denuncia el modo en que la manipulación mediática, articulada con las relaciones públicas y los centros de poder económico, ha reducido la democracia a un teatro de sombras. Allí donde debería haber ciudadanos deliberantes, hay audiencias cautivas; allí donde debería florecer el pluralismo, se impone el eco monocorde de la publicidad.

El paso del fordismo al neoliberalismo fue, en este sentido, un tránsito estratégico: la coerción directa perdió eficacia frente a la emergencia de movimientos sociales —sindicatos que, a costa de vidas obreras, lograron arrancar derechos; feminismos que desmontaron jerarquías seculares; luchas democráticas que abrieron grietas en la obediencia automática. El

neoliberalismo entendió que ya no podía sostenerse únicamente en la represión; necesitaba nuevos dispositivos de control. Y los encontró en la televisión primero, en la industria del entretenimiento después, y finalmente en las redes digitales: templos del deseo masivo, donde no solo se venden bienes y servicios, sino identidades y futuros.

El paralelismo con la historia colonial no es casual. El capitalismo del siglo XIX se erigió sobre el expolio sistemático de materias primas del sur global, motor indispensable de la acumulación en Europa y Norteamérica. El neoliberalismo es heredero fiel de esa lógica: lo que antes fue conquista militar y extracción colonial, hoy se presenta como inversión extranjera y apertura de mercados. Pero la sustancia no cambia: recursos naturales convertidos en mercancías, ecosistemas devastados en nombre del progreso, comunidades sacrificadas en el altar de la competitividad global.

Cabe aclarar: no se trata de demonizar sin matices la inversión privada. La actividad empresarial puede y debe tener un lugar en la vida económica. Lo que resulta éticamente insostenible es un modelo en el que el beneficio de unos pocos prevalece sobre el deterioro irreversible de los entornos naturales y sociales. La normatividad jurídica, con frecuencia insuficiente o deliberadamente debilitada, ha sido incapaz de poner límites reales al extractivismo contemporáneo.

Estamos, entonces, ante una ironía amarga: el neoliberalismo se proclama como el gran liberador de la iniciativa individual, pero en la práctica ha reducido la libertad a la compulsión de consumir. Bajo la apariencia de pluralidad de opciones en los anaqueles, lo que se oculta es una homogeneidad ideológica: todos los caminos conducen al mercado. Y el precio de esa reducción no es abstracto: se traduce en crisis simultáneas —políticas, económicas, sociales y ambientales— que se retroalimentan como círculos concéntricos de una tormenta global.

Quizás el desafío más radical sea, entonces, recuperar la noción de ciudadanía como ejercicio de responsabilidad frente al futuro común. Si el neoliberalismo colonizó el deseo para domesticar al sujeto, la única resistencia posible pasa por reconstruir el espacio público como lugar de pensamiento crítico, de solidaridad efectiva y de cuidado del mundo compartido.

La decadencia que hoy amenaza con conducirnos a una muerte entrópica del planeta no es patrimonio exclusivo del neoliberalismo. Sería demasiado fácil —y acaso demasiado cómodo— culpar a una sola fase del capitalismo de una crisis que tiene raíces mucho más profundas. Ya Marx, en *El Capital*, nos entregó la categoría de plusvalía como llave interpretativa de las relaciones de producción y de la apropiación del excedente. Pero su crítica, situada en el contexto del siglo XIX, se concentró en las condiciones materiales de existencia de la clase obrera, dejando en penumbra otro problema igualmente decisivo: el impacto de la producción masiva y del extractivismo perfeccionado sobre los ecosistemas. En su horizonte teórico, el énfasis estaba puesto en la alienación del trabajador, no en la devastación de la naturaleza.

La modernidad, con su impulso antropocéntrico, elevó al hombre como medida de todas las cosas. El progreso científico y técnico parecía prometer una emancipación definitiva, y solo en contadas voces se escuchó la sospecha de que esa marcha triunfal desembocaría en catástrofe. Paradójicamente, el sueño ilustrado de dominio racional sobre el mundo se reveló como un proceso ciego, incapaz de prever los costes ecológicos que un siglo más tarde caerían sobre la humanidad como una factura impaga.

