

Desde el Máster

FABIOLA LEYTON

Ética Medio Ambiental: una revisión de la Ética Antropocéntrica

► **Fabiola Leyton.** Licenciada en Trabajo Social, Máster en Filosofía Política, Máster en Bioética y Derecho UB (VII edición 2004-2006) y doctoranda en Filosofía en la Universitat de Barcelona. Es directora para España de "AnimaNaturalis Internacional", organización iberoamericana para la promoción y defensa de los derechos de los animales y voluntaria de la Associació Jardinet dels Gats, dedicada al manejo, protección y adopción de colonias de gatos de calle, en Barcelona. Más referencias, ver sitios web www.animanaturalis.org y www.eljardinetdelsgats.org.

En esta sección tienen cabida las aportaciones de los alumnos del *Máster en Bioética y Derecho* de la Universitat de Barcelona, de la presente edición (X promoción 2007-2009) así como de ediciones anteriores. Esperamos vuestras contribuciones en abd@pcb.ub.es.

Este es un resumen de un apartado de la tesina del Master en Bioética y Derecho, por lo que he omitido extensos apartados que los interesados pueden consultar en el documento original.

► Introducción

La crisis medio ambiental por la que atraviesa el planeta no es noticia nueva. Menos aún cuando esta crisis asume un carácter y unas consecuencias multiformes y globales que nos preocupan a todos: la explosión demográfica, el calentamiento global producto del efecto invernadero, la depredación de los llamados "recursos naturales", la contaminación de aguas, aire y tierra; la acelerada extinción de especies animales y vegetales, la sostenida deforestación y desertificación, etc. Este diagnóstico (aplicable a todos los países del mundo, en mayor o menor medida) responde a una forma de ser del hombre en el mundo y es consecuencia de una lógica de acción que deviene en una ética –como hábito o comportamiento– determinada. Pero, a estas problemáticas se vienen a sumar unas nuevas, menos conocidas pero no por ello de menor importancia o alcance: las devenidas de la práctica de la biotecnología a nivel mundial. La clonación animal ya es un hecho, pero la clonación humana sigue en entredicho mientras se argumenta en su favor o en su contra. Mismo caso sucede con el aborto, la eutanasia, la eugenesia, las prácticas de la industria bélica, de la investigación genética, los diversos usos de la energía nuclear, etc.

La importancia –y contingencia– de estos problemas es hoy innegable, en tanto sirven como catalizador para reexaminar los valores humanos y las preocupaciones éticas por la responsabilidad moral del bien común. Dicha ética que ha caracterizado al hombre y que a todas luces es la responsable de los problemas mencionados, no había sido examinada ni cuestionada a fondo hasta finales del siglo XX, cuando el panorama

descrito desata una crisis a nivel global, y el pluralismo valórico amenaza la estabilidad de las grandes verdades con valor universal. Hemos llegado a un punto en que la ética no puede hacer caso omiso y se ve obligada a pensar los alcances y consecuencias de las actuales acciones humanas. En palabras de Habermas, llega una época en que la filosofía moral no puede "cruzarse de brazos" frente a los problemas que plantea la técnica humana –con todos sus alcances–, no puede permanecer en un silencio informado sino que debe pronunciarse.

Desde fines del siglo XX, entonces, muchos autores han dedicado su labor a reflexionar esta ética humana desde diferentes matices. En líneas gruesas, se aprecia la reflexión de la ética aplicada en dos ámbitos complementarios: la ética de la vida (bioética) y la ética medio ambiental. Ambas son complementarias en tanto una ética relacionada a la vida humana y los diferentes retos a los que la enfrenta su manipulación técnica se vincula estrechamente con los conceptos y alcances prácticos de la manipulación técnica del medio ambiente o del ecosistema. La bioética y el pensamiento ecológico se unen en la ética medio ambiental para generar unas reflexiones que relacionan la especie humana con su medio ambiente, lo que requiere pensar el lugar que el hombre tiene en el cosmos y las conductas que puede asumir en función de la libertad y la racionalidad que lo caracterizan. Porque si la racionalidad y la libertad han sido los baluartes de su poder tecnológico, también deberán ser maneras de limitar ese poder en función de sus limitaciones como especie dentro de un medio ambiente que hoy está enfermo.

Para circunscribir el tema que nos convoca, la ética medio ambiental se consolida hoy como una reflexión que pondera las relaciones que el hombre establece con la naturaleza¹, factor que sumado a la visión ecológica de la realidad, permitiría a la ética acoger el reto de:

“la preservación de las condiciones de vida a nivel planetario como un fin ético fundamental”.²

En este punto, es importante destacar que existen tres vertientes centrales de pensamiento ético medio ambiental: el antropocentrismo, el biocentrismo y el holismo ecológico. Por motivos de espacio, en este artículo revisaré resumidamente sólo el antropocentrismo ético, analizando sus componentes éticos fundamentales para descubrir las implicancias y alcances bioéticos de su planteamiento.

