

**UNIVERSIDAD DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOSOFÍA, HISTORIA Y GEOGRAFÍA
DOCTORADO EN FILOSOFIA
Programa: Ética, Política y Racionalidad
en la Sociedad Global**

Ética Ecológica y Bioética: algunos apuntes

**Estudiante: Fabiola Leyton Donoso
Docente: Margarita Boladeras Cucurella
Curso: “Éticas Aplicadas y Bioética”**

Septiembre 2008

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO I.....	6
LA ÉTICA ECOLÓGICA Y SUS CONCEPTOS CENTRALES.....	6
Naturaleza.....	8
La Naturaleza en Aristóteles.....	8
Naturaleza y Valores.....	9
Agente y paciente moral.....	11
Valor extrínseco, valor intrínseco, valor instrumental, valor inherente.....	12
Técnica y tecnología.....	14
Riesgo y precaución.....	16
Sostenibilidad y desarrollo sostenible.....	20
CAPÍTULO II.....	23
LA ÉTICA ECOLÓGICA Y SUS CORRIENTES PRINCIPALES	23
La respuesta Antropocéntrica. Concepto y críticas.....	23
El argumento utilitario.....	24
El argumento estético-espiritual de la naturaleza.....	26
El argumento prudencial.....	27
El argumento de la responsabilidad frente a las generaciones futuras.....	28
El argumento “ampliado” o “extensionista” de la ética antropocéntrica.....	31
El utilitarismo de Peter Singer.....	32
La respuesta Biocéntrica. Concepto y críticas.....	38
El deontologismo de Tom Regan.....	39
La teoría de los derechos de Gary Francione.....	42
Igualitarismo de P. Taylor.....	44
No igualitarismo de R. Attfield.....	47
La respuesta Holística. Concepto y críticas.....	50
Las especies.....	52
Los ecosistemas.....	52
El ecosistema global.....	54
CAPÍTULO III.....	62
ÉTICA ECOLÓGICA Y BIOÉTICA.....	62
Ética ecológica y principios de la Bioética.....	65
Ética ecológica y bioética global.....	69
Repensando la bioética.....	72
CAPÍTULO IV.....	75
CONCLUSIONES.....	75
BIBLIOGRAFÍA.....	79

INTRODUCCIÓN

La crisis ecológica por la que atraviesa el planeta es una realidad multiforme y compleja cuyos alcances y consecuencias aún no encuentran consenso en la comunidad científica. La sobrepoblación, el calentamiento global producto del efecto invernadero, la depredación de los llamados “recursos naturales”, la contaminación de aguas, aire y tierra; la pérdida de biodiversidad, la sostenida deforestación y desertificación, por mencionar algunos de los problemas más apremiantes, son consecuencia directa de una forma de ser del hombre en el mundo y de una lógica de acción que determina y da contenido a una ética característica de nuestros tiempos.

Es innegable la importancia y contingencia de estos problemas ambientales, y concretamente para el ámbito de la ética, nos sirven para reexaminar los valores humanos y las preocupaciones por la responsabilidad moral del bien común. Esta 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, pero cuando el panorama descrito desata una crisis a nivel global, y el pluralismo valórico amenaza la estabilidad de las grandes verdades con valor universal, llegamos a un punto en que la ética no puede hacer caso omiso y se ve obligada a pensar los alcances y consecuencias de las 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 muchos autores se han dedicado a reflexionar los alcances de la técnica humana y la acción del hombre en el mundo, desde diferentes matices. En líneas gruesas, se aprecia la reflexión de la ética aplicada en dos ámbitos: la bioética y la ética ecológica. 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 las conceptualizaciones y alcances prácticos de la manipulación técnica del

ecosistema y la Biósfera, así como de los destinos de los componentes de estos ecosistemas, considerados tanto a nivel de comunidades como de seres o entidades individuales.