Las carencias actuales son, en buena medida, la consecuencia de ese vacío: la incapacidad de comprender las dinámicas políticas y económicas más allá del prisma del beneficio inmediato. La distorsión legal —normas que conviven con los intereses de

corporaciones transnacionales— ha consolidado un modelo que concentra inversiones, sobre todo en el último siglo, en sectores minero-energéticos: petróleo, gas, carbón. La hegemonía colonial anglo-europea no ha desaparecido; se ha metamorfoseado en tratados comerciales, en bolsas de valores, en contratos de inversión extranjera directa.

De ahí la tensión que atraviesa nuestra época: legislar a favor de la naturaleza supone entrar en conflicto con estructuras económicas cuyo principio rector es la renta extractiva. Incluso cuando surgen marcos jurídicos que proclaman el derecho de la naturaleza o de los pueblos a sus recursos, la práctica se encarga de anularlos: la información sesgada, el peso desproporcionado de los intereses privados, o simplemente la fuerza bruta de los poderes fácticos, hacen que el interés particular prevalezca sobre el bien común.

El crecimiento exponencial de la población, sumado al uso indiscriminado de combustibles fósiles y a la tala devastadora de bosques, ilustra con claridad esta dinámica. A veces se justifica en nombre de necesidades básicas; otras, en nombre de la ambición de poder de las élites. Pero el resultado es el mismo: la reducción de los bienes vitales a mercancías intercambiables en el mercado global. El caso del agua es paradigmático: convertida en activo bursátil en Nueva York, se ofrece al mejor postor como si fuera un simple derivado financiero. Lo que para comunidades enteras constituye el fundamento mismo de la vida, para los mercados es apenas un número en una pantalla.

Aquí se revela con crudeza la ironía histórica: lo que alguna vez fue considerado un don natural inalienable se ha transformado en objeto de especulación. El agua —junto al aire, la tierra y la biodiversidad— se ha degradado a mercancía, encadenada a la lógica bursátil del corto plazo. En este punto, la crítica no puede limitarse a señalar el neoliberalismo como último responsable: lo que enfrentamos es la consumación de una racionalidad instrumental que, desde

la modernidad hasta nuestros días, ha colocado la acumulación por encima de la preservación, y la rentabilidad por encima de la vida.

### **Nuevas Interrelaciones**

La evidencia científica es abrumadora: nos encontramos en medio de una crisis ambiental sin precedentes. Sin embargo, la reacción de los poderes hegemónicos ha sido de reticencia, cuando no de abierta negación. Esa dilación en la toma de decisiones significó la pérdida de décadas enteras, tiempo irrecuperable en el que los procesos de degradación ambiental se aceleraron hasta límites que hoy rozan lo irreversible. En este escenario apocalíptico —donde la deforestación, la pérdida de hábitats y el colapso de ecosistemas se cuentan entre las señales más alarmantes—, la participación activa de las comunidades aparece no solo como deseable, sino como imprescindible. No se trata únicamente de diseñar políticas estatales, sino de articularlas con la sabiduría local, con la experiencia de quienes han habitado y cuidado los territorios desde tiempos inmemoriales.

La reflexión filosófica contemporánea ha respondido a este desafío con nuevas corrientes de pensamiento: la filosofía ambiental, la ecofilosofía, la bioética, el marxismo ecológico. Todas ellas, desde distintos ángulos, convergen en un mismo imperativo: renovar el sentido humano en relación con el mundo natural. Se trata de cuestionar los fundamentos epistémicos que han sostenido la modernidad capitalista y rescatar conocimientos marginados pero igualmente válidos: los saberes campesinos, las prácticas agroecológicas, las cosmovisiones ancestrales que nunca abandonaron su vínculo con la tierra, pese a la arrolladora seducción de la promesa desarrollista.

Comprender la crisis ambiental requiere entonces interpretar las imbricaciones profundas que subyacen a los actos, símbolos y procesos socioculturales de la contemporaneidad. Aquí se

revela una paradoja: mientras los medios de comunicación insisten en mostrarnos distopías fabricadas como espectáculo, la verdadera distopía se materializa en la cotidianeidad de las comunidades desplazadas, en la desertificación de territorios, en la extinción silenciosa de especies. Frente a esto, urge una postura crítica capaz de tomar distancia de las narrativas coloniales, eurocéntricas y opresoras que aún pretenden monopolizar la interpretación del mundo.

En esta tarea, la filosofía latinoamericana de la liberación ofrece un horizonte fecundo. La propuesta analéctica de pensadores como Scannone, Dussel o Kusch no es un simple ejercicio teórico: es un método alternativo que parte de la voz de los oprimidos, de la periferia históricamente marginada. La analéctica abre un espacio para escuchar lo que la modernidad silenció: la experiencia de los pueblos que han resistido la homogeneización cultural y económica, y que hoy, paradójicamente, guardan claves para repensar la relación entre humanidad y naturaleza.