► La Ética Medio Ambiental y sus distintas vertientes

Los problemas medio ambientales dependerán siempre de la comprensión antropológica que se asuma, de la idea del ser humano como parte de un medio ambiente que lo integra. El hombre, como único animal racional, debe pensar las acciones que está llevando a cabo, la crisis medio ambiental y energética a la que está sometiendo al planeta, y pensar también cómo deberá actuar en el futuro. Si bien es cierto que el ecosistema es una entidad cambiante y variable, no podemos desconocer que la acción del hombre en el mundo, la *techné* y la *hybris*³, han acelerado los procesos de destrucción y contaminación de aguas, sólidos, y la distribución biológica. Es un hecho que la especie humana presenta un problema de interdependencia interno (consigo misma como especie) y con el resto de las especies con las que comparte el planeta. A la ética medio ambiental le preocupan estas cuestiones y trata de establecer una pregunta general por la justicia y el valor de las acciones humanas, haciendo un

llamado a la responsabilidad por el futuro de la especie y de la biosfera en general.

Es innegable que la técnica y la ciencia han construido grandes avances para la humanidad, pero es la *hybris* uno de los aspectos más negativos de la técnica, pues no estatuye límites para el progreso y el desarrollo, en pos del imperativo de hacer todo lo técnicamente posible. Sin embargo, vivimos en un mundo que tiene límites, por lo que la actividad humana debería ceñirse a este principio. En este contexto, la *hybris* en la acción de la racionalidad técnica, los esfuerzos político-económicos desplegados hacia metas de desarrollo y progreso; y la necesidad de hacer frente desde la bioética a la relación hombre naturaleza, requieren de nuevas categorías con las que pensar y proponer los cambios que la ética requiere para mejorar la vida del hombre y del medio ambiente.

Dichos cambios estarían marcados por tres tendencias en la ética medio ambiental: una reformulación de la ética antropocéntrica (extensionismo y la ética de la responsabilidad), la ética biocéntrica y la ética holista. Éstas dos últimas pretenden superar el antropocentrismo ético que caracteriza la relación hombre-tecnosfera-ecosfera; estableciendo diferentes valores y emplazando a la ética desde diferentes nodos conceptuales. Revisaremos ahora en qué consiste el antropocentrismo ético.

► La respuesta Antropocéntrica

En clave filosófica, el antropocentrismo moral implica el reconocimiento del hombre como única entidad moralmente válida. El hombre es valor intrínseco e inherente por su sola existencia. Ahora, existen diferentes vertientes antropocéntricas –de acuerdo a Jorge Riechmann– quien diferencia una línea de antropocentrismo fuerte que no concede a las entidades no humanas sino un valor estrictamente instrumental. Bajo esta perspec-

1. El concepto que utilizaremos para comprender “naturaleza” será discutido más adelante en el apartado correspondiente. Bástenos acá con entender como naturaleza al “conjunto, orden y disposición de todo lo que compone el universo.” (Fuente electrónica: <http://www.rae.es> Web de la Real Academia Española de la Lengua, consultada el día 1 mayo del 2005).

2. Velayos, C.: “La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?”. Granada. 1996. Pp. 2-3. Carmen Velayos es doctora en Filosofía y profesora ayudante de Filosofía Moral en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, España.

3. Entendemos *techné* como la técnica transformadora que permite al hombre modificar el mundo autocentradamente. Para Aristóteles “*techné* es la disposición racional para la producción” (Aristóteles: “*Ética a Nicómaco*”, Libro VI, Cap. 4. Madrid. 1994. P. 92). Por su parte, la *hybris* se define como “la desmesura, nuestro desatinado apetito de imposible, nuestra tendencia a desbordar toda proporción, nuestra terca irracionalidad.” (Riechmann, Jorge: “*Gente que no quiere viajar a Marte*”. Madrid. 2004. P. 156.).

tiva, si las actividades humanas determinan la extinción de una especie, el hecho no tiene tanta importancia porque el imperativo antropocéntrico ha requerido esa extinción. De este modo, cualquier objetivo y método humano estará por sobre el resto de la naturaleza, porque ésta carecería de intereses y no es más que un stock de insumos para las actividades humanas. Por otro lado, nos dice el autor, existe un antropocentrismo más débil, que reconoce valor a ciertas entidades no humanas, pero sólo en la medida en que comparten ciertas características con los humanos. En este antropocentrismo se reconoce que el hombre es capaz de transformar la naturaleza, y que también la naturaleza tiene el poder de modificar la existencia humana. Una relación que sea complementaria y dialéctica con la naturaleza es bien diferente de una relación meramente instrumental –al modo que la Ilustración y la Modernidad se han relacionado con ella–, de manera que:

“se insiste en el “a la vez” y en “la medida en que” la naturaleza, porque nuestro amor hacia la naturaleza no es totalmente desinteresado”.⁴