La ética aplicada, la bioética y el pensamiento ecológico se unen para reflexionar la acción humana y sus consecuencias e implicaciones sobre la vida en general, así como también sobre sus habitantes en particular. En esta reflexión desarrollan diferentes campos de interés, que si bien están relacionados, no siempre se reconocen ni se explicitan. En este sentido, es revelador que mucho se ha investigado, medido, escrito, descrito y legislado acerca de los problemas del uso de las tecnologías en el ámbito de la vida —y el cuerpo—humanos, y lo mismo se ha hecho con los problemas de la tecnología aplicada al ambiente local y global. Poco a poco, y cada vez con mayor resonancia, se comienzan a cuestionar también los problemas del uso de la tecnología aplicada a los “otros” seres vivos que forman parte de la comunidad global (animales, vegetales, ecosistemas, etc.). Mi opinión del tema es que si bien cada uno de éstos ámbitos es tremendamente complejo y autocontenido, ello no es motivo para dejar de explicitar y reconocer la estrecha relación que existe entre ellos. La manipulación técnica del cuerpo y la vida humanas, de los animales y de otros seres vivos, de los ecosistemas y del ambiente en general, tiene un nexo común que debe ser asumido en virtud de la complejidad de la realidad y sobre todo, de la construcción de una ética aplicada y una bioética preñadas de significado y sentido para la situación actual del mundo.

No podemos hablar de una bioética centrada en los problemas de la vida humana, ni de una ética ambiental centrada en las dinámicas y procesos colectivos, sin interpelar a ambas dimensiones y definir espacios de reflexión comunes. Es una tarea acuciante para la ética aplicada huir de lo unívoco y pensar desde la complejidad de lo real. Para ello, es necesario generar unas reflexiones que relacionan la especie humana con otros individuos y con otras especies, re-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 científico

y tecnológico, también deberán ser formas de conducir ese poder en función de sus limitaciones como especie dentro de un medio ambiente que hoy está amenazado.

A efectos prácticos, en la primera parte del trabajo analizaré conceptos relevantes de la ética ecológica, en una segunda parte sus principales corrientes, los desarrollos conceptuales de cada cual y las críticas internas relacionadas a sus contenidos y alcances prácticos. En la tercera parte analizaré la relación de la ética ecológica—y sus conceptos—con la bioética, para delinear algunos escenarios analíticos deseables y posibles para el desarrollo de una bioética a la altura de la complejidad de los tiempos que hoy vivimos.

CAPÍTULO I

LA ÉTICA ECOLÓGICA Y SUS CONCEPTOS CENTRALES

En el año 1949, el silvicultor y ecologista Aldo Leopold (1887-1948) en su obra *“Ética de la Tierra”* prelude el inicio de una nueva ética que consideraría:

“la relación del hombre con la tierra y los animales y plantas que crecen sobre ella.”¹

Desde entonces numerosos pensadores, biólogos, ecólogos y filósofos han publicado extensas obras considerando la relación que el hombre mantiene con la llamada “Naturaleza”². En la década de 1960 y 1970, los autores inquietos por este tema se hicieron cada vez más numerosos, y poco a poco los problemas adquieren relevancia mundial ante la llamada de atención de trabajos en el campo científico-ecológico, sobre el creciente impacto negativo que el desarrollo y el progreso económico de los países occidentales provoca en los ecosistemas planetarios, los animales y la especie humana. Además la formación de grupos ecologistas o partidos políticos verdes preocupados por la situación mundial y la creación de grupos de estudio que planifican estrategias contra este impacto negativo (el Club de Roma, el Informe Brundtland, etc.) hacen ya presente la preocupación ética por la relación del hombre con el ecosistema, y sitúan a ésta como una de las preocupaciones centrales en la ética contemporánea.

Por otra parte, los manejos abusivos que la ciencia y la técnica están haciendo de la vida humana y de su entorno, las preocupantes fronteras móviles que desdibujan los límites de una ética tradicional, hacen que por primera vez en

1 Leopold, A.: *“Una Ética de la Tierra”*. Madrid. 2000. P. 134. Leopold fue un silvicultor, ecologista y ambientalista estadounidense, influyente en el desarrollo de la ética ambiental y el movimiento por la preservación de la vida silvestre. Fue profesor de la Universidad de Wisconsin-Madison. Autor además de *“A Sand County Almanac”* (1940) importante obra donde describe la degradación que el hombre y sus actividades producían en el medio ambiente.