En ese cruce de saberes —entre ciencia y cosmovisiones ancestrales, entre filosofía crítica y prácticas comunitarias— se juega la posibilidad de una verdadera transformación. La crisis ambiental no puede enfrentarse únicamente con soluciones técnicas; requiere una revolución del sentido, un giro ético que devuelva centralidad al cuidado de la vida. Solo entonces podremos hablar, con legitimidad, de un futuro que no sea repetición de las catástrofes que hemos sembrado.

Las relaciones simbióticas, en su acepción biológica más básica, describen la intrincada red de interacciones entre especies cuyo fin último es garantizar la continuidad de la vida. La naturaleza, en su economía silenciosa, ha desplegado formas de convivencia que oscilan entre el parasitismo, la mutualidad y el comensalismo. En la mutualidad —ese delicado pacto donde dos

organismos dependen el uno del otro— no se exige equidad matemática: basta con que la relación haga posible la supervivencia. Así, la vida ha tejido, durante milenios, un equilibrio de reciprocidades asimétricas, tan frágiles como imprescindibles.

Pero la colonización humana de los espacios naturales ha truncado esta sinfonía. Allí donde antes había complementariedad, hoy se abre la fractura; donde la interdependencia garantizaba continuidad, ahora impera la devastación. El resultado es un desequilibrio ambiental que se despliega con la fuerza de un cataclismo. Asistimos a él —como espectadores distraídos— sin comprender que somos también sus principales artífices. De ahí la vigencia de la advertencia de Hans Jonas: “Sólo la previsible desfiguración del hombre nos ayuda a alcanzar aquel concepto de hombre que ha de ser preservado de tales peligros” (2014, p.19). El filósofo propone una heurística del temor: asumir la anticipación del desastre como condición ética para actuar con responsabilidad.

En sintonía con este imperativo, el pensamiento ambiental latinoamericano ha buscado articular reflexión y praxis. Voces como las de Patricia Noguera y Augusto Ángel Maya han insistido en que la crisis no es solo técnica, sino ético-política. La pregunta crucial no se limita a cómo gestionamos recursos, sino a cómo resignificamos la existencia humana desde una ética biocultural capaz de integrar saberes ancestrales, feminismo ecológico y la lucha de los pueblos indígenas. Aquí, la naturaleza deja de ser objeto de explotación para convertirse en sujeto de derechos, y la resistencia de comunidades históricamente marginadas se convierte en horizonte de esperanza.

Félix Guattari, desde otra latitud, coincide en este diagnóstico: sin una reconceptualización radical de la relación entre humanidad y biosfera, lo que espera a las generaciones futuras es una catástrofe sin precedentes. La crítica converge en señalar que el

modelo vigente, heredero de la lógica colonial, consolidó su poder sobre la extracción de materias primas, fundamentales para la expansión de las potencias hegemónicas. Lo que ayer fue conquista territorial, hoy es extracción globalizada: la misma racionalidad devastadora con nuevos ropajes.

En este escenario, la reflexión ambiental latinoamericana adquiere un carácter emancipador. No se trata solo de analizar la crisis, sino de nutrirse de la experiencia de quienes, desde la academia y la resistencia, han defendido la biodiversidad y los territorios. En la voz de Noguera resuena esta lucha: un llamado a reconocer a la naturaleza, a las mujeres y a las comunidades indígenas no como víctimas pasivas, sino como sujetos activos de derechos y de futuro.

El desafío, en última instancia, es ético y político: recuperar el sentido de la vida como tejido simbiótico y no como campo de conquista. La heurística del temor nos recuerda lo que puede perderse; la filosofía de la liberación y la ética biocultural nos indican lo que aún puede salvarse.

“La instauración a largo plazo de inmensas zonas de miseria, de hambre y de muerte parece desde ahora formar parte integrante del monstruoso sistema de «estimulación» del Capitalismo Mundial Integrado” (Guattari, 1996, p.13).