Estas respuestas antropocéntricas abundan en la ética medio ambiental y en la práctica de muchos ecologistas, para quienes argumentar la defensa de la naturaleza en función de su valor intrínseco es prácticamente inoperable (porque esos argumentos suponen muchas veces una carga metafísica demasiado fuerte), por lo que se requiere dar razones centradas en el ser humano y su dependencia de la naturaleza, la que contiene innumerables beneficios para los humanos. Algunos ejemplos de respuestas antropocéntricas en la relación hombre-naturaleza son:

El argumento utilitario: la naturaleza tiene valor instrumental en diversos ámbitos: económico, científico, terapéutico y recreativo-cultural. En virtud de éstos, tenemos que cuidarla porque es fuente de bienestar para el hombre. Dos valoraciones son de las más ponderadas: la económica y la científico-terapéutica. En la valoración económica, la naturaleza es un “recurso natural” contable y cuantificable, con un valor traducible en un

precio. Así por ejemplo, en muchas ocasiones la única manera de preservar o proteger a determinadas especies, es poniéndoles un precio de mercado que sea más alto que el costo de su mantención: gorilas, focas, libélulas y otros animales han sido “tasados” para determinar su protección oficial⁵. Cercano al valor económico está el valor científico-terapéutico de las especies naturales, ya que la gran mayoría de los químicos y fármacos que utilizamos provienen del reino animal y vegetal. De este modo, hay infinidad de plantas y animales que no han sido investigados y que potencialmente serían portadores de propiedades terapéuticas; por lo que arriesgarnos a su pérdida sería actuar imprudentemente. Otro valor, el recreativo-cultural, dice relación con unos estándares subjetivos determinados por el hombre, para quien la naturaleza sería fuente de bienestar, goce y sustento de valores sociales, culturales y morales. Así por ejemplo, el disfrute de la vida al aire libre, actividades como el trekking, el montañismo, la caza, la pesca, el goce de un paisaje bucólico y natural, el valor simbólico de algunos animales y/o paisajes; serían actividades cuyo usufructo es innegablemente humano.

Desde las razones económica y científico-terapéuticas, todas las intervenciones técnico-científicas que incluyan un potencial daño a alguna especie sólo será discutible si la especie está en peligro o es vulnerable. Para el resto de actuaciones, el que tiene mayor ponderación es el imperativo tecnológico. Resumiendo: la ética antropocéntrica no estimará la protección de la naturaleza como una necesidad, a no ser que los intereses de los seres humanos se vean comprometidos.

El argumento prudencial: para éste, la naturaleza tiene valor ecológico y nos permite sobrevivir. En virtud de este argumento, la naturaleza tiene un **valor originario** que da lugar a algo de más valor: la existencia humana y de otros seres vivos. Este argumento se relaciona con la riqueza de la biodiversidad y la conservación de la riqueza de la biosfera a todo nivel (animal, ve-

4. Velayos, C. Op. Cit. P. 69.

5. “Finlandia ha sido el primer país de la U.E que ha puesto precio a cada animal y a cada planta para salvarlas de la extinción. La bolsa de valores se confeccionó bajo tres criterios básicos: ciclos de procreación, posibilidades de protección y necesidad de protección de las especies más directamente amenazadas. La foca del lago Saima, como especie más preciada, tiene un valor de € 9.016,00; la libélula € 421,00; el ratón común € 17,00.” En Velayos, C. Op. Cit. P. 92.

getal, mineral, los paisajes, etc.) porque son útiles para el hombre, por lo que se aconseja un uso tecnológico "racional" y "sostenible" de ellos como "recursos naturales". Una operacionalización de este argumento prudencial en la protección de la naturaleza sería el "*derecho a vivir en un medio ambiente sano*". Al constituirse como un derecho básico e inalienable –un derecho de tercera generación– se constituye como pre-requisito mínimo para el desarrollo de "una buena vida humana", salvaguardando la prudencialidad y promoviendo el mejoramiento de la praxis humana, en vistas de un mejoramiento medio ambiental. El reconocimiento de este derecho dentro del marco de los derechos humanos es un indicador de la importancia del argumento prudencial en la actualidad, ya que así se transforma en un derecho exigible a los responsables por cualquier persona que sienta ese derecho amenazado o vulnerado. Otra operacionalización de este argumento prudencial la constituiría el llamado **principio de precaución**⁶ el que se relaciona estrechamente con el concepto de riesgo.