2 El concepto naturaleza será definido en el siguiente apartado. Bástenos de momento entenderla desde la acepción que nos da la Real Academia de la Lengua Española, que la define como: “El conjunto, orden y disposición de todo lo que compone el universo.”

la historia se comience a hablar de una “bioética”, en la que no sólo caben consideraciones sobre la manipulación de la vida humana, sino sobre todas las formas de vida presentes en el planeta. De esta manera, autores europeos, norteamericanos y australianos³ acogen la variable “bio” del entorno natural no humano; y desde sus reflexiones sobre la naturaleza y el hombre, van ampliando la concepción habitualmente restringida del medio ambiente, abriendo progresivamente nuevas significaciones –como la ecología—, abarcando desde la dimensión técnico-científica de la vida moderna hasta los contenidos espirituales o socioculturales de la construcción humana.

La situación de la naturaleza y los animales frente al hombre, totalmente instrumentales a sus fines; sumado a las consecuencias negativas de la manipulación técnica del hombre en el medio ambiente; determinan un quehacer emergente para la ética, en vistas de comprender y sugerir modificaciones a la acción humana. De ahí que un primer objetivo de este trabajo es definir una taxonomía que nos permita vislumbrar los diferentes elementos componentes de la relación moral entre el hombre y la naturaleza.

3 Como Rachel Carson (“*Primavera Silenciosa*”, 1962); William Frankena (“*El concepto de moralidad*”, 1966); Garrett Hardin (“*La tragedia de los comunes*”, 1968); John Passmore (“*La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*”, 1974); Peter Singer (“*Liberación Animal*”, 1975); Barry Commoner (“*El círculo que se cierra*”, 1978) o Robin Attfield (“*Métodos de Ética Ecológica*”, 1983); entre otros.

Naturaleza

La Naturaleza en Aristóteles

En la tradición filosófica occidental, me interesa destacar el concepto de naturaleza de Aristóteles (384-322 a.C.) porque sus planteamientos son básicos en la posterior discusión filosófica sobre la naturaleza y la relación que el hombre establece con ella.

El estudio aristotélico de la Naturaleza se ubica dentro del corpus teórico de la Física⁴. Para determinarlo, considera las características del mundo, de los cuerpos presentes en el espacio y las diferentes formas de vida, constatando que la Naturaleza, a cualquier nivel de su desarrollo (mineral, vegetal o animal) nos revela **seres compuestos de forma y materia y dotados de movimiento**. Tanto el movimiento como el estado de reposo de los cuerpos determina a la Naturaleza como *Physis*, en que:

“Naturaleza, en su sentido primitivo y fundamental, es la esencia (*ousía*, entendida como "sustancia segunda") de los seres que poseen, en sí mismos, el principio de su movimiento. La materia no es llamada naturaleza sino en cuanto es capaz de recibir este principio; e igualmente el devenir y el crecimiento reciben el nombre por ser movimientos procedentes de este principio. La naturaleza, en este sentido, es el principio de movimiento de los seres naturales, inmanente a ellos, en potencia o en acto.”⁵

De este modo, la naturaleza se corresponde con el ser propio de las cosas que llevan en sí la capacidad de cambiar por ellas mismas. Ella determina entonces tanto el movimiento como el reposo que al cuerpo le corresponde en virtud de su propia naturaleza. Este movimiento es posible gracias a dos elementos propios de cada ser físico: la materia y la forma, que no pueden darse de forma aislada, sino que necesariamente están siempre juntos. Y juntos van

4 También desarrolla algunos matices del concepto de Naturaleza en su “*Metafísica*” (Libro V), pues algunas categorías de su ontología (la unidad