Con esta sentencia, Félix Guattari no solo denuncia un sistema económico depredador, sino que nos enfrenta a una verdad incómoda: la miseria y la destrucción ambiental no son accidentes colaterales del capitalismo global, sino piezas constitutivas de su engranaje. En ese marco, resulta inquietante constatar que, aunque gobiernos e instituciones reconozcan formalmente la crisis climática, su inacción sistemática erosiona cualquier atisbo de esperanza. La apatía social, sumada a la tibieza institucional, convierte en héroes invisibles a los

movimientos ambientales que, desde la periferia y muchas veces en silencio, defienden los ecosistemas frente a intereses corporativos de alcance planetario.

El debate ya no puede reducirse a la administración pragmática de los recursos naturales. Guattari, en *Las Tres Ecologías*, propone un viraje radical: abandonar el paradigma antropocéntrico y avanzar hacia una ecosofía, es decir, una visión integral que articule lo social, lo mental y lo ambiental en una nueva forma de cohabitar el planeta. En esa clave, la crisis ecológica no es un mero problema técnico, sino una patología civilizatoria. El sistema capitalista, amparado en la alianza entre ciencia y técnica, ha subordinado la vida a la lógica del beneficio, desfigurando no solo los paisajes naturales, sino también la subjetividad humana.

La lectura contemporánea de Simón Diez Montoya en *De vuelta a las tres ecologías* insiste en este punto: los modos de vida actuales son inseparables de la historia de la técnica y su incorporación en los dispositivos de dominación capitalista. Lo que está en juego no es solo el aire que respiramos, sino la forma misma en que nos relacionamos con nosotros mismos, con los otros y con la naturaleza. La devastación ambiental es también devastación cultural, subjetiva, política.

El sur global conoce bien esta herida. Europa y Norteamérica impusieron, desde la colonia, un modelo de dominación que aún hoy se disfraza de universalidad: racismo estructural, patriarcado persistente, extractivismo depredador. Como recuerda Irene Vallejo, las narrativas históricas no son inocentes; han sido el vehículo para legitimar la hegemonía capitalista y prolongar, bajo nuevos nombres, la misma lógica de subyugación. El neoliberalismo aparece aquí no como ruptura, sino como continuidad: la versión contemporánea de un dominio que encuentra en la renta extractiva y la acumulación financiera sus formas más acabadas.

Guattari denomina a este entramado el *Capitalismo Mundial Integrado* (CMI), un sistema complejo en el que variables políticas, económicas y sociales se conjugan para producir crisis simultáneas: climática, social, económica, cultural. En este dispositivo, las “semióticas” — económicas, jurídicas, tecnocientíficas— funcionan como engranajes de control: moldean el consumo, la subjetividad y hasta los deseos más íntimos de las poblaciones. El resultado no es solo la degradación ambiental, sino la degradación de la experiencia misma de ser humano en relación con el mundo.

Estamos, pues, ante una encrucijada que exige mucho más que soluciones parciales: requiere un cambio de paradigma que rompa con el mito de un progreso fundado en la devastación. La ecosofía, al poner en el centro la interdependencia de los sistemas de vida, nos recuerda lo obvio y a la vez lo olvidado: sin equilibrio entre naturaleza, sociedad y subjetividad, la vida humana se condena a desaparecer en su propio ruido.

Félix Guattari nos invita a imaginar un cambio radical en los paradigmas instaurados por el sistema capitalista y su racionalidad extractivista: un viraje que no solo transforme las relaciones de la humanidad con el medio ambiente —objeto de explotación inmisericorde—, sino también las formas de vínculo entre los propios seres humanos. La propuesta guattariana se articula en torno a las llamadas prácticas *ecosóficas*: modos concretos de reinventar nuestra forma de habitar el mundo, desde lo más íntimo —la pareja, la familia— hasta lo colectivo —la vida comunitaria, el espacio urbano, el trabajo.

La ecosofía, en este sentido, es mucho más que una corriente de pensamiento: es un llamado a abandonar el prisma antropocéntrico que ha reducido la naturaleza a recurso, para recuperar nuestra condición de parte del entorno, sin renunciar por ello a los innegables logros de la cultura y de la ciencia. Se trata de inaugurar una *égida ecoestética*, un cohabitar armonioso

que subvierta las narrativas dominantes del progreso y el desarrollo, tan asociadas a la acumulación y al desarraigo. Como afirma Guattari: “*La ecosofía social consistirá, pues, en desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etcétera*” (1996, p.19).