Nuestra sociedad, y especialmente las actuaciones técnico científicas, están enmarcadas por el riesgo. La interacción de múltiples y diversos factores (humanos, sociales, económicos, naturales, culturales, técnicos, etc.) y la exploración de nuevos ámbitos de acción en las tecnociencias, hacen del riesgo una constante de nuestra sociedad. Por ello, el principio de precaución se relaciona con la cautela y la reserva que respaldan la adopción de medidas de protección y seguridad antes de contar con pruebas científicas sobre los riesgos de una actuación. Es un argumento prudencial porque mientras no se manejen con seguridad y certeza científica los riesgos de una actuación, lo mejor será establecer protecciones y seguridad para los que puedan resultar afectados. Puntualmente, en el ámbito del medio am-

biente y la salud pública, la "Declaración Consensuada de Wingspread" (1998) definió el principio de precaución así:

"Cuando una actividad se plantea como una amenaza para la salud humana o el medio ambiente, deben tomarse medidas precautorias aún cuando algunas relaciones de causa y efecto no se hayan establecido de manera científica en su totalidad".⁷

Este principio se asocia con la capacidad técnica que actualmente tienen los humanos para prevenir la incertidumbre (y reducir el riesgo), traslada la carga de la prueba a quienes quieran realizar alguna actividad, promueve el ser precavidos y examinar alternativas de acción ante la posibilidad de daño. En el ámbito de la Unión Europea, el principio de precaución:

"puede invocarse cuando es urgente intervenir ante un posible peligro para la salud humana, animal o vegetal, o cuando éste se requiere para proteger el medio ambiente en caso de que los datos científicos no permitan una determinación completa del riesgo. Este principio no puede utilizarse como pretexto para adoptar medidas proteccionistas, sino que se aplica sobre todo en los casos de peligro para la salud pública".⁸

Como vemos, el argumento prudencial está tomando fuerte presencia a nivel teórico y práctico en la fundamentación y operacionalización del cuidado medio ambiental. En sintonía con este argumento prudencial de la precaución, encontramos también el argumento de la responsabilidad para con las futuras generaciones.

El argumento de la responsabilidad frente a las generaciones futuras:

Hans Jonas (1903-1993) –el principal exponente de este argumento– en su obra "El Principio de Responsabilidad", contextualiza su reflexión desde la idea de que la responsabilidad es la que debe guiar al hombre en la consideración

6. Este principio aparece por primera vez en el escenario internacional en 1972, en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano (o "Cumbre de Estocolmo"). Allí, la República Federal Alemana declaró: "La política ambiental no se agota en la defensa contra peligros amenazantes y la reparación de daños ya acaecidos. Una política ambiental precautoria (*vorsorgende Umweltpolitik*) exige, más allá de eso, que los fundamentos de la naturaleza sean apropiadamente valorados y conservados". Reichmann, J. y Tickner, J. (Comps.): "*El Principio de Precaución en Medio Ambiente y Salud Pública: de las definiciones a la práctica*." Barcelona. 2002. P. 10. Desde entonces, y sistemáticamente en diferentes mittings, reuniones y conferencias internacionales sectoriales, se ha mencionado al principio de precaución como una directriz insustituible a la hora de establecer protocolos de acción medio ambiental.

7. Riechmann, J. y Tickner, J. Op Cit. P. 101.

8. Consulta SCADPlus (Sumarios de Legislación de la Unión Europea): Principio de Precaución. (Fuente electrónica: <http://europa.eu/scadplus/leg/es/vbv/132042.htm>. Consultada el día 01 junio de 2006).

de las condiciones de vida actuales y futuras. De este modo, se requiere de un cambio cualitativo que reclama la responsabilidad humana como valor, pues ella se alza como un imperativo para extender los efectos de su acción ya no solamente a los hombres actuales, sino también a los futuros; e incluso, a la naturaleza como entidad aparte. Para Jonas, la voluntad humana permite asentar la ética de la responsabilidad, en tanto ésta es un deber de responder por los propios actos, lo que constituiría una exigencia moral que hoy se vuelve acuciante en tanto ha de estar a la altura de las acciones y elecciones tecnológicas del hombre. ¿Por qué? Porque junto a las capacidades cada vez más abrumadoras que la ciencia y la técnica despliegan en sus ámbitos, se desdibuja el futuro de seguridad y confianza que ellas conferirían; tanto para el hombre, como para la biosfera completa que lo sostiene y por ende también, para las generaciones venideras. Dicha responsabilidad, para Hans Jonas, opera siguiendo formalmente al imperativo categórico kantiano en tanto máxima de comportamiento moral:

“obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”.⁹

El hombre, como ser racional actuante en el mundo, debe hacerse responsable de las consecuencias de su acción, brindándose una directriz moral bajo la forma del imperativo antes mencionado, que le permita ponderar su responsabilidad, considerando tanto a la humanidad presente como a la futura. En este sentido, el hombre se reconoce como miembro de una comunidad de intereses, que lo vincula directamente con los contemporáneos e indirectamente con las futuras generaciones. Y lo vincula especialmente en cuanto su propia capacidad técnica para destruir y/o aniquilar todo tipo de vida en la Tierra. Esta ética propone tener en cuenta la responsabilidad humana por los receptores actuales de las acciones, así como por las generaciones futuras. Esto nos impele a diferenciar entre los individuos posibles y los individuos futuros:

“los individuos posibles son todos aquellos

cuya existencia dependerá de las elecciones que hagan determinados individuos que ya existen... Pero los individuos futuros son todos los que de hecho existirán en cierto lapso de tiempo futuro”.¹⁰

De este modo, la problematización acerca de las generaciones futuras no deben basarse en seres “potencialmente” existentes, sino en esas personas que “de hecho, y realmente” existirán en el futuro. Ello nos obliga frente a sujetos ausentes en la actualidad, pero que en el futuro tienen tanto derecho por cuanto se lo adjudica su sola naturaleza humana –fuente de derechos para los seres actualmente presentes–. El doble rasero no sirve para tratar el tema de las generaciones futuras, porque no hablamos de potencialidades sino de personas reales, que ya abandonaron su potencialidad para florecer en su *physis*.

Ahora, si bien se plantea el problema de establecer la legalidad y operatividad de las generaciones futuras como portadoras de derechos (por ejemplo, a vivir en un medio ambiente saludable y no contaminado), la responsabilidad por la acción humana que contemple a éstos como objetos de consideración moral ya abre una senda de discusión respecto a la praxis humana actual. De esta discusión hace eco por ejemplo, la UNESCO y su “Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras”¹¹. Sería una especie de igualdad diacrónica, como un principio de justicia que nos obliga a los existentes hoy frente a los –potenciales– habitantes de la Tierra. De este modo:

“los intereses que hayan de tenerse en cuenta moralmente cuentan lo mismo, con independencia del momento temporal en que vivan los portadores de esos intereses”.¹²

En virtud de esa diferencia, moralmente sería muy cuestionable –y escaparía por tanto, al deber de responsabilidad exigido– “descontar el futuro” (o malgastar lo que tenemos hoy porque finalmente, los que heredan el mundo son otros) y reducir las opciones futuras por una mala administración hoy. Hacer esto iría contra el principio

9. Jonas, H.: “*El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*”. Barcelona. 1995. P. 40.

10. Riechmann, J.: Op. Cit. P. 185.

11. Promulgada con fecha 12 de noviembre de 1997.

12. Riechmann, J.: Op. Cit. P. 186.

de justicia social intergeneracional.

Paralelo a la reivindicación de la importancia moral de las futuras generaciones, Jonas propone la ampliación de la condición de fin en sí más allá del hombre, extendiéndola hacia el resto de las especies, incluso hacia la naturaleza misma:

“Al menos ya no es un sinsentido preguntar si el estado de la naturaleza extrahumana –la biosfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro poder– se ha convertido precisamente por ello en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral, no sólo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su derecho propio (---) Esto implicaría que habría de buscarse no sólo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto implicaría ampliar el reconocimiento de “fines en sí mismos” más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos”.¹³

Ello nos llevaría a establecer una protección a la naturaleza que debe ser tutelada por el hombre; además de exigirle a la técnica, la economía y la ciencia, una prudencialidad en su actuar que les permita hacerse responsables por esta naturaleza que el hombre debe tutelar en tanto es base de la supervivencia del ser humano. Pero además, Jonas también abre la puerta para que unas nuevas entidades –los animales– “*correteen por la ética*”¹⁴, lo que da pie para introducir el siguiente argumento antropocéntrico:

El argumento “ampliado” o “extensionista” de la ética antropocéntrica: dice relación con la ampliación o extensión de la consideración moral más allá de los humanos, para incluir en ella a los animales. Esta idea parte del diagnóstico de la situación en que viven y mueren miles de millones de animales, en manos de la ciencia y de la

técnica humanas¹⁵. De esta manera, el extensionismo no estaría basado solamente en la compasión para con los animales, sino también en una argumentación ética, política e institucional-legal que sustenta dicha postura.

El autor que comienza a instalar la idea de extensionismo, y que acuña en su obra matices del pensamiento de otros filósofos, es el australiano Peter Singer (1946-)¹⁶ quien en su obra “Liberación Animal” argumenta que el trato de objeto que el hombre ha dado desde antaño a los animales, es explicable desde la ética tradicional antropocéntrica que sólo concibe como objetos de consideración moral a los seres humanos. Éstos, enfrentados a la naturaleza como un objeto, sólo se consideran sujetos morales en tanto son los responsables de su praxis moral en el mundo y en la que sólo responden frente a los iguales humanos. De este modo, la naturaleza completa recibe un tratamiento de medio e instrumento al servicio de los fines humanos. Dicha praxis es legitimada moral, social y culturalmente en tanto el hombre se arroga el derecho de ser administrador racional del mundo, rol fundamentado tanto en las religiones judeo-cristianas, como en el cartesianismo moderno.

Singer da la vuelta a esta supremacía humana, estableciendo –con Darwin– que los seres humanos también somos animales (de ahí que diferencia entre “animales humanos” y “animales no humanos”); y en virtud de observaciones biofisiológicas establece que los animales no humanos también tienen la capacidad de sentir. Esta capacidad de sentir (*sentiencia*) según J. Bentham (1748-1832) fundamentaría una igualdad moral, en tanto la sentiencia sería clave para experimentar placer o dolor:

“No debemos preguntarnos: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino:

13. Cfr. Jonas, H.: Op. Cit. P. 35.

14. Parafraseando a Albert Schweitzer (1875-1965). Médico, filósofo y músico alemán. Premio Nobel de la Paz en 1952; quien dijo: “*Así como la mujer que, después de haber fregado el suelo, cuida que la puerta del cuarto quede cerrada para que no entre el perro y lo ponga todo perdido con la huella de sus patas, de igual manera los pensadores europeos montan guardia para que ningún animal les corree por la ética*”.