Esta perspectiva resuena con un imperativo ético ineludible: la transformación de la vida cotidiana como núcleo de un cambio más amplio. El rescate de los saberes territoriales — tradiciones agrícolas, cosmovisiones ancestrales, agroecología— ofrece claves para contrarrestar el modelo colonial extractivista que aún persiste en las estructuras productivas. Prácticas como la agricultura regenerativa o los sistemas silvopastoriles encarnan alternativas concretas que no solo mitigan el daño ambiental, sino que inauguran nuevas formas de relación entre ser humano y naturaleza, más próximas al cuidado que al dominio.

El dilema que plantea Guattari es de una claridad perturbadora: “*¿Pero con qué fin? ¿El del paro, la marginalidad opresiva, la soledad, la ociosidad, la angustia, la neurosis, o bien el de la cultura, la creación, la investigación, la reinención del entorno, el enriquecimiento de los modos de vida y de sensibilidad?*” (1996, p.9). La pregunta abre un horizonte de elección colectiva: reproducir las estructuras de alienación o inventar nuevas formas de existencia.

En este punto, la ecosofía guattariana converge con el principio de responsabilidad de Hans Jonas: la necesidad de pensar en el porvenir de la humanidad y en la preservación de las condiciones de vida en la Tierra como un deber ineludible. Ambos enfoques coinciden en un mismo reclamo: repensar la cohabitación humana no desde las viejas virtudes cívicas que sostuvieron al Estado moderno —justicia, respeto, honestidad, tolerancia—, sino desde virtudes existenciales que brotan de la experiencia cotidiana y de la subjetividad: la empatía, la amistad,

la solidaridad, el valor. Virtudes que, en lugar de reproducir el orden establecido, alimenten una transformación radical de nuestra manera de ser en el mundo.

Lo que está en juego, en última instancia, es la posibilidad de que la humanidad sobreviva sin desfigurarse a sí misma: no como un depredador solitario, sino como parte consciente de un entramado vivo que le precede y le excede.

*“La ecología social, la ecología mental y la ecología medioambiental, y bajo la égida ético-estética de una ecosofía”* (Guattari, 1996, p.30).

En el esfuerzo por comprender las dimensiones histórico-políticas que han configurado nuestra realidad, emerge un pensamiento latinoamericano que, más que reproducir categorías foráneas, busca dotarse de herramientas propias para interpretar su singularidad. A diferencia de otras regiones del mundo, América Latina ha debido enfrentar simultáneamente los efectos de la colonialidad, la dependencia económica y las tensiones culturales derivadas de la imposición de epistemes ajenas. En este contexto, la filosofía latinoamericana se constituye como una práctica de resistencia crítica frente al pensamiento empírico-racionalista y al paradigma positivista occidental, que históricamente se han erigido como discursos hegemónicos de verdad.

El proyecto de una filosofía situada, con autonomía conceptual y metodológica, se alinea con la necesidad de construir una alteridad educativa que trascienda los moldes del academicismo tradicional. La propuesta de una didáctica no parametral, por ejemplo, enfatiza que no existe una única forma válida de conocimiento; antes bien, es necesario atender a la complejidad de nuestra realidad social con creatividad, reconociendo la diversidad de subjetividades y experiencias culturales que nos constituyen.

En esta apuesta liberadora, la recuperación de la oralidad, la cosmovisión indígena y las tradiciones ancestrales se convierte en un acto de deconstrucción frente a la hegemonía

epistémica europea. Tales prácticas no son meros vestigios del pasado, sino dispositivos pedagógicos y filosóficos que permiten interpelar críticamente las narrativas dominantes del progreso y la modernidad. Así, la revalorización de los saberes autóctonos y de la memoria histórica de los pueblos —enraizados en la relación sagrada con la *madre naturaleza*— se propone como un camino alternativo para confrontar las improntas y estereotipos que la lógica positivista ha implantado en nuestra cultura.

En este horizonte, la filosofía latinoamericana no solo se presenta como un discurso de resistencia, sino también como una plataforma creativa para repensar las relaciones entre humanidad y naturaleza. De esta manera, su convergencia con la ecosofía guattariana resulta fecunda: ambas corrientes insisten en la urgencia de subvertir los paradigmas dominantes y abrir espacio a nuevas prácticas éticas, estéticas y políticas, capaces de restituir el equilibrio entre sociedad, mente y medio ambiente.