15. En estos campos, para proveer de productos cárnicos a una población en permanente crecimiento y dotar a la industria –tanto alimenticia como de manufacturas– de los insumos de origen animal que requieren sus procesos de producción; son sacrificados anualmente miles de millones de animales en todo el planeta. Otros tantos millones son sacrificados en nombre de la investigación científica y en “*prácticas deportivas y de entretenimiento*”.

16. Peter Singer es filósofo, profesor de bioética en la Universidad de Princeton, Presidente de la Asociación Internacional de Bioética, presidente del Proyecto Gran Simio y de Animal Rights International.

¿pueden sufrir?¹⁷

Esta sentiencia capacitaría –con Riechmann– a los animales para convertirse también en centros valoradores, toda vez que viven su vida tratando de rehuir el dolor y conseguir bienestar y placer. Para Singer, el criterio de la sentiencia sería moralmente relevante toda vez que considere equivocado cualquier medio que cause sufrimiento intencionadamente a un animal no humano, pues en virtud del requisito ético formal de universalidad (tratar casos similares de manera similar), siendo muchos animales no humanos sujetos sensibles, deben ser considerados moralmente tan iguales como los seres humanos. Si causar dolor intencionadamente a un ser humano es éticamente reprochable, también debe serlo el causárselo a un animal no humano con análoga capacidad de sentir. De esta manera, el animal humano debe extender su consideración moral hacia los animales no humanos porque:

“El derecho a la igualdad no depende de la inteligencia, capacidad moral, fuerza física o factores similares. La igualdad es una idea moral, no la afirmación de un hecho. Es una norma relativa a cómo deberíamos tratar (a los humanos o animales no humanos) como iguales. (...) La extensión de un grupo a otro del principio básico de igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos del mismo modo exactamente, ni tampoco garantiza los mismos derechos a ambos grupos. *El principio de igualdad no requiere de un tratamiento igual o idéntico, requiere una consideración igual.* Igual consideración para seres diferentes puede conducir a diferentes tratamientos y derechos diferentes”.¹⁸

De este modo, los animales no humanos serían “pacientes morales” receptores de las acciones del agente moral (humano), que deben ser moralmente relevantes en virtud de nuestra capacidad común de sentir. La igualdad de consideración moral tendrá que llevar necesariamente, a la

consideración de los animales no humanos como portadores de derechos –no humanos, sino animales y acordes a su condición y especie– que los hombres habrán de respetar. Así, si los animales (humanos y no humanos) sienten interés por no sufrir y por vivir su vida de la mejor manera posible, traerá aparejados derechos proporcionales a lo que esto signifique para el animal.

Por ejemplo: si para un animal humano vivir bien es vivir libremente, escogiendo la propia religión o creencia en una sociedad democrática donde la salud la cubra el estado, entonces tendrá derecho a la libertad, derecho a voto para escoger a sus gobernantes, derecho a la libertad de creencia/conciencia y derecho a la salud constitucionalmente garantizados. Si para un animal no humano cualquiera, vivir una vida de la mejor manera significa ver la luz del sol, pastar o alimentarse al aire libre y socializar con sus iguales, ello traerá aparejados otros derechos, acordes a “su” ser animal: derecho a no ser encerrados, ni mantenidos con luz artificial, ni separados y aislados del contacto con sus iguales¹⁹.

En este punto, otros autores entran a discutir la implicancia de los derechos animales. Mientras para Singer éstos se basan en la igual consideración moral y en la valoración extrínseca de los animales, para Gary Francione (1954-)²⁰ se derivan del hecho de que los animales no son propiedades de los seres humanos, y de la consiguiente valoración intrínseca que hace de ellos. De este modo, dice Francione, mientras los animales sigan siendo objetos instrumentales y su relevancia moral sea extrínseca-instrumental, su estatuto de “propiedad” seguirá siendo motivo para cometer con ellos todas las crueldades que al hombre se le ocurran. Esta argumentación de Francione considera que aún teniendo en cuenta la noción de “intereses” que defiende Singer, ésta repercute igualmente en situaciones de sufrimiento animal: si la gallina tiene “interés” por estirar sus alas

17. Bentham, J. en Singer, P.: “*Liberación Animal. Una nueva ética en nuestro trato hacia los animales*”. México D. F. 1985. P.28.

18. Singer, P. (1999) P. 21. El subrayado es mío.

19. Situación a la que, lamentable e injustamente, están sometidos todos los animales que son “objetos de consideración” económica o que tienen un provecho antropocéntrico para el ser humano: alimentación, investigación científica, entretención, vestuario, etc.