## Te Deseo un Huerto

“Un huerto que te recuerde  
 cómo cosechar lo que se siembra.  
 Un huerto que te enseñe que cuidar  
 es sinónimo de cuidarse.  
 Te deseo un huerto.  
 Un huerto que te recuerde el por qué  
 de los ciclos y de las estaciones.  
 Que no te permita olvidar, por ejemplo,  
 que la primavera  
 sólo existe gracias a -y después de-  
 el invierno.  
 Te deseo un huerto.  
 Para que te manches de barro,  
 para que no te falte nunca  
 el alimento  
 ni los motivos para levantarte  
 de la cama.  
 Por ejemplo, para regar,  
 o sembrar  
 o para cualquier otra manera  
 de preservar la vida.  
 Te deseo un huerto.  
 Sobre todo, para que comprendas  
 que reciprocidad, en la gran mayoría de ocasiones,  
 no es dar lo mismo que recibes.  
 Que reciprocidad es recibir lo que necesitas  
 y dar lo que le hace falta al otro.  
 Te deseo un huerto,  
 un huerto que te explique  
 la complejidad de lo sencillo  
 y lo sencillo de la complejidad.  
 Te deseo un huerto.  
 Para que comprendas  
 que la reciprocidad  
 se resume, en esencia,  
 a dar agua y luz  
 y recibir tomates”

Un dibujito mío [Dai Pirule Zaccar](#)  
 Palabras de [Ad Libitum - Cénix C. Callejo](#)

## Conclusión

La tesis partía de una constatación inquietante: la crisis ambiental no es sólo un accidente ecológico, sino el síntoma más visible de una crisis civilizatoria, nacida de un modelo de racionalidad que colocó al ser humano como centro y medida de todo. Bajo la lógica antropocéntrica, la naturaleza fue reducida a objeto de dominio y explotación. El resultado es un desequilibrio global que amenaza con socavar las bases mismas de la vida en el planeta.

El planteamiento del problema mostraba, en ese sentido, una doble insuficiencia: Las éticas tradicionales han sido incapaces de responder a los efectos de la técnica moderna, pues pensaban en escalas locales y temporales restringidas.

La filosofía contemporánea, atrapada entre el relativismo y el pragmatismo, no ha ofrecido un fundamento normativo sólido para exigir responsabilidad hacia lo no-humano y lo aún-no-existente.

Es en este vacío donde Hans Jonas se vuelve decisivo. Su *Principio de responsabilidad* reformula la ética como respuesta al poder inédito de la técnica. Frente a la confianza ingenua en el progreso y la suficiencia de las normas clásicas, Jonas propone un nuevo imperativo: “Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra.”

Este principio permite resignificar el problema en dos sentidos:

Primero, al ampliar el horizonte moral hacia el futuro. La crisis ambiental no se reduce a sus efectos inmediatos; lo que está en juego es la continuidad misma de la humanidad y de la biosfera.

Segundo, al introducir la vulnerabilidad de la naturaleza como sujeto moral indirecto. Lo que hasta ahora fue considerado un mero recurso se convierte en el ámbito frágil cuya preservación es condición de posibilidad de todo valor humano.

De este modo, el principio de responsabilidad no sólo ofrece un marco ético alternativo, sino que responde directamente al núcleo de la problemática planteada: el déficit normativo para enfrentar una crisis que trasciende al presente y al individuo. Jonas no se limita a diagnosticar el poder desmesurado de la técnica; propone una brújula para orientarnos en medio de su incertidumbre.

### Referencias Bibliográficas

- Agosto, P. (2018). *Modernidad/colonialidad, extractivismo y memoria biocultural* : en busca de los caminos perdidos = Modernity / coloniality, extractivism and biocultural memory. In search of lost roads. *Kavilando*, 10( 1), 225–235.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6662662>
- Álvarez F. (2020). *La Teoría de la Razón en Ortega y Gasset*. Universidad de Panamá.  
<http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/212/2121028009/index.html>
- Weber A. (2021). *Antropocentrismo: Una concepción que el mundo tambalea*. Goethe Intitution.  
[https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=10232536240806816&id=1182141671&mibextid=9R9pXO](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=10232536240806816&id=1182141671&mibextid=9R9pXO)
- Aristóteles. (2005). *Ética nicomaquea*. Grupo Editorial Éxodo. <https://elibro-net.bibliotecavirtual.unad.edu.co/es/ereader/unad/135423?page=136>
- Aristóteles. (2014). *Política*. Edita Textos Info. Biblioteca digital abierta. Maison Carrée c/ Ramal, 48 07730 Alayor – Menorca, Islas Baleares, España.
- Bidaseca K. y Vommaro P. (2023) *Buen vivir y saberes locales*. Clacso. Librería latinoamericana y caribeña de ciencias sociales. Buenos Aires, Argentina.
- Cepal 2022. *Quinto informe sobre el progreso y los desafíos regionales de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible en América Latina y el Caribe*  
<https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/6ad9ef38-4b66-456a-a709-c0c5e11a4c62/content>
- Gutierrez R. (Abril 14, 2021). *Crisis Ambiental: Un enigma para la filosofía*. Gaceta UNAM.  
<https://www.gaceta.unam.mx/crisis-ambiental-un-enigma-para-la->

[filosofia/?fbclid=IwAR3FkpYOxXFNVSPGhNI3KmoedRlbJILmPi6ZcUtzhpQ9oXenTF6lG4gLzw](https://www.filosofia.com/?fbclid=IwAR3FkpYOxXFNVSPGhNI3KmoedRlbJILmPi6ZcUtzhpQ9oXenTF6lG4gLzw)

Alicia Bárcena, Valeria Torres, Lina Muñoz Ávila (2021) *El Acuerdo de Escazú sobre democracia ambiental y su relación con la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible* /, editoras. Bogotá: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Editorial Universidad del Rosario,.

El robot de Platón. (2016). *El cambio climático*.

<https://youtu.be/miEJI0XQiN4>.

*El futuro del Antropoceno*. (S:F) BBVA.

<https://www.bbvaopenmind.com/ciencia/medioambiente/futuro-del-antropoceno/?fbclid=IwAR2cMPHyv5-KZ->

[YNa0BPhTe80ExlCePJ\\_CPocnzDpgcl3aP9GMvrOxA1cHk](https://www.bbvaopenmind.com/ciencia/medioambiente/futuro-del-antropoceno/?fbclid=IwAR2cMPHyv5-KZ-YNa0BPhTe80ExlCePJ_CPocnzDpgcl3aP9GMvrOxA1cHk)

Engels F. (1981). *El papel del trabajo de la transformación del mono en hombre*. Tomo III, pag 66-79. Editorial Progreso. Moscú.

Guattari F. (1996). *las tres ecologías*. Editorial Pre-Textos, Luis Santángel, 10 46005 Paterna-Valencia. Impreso en España.

Jonas H. (1995). *El principio de Responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Editorial Herder. Barcelona, España. Edición digital 2014.

Kant, I. (2003). [Fundamentación de la metafísica de las costumbres: Capítulo primero](https://www.elibro.net/bibliotecavirtual.unad.edu.co/es/ereader/unad/35800?page=6). Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico. (ed.). El Cid Editor. 7-30. [https://elibro-net.bibliotecavirtual.unad.edu.co/es/ereader/unad/35800?page=6](https://elibro.net/bibliotecavirtual.unad.edu.co/es/ereader/unad/35800?page=6)

Katherine Richardson, Earth beyond six of nine Planetary Boundaries, Science Advances (2023).

DOI: 10.1126/sciadv.adh2458. [www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adh2458](http://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.adh2458)

<https://www.muyinteresante.com/actualidad/61444.html>

Leff Enrique (2004). “*Racionalidad Ambiental*” La reapropiación social de la naturaleza.

Primera edición, siglo XXI editores. Buenos Aires Argentina.

Noguera de Echeverry P. (2000). *Educación estética y complejidad ambiental*; Universidad

Nacional de Colombia, Sede Manizales. Centro de publicaciones UNAL.

Pineda J. (Mayo 8, 2017). *Pensamiento Ambiental*

<https://www.youtube.com/watch?v=7If42OfF-ns&t=13s>

Platón (2009). “*La República*” Editorial Atenea Ltda. ISBN 978-958-8464-11-4. Impreso en

Colombia.

Pirule D. (Septiembre 14, 2023). *Te deseo un huerto*. Ad Libitum - Cénix C. Callejo.

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=6971113599632615&id=100002021336367](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=6971113599632615&id=100002021336367)

Walter Pérez Niño, Nancy Paola Montañez Aldana, Juan Camilo González Borda (2022).

*Reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos en Colombia: algunos retos de su inserción en el sistema jurídico*. Revista Republicana • ISSN: 1909 - 4450 Núm. 33,

Julio-diciembre de 2022, págs. 21-43. <http://www.scielo.org.co/pdf/repbl/n33/2256-5027-repbl-33-21.pdf>