20. Abogado, profesor de derecho criminal, jurisprudencia, derechos humanos y derechos animales en la Rutgers School of Law Newark, New Jersey. Sus publicaciones sobre derechos animales y los animales como propiedad son: “*Vivisección y Disección en la sala de clases: una guía para la Objeción de Conciencia*” (1992), “*Animales, Propiedad y la Ley*” (1995), “*Lluvia sin Truenos: la Ideología del Movimiento de los Derechos Animales*” (1996), “*Introducción a los Derechos Animales: ¿tu hijo o tu perro?*” (2000). Fundador y director del *Rutgers Animal Rights Law Centre*.

unas cuantas veces al día, entonces de ese interés no se supone el derecho a no ser encerradas, sino otro derecho –modificado en virtud del superior interés humano por comer los huevos de la gallina–, entonces encerramos a la gallina en una jaula un poco más grande. Esto, para Francione, no es en absoluto un bien (en sentido teleológico y de la ética de la virtud) sino una instrumentalización menos dura, pero instrumentalización al fin y al cabo, de los animales no humanos²¹.

En sintonía con Peter Singer, para Jürgen Habermas (1929-) si bien el reconocimiento de derechos (morales y jurídicos) es competencia exclusiva de los sujetos capaces de lenguaje y acción –es decir, los humanos– ello no exime al hombre de la responsabilidad que debe tener sobre los animales. De hecho, defiende la justificación de un tipo de deberes que el hombre tendría hacia los animales, deberes que a pesar de ser directos, no serían propiamente morales sino análogos a los morales, pues no surgen de la relación comunicacional directa con los animales. Para el autor:

“los animales son criaturas vulnerables a las que debemos tratar con cuidado *en razón de sí mismas*.”²²

Estos deberes para con los animales serían *análogos a los morales*, porque en la comunidad de comunicación de Habermas, los sujetos morales son los capaces de comunicación lingüística, y si bien los animales pueden comunicarse con las personas, no lo hacen bajo este código. El autor recalca una posición antropocéntrica que favorece a los animales pero sólo hasta el punto en que los intereses humanos no se vean afectados. De este modo, incluye en su teoría ética la responsabilidad frente a los animales no humanos a través de la representación de sus necesidades e intereses, porque tampoco sería correcto ni bueno maltratar a un animal por el sólo capricho humano.

Como podemos ver, la respuesta antropocéntrica a la pregunta por la valoración de la naturaleza tiene diferentes vertientes, todas con un elemento compartido: la supremacía de los intereses humanos (sean éstos económicos, estéticos, pru-

denciales, espirituales, recreativos, terapéuticos) por sobre los naturales. Esta naturaleza está representada mayormente, en la figura de nuestros más cercanos compañeros evolutivos: los animales. De esta manera, la ética antropocéntrica “ampliada” considera que también los animales no humanos debieran entrar en la esfera de moralidad de las personas. De todos modos, la valoración que la ética antropocéntrica hace de la naturaleza, será siempre en función de los intereses humanos, a los que tratará de promover y proteger. En parte, porque el hombre es el único ser “racional” que ha logrado adueñarse del mundo, explotar sus recursos y modificarlo científico-técnicamente. Sin embargo, el argumento prudencial también llama a la calma, para no hacer de esta *hybris* tecnocientífica una forma de hipotecar el futuro de las generaciones venideras de todo el reino animal.

► Alcances bioéticos

En primer lugar, la ética actualmente vigente, de corte antropocéntrico y cuño religioso (sea éste judeo-cristiano o protestante) es base de la praxis humana, y por lo tanto, de la praxis tecnocientífica –responsable conceptualmente de la degradación del medioambiente y de los múltiples problemas ya citados–. Si bien desde posiciones clásicamente antropocéntricas se puede reformar dicha práctica (las voluntades aplicadas a cumplir el protocolo de Kyoto son una muestra de ello); en ética medio ambiental se intenta trascender la valoración antropocéntrica de los objetos de consideración moral, para *ampliar la comunidad moral* hacia seres que hasta ahora, han carecido de dicha valoración: animales, plantas, e incluso, ecosistemas completos. Dicha superación del antropocentrismo es un desafío para la argumentación ética y para el desarrollo de una ética práctica acotada a los problemas existentes; pero que sea al mismo tiempo flexible y creativa para proponer alternativas frente a problemas futuros.

En este contexto, son claros los intentos prácticos –desde la filosofía, la ecología, los activistas medio ambientales y de los derechos animales– para hacer eco de esta necesidad de ampliación

21. De ahí que se acuse a Peter Singer de promover el “bienestar animal” en vez de la “liberación animal”.

22. Habermas, J. en Velayos, C.: Op. Cit. P. 130.

Desde el Máster

de la comunidad moral, que proponga nuevas formas de acción en el mundo. Gestionar la ética desde un lugar medianero –que no olvide la dualidad humana– entre naturaleza y cultura, implicará necesariamente tener en cuenta la reconceptualización de los agentes y los pacientes morales, inmersos en una –también nueva– valoración de las entidades no humanas.

Pues si bien todos (vegetales, animales, minerales, paisajes y ecosistemas) compartimos un pasado evolutivo sobre el planeta y estamos estrechamente interrelacionados; hoy ya no existen dudas respecto a la finitud de los “recursos naturales” y las nulas posibilidades futuras de mantener los niveles de consumo y producción actuales. Requerimos una nueva ética que, considerando la racionalidad y la libertad propias del ser humano – como distintivas de sí en el mundo– le permita establecer una convivencia más armónica con el resto de seres vivos del planeta y con la totalidad del ecosistema global. Sea invocando razones de utilitarismo antropocéntrico, o de biocentrismo moderado, la gran ventaja de la actual discusión de la ética medio ambiental es que propone nuevas maneras de pensar la acción humana que se acercan a nuevos conceptos y valores, como la sustentabilidad o la solidaridad y la justicia intergeneracional e interespecífica. Estos matices que comenzamos a discutir en la ética medio ambiental son claves para repensar y actuar de manera más abierta y justa en el mundo.

Por otro lado, si bien la ética medio ambiental se relaciona con los hallazgos de la ciencia ecológica; las soluciones a los problemas prácticos que ésta nos plantea son fruto exclusivo de la deliberación y la argumentación filosófica de aquella. Querer “naturalizar” u “objetivizar” la ética (en el sentido de dotarla de los contenidos de la ciencia), o relegarla a la argumentación académica o los libros; sería la mejor manera de aniquilar las posibilidades de modificación de la praxis humana. Cuando sostenemos –por ejemplo– que los principios de la bioética (no maleficencia, beneficencia, justicia y autonomía; originalmente centrados en las actuaciones biomédicas) también están presentes en la ética medio ambiental, sostenemos que la argumentación y la normatividad (ético-moral y jurídica) hace posibles las modifica-

ciones político-prácticas necesarias para hablar de un cambio en la ética. Un cambio que, a su vez, da cuenta de nuevos procesos a nivel social, cultural o económico de las sociedades humanas.

La discusión por la valoración de las entidades no humanas implica un avance importante, en tanto pone en perspectiva al ser humano en la naturaleza (una especie de “nuevo giro copernicano”), situándolo también respecto a las obligaciones frente a las futuras generaciones. Esta novísima obligación humana es fruto de la argumentación valórica en vistas de la justicia intergeneracional. El mismo hecho de establecer valores relativos y ponderables en relación con otros, dota a la ética medio ambiental de una mayor flexibilidad y capacidad de responder a las interrogantes prácticas derivadas de sus planteamientos teóricos. O también, la pregunta acerca de la instrumentalidad absoluta de la naturaleza y sus seres nos obliga, en el contexto de la nueva ética medio ambiental, a matizar entre un “sólo la humanidad” egoísta y ecológicamente autodestructivo, versus un “medio ambiente que sólo él” sea sujeto de moralidad y que inmoviliza al hombre como agente moral.

Asimismo, hablar de una ética de la responsabilidad que vigile por los que viven hoy y por los que vienen en el futuro, dice relación con la maduración y ampliación del círculo de consideración moral; en tanto toma en cuenta los intereses de nuevos sujetos morales. Incluso, esta postura plantea la necesidad de establecer derechos a la naturaleza, en virtud de su utilidad para la humanidad y de su “posible” valor intrínseco. Este contrapunto entre absolutos y relativos, entre totalidades y parcialidades, es sumamente interesante en tanto da vida a una ética en permanente tensión y conflicto, que debe resolver dichas tensiones de manera sostenible en el tiempo. Y esa sostenibilidad dice relación con reconocer derechos a entidades naturales, como a no desconocer la particularidad humana como especie. Una ética medio ambiental –de cualquier estilo– ha de ser una ética capaz de sentar normas en virtud de quienes se den esas normas. Y para ello, nada mejor que la discusión multisectorial y activa, en busca de soluciones a los eternos conflictos entre teoría ética y práctica ético-política.

Desde el Máster

Bibliografía

- Aristóteles: *“Ética a Nicómaco”*. Libro VI, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1994.
- Jonas, Hans: *“El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica”*. Ed. Herder, Barcelona, 1995.
- Riechmann, Jorge: *“Gente que no quiere viajar a Marte”*. Ed. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004.
- Reichmann, Jorge y Tickner, Joel (Comps.): *“El Principio de Precaución en Medio Ambiente y Salud Pública: de las definiciones a la práctica.”* Ed. Icaria, Barcelona, 2002.
- Singer, Peter: *“Liberación Animal. Una nueva ética en nuestro trato hacia los animales”*. Ed. Trotta, Madrid, 1999.
- Velayos, Carmen: *“La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?”*. Ed. Comares, Granada, 1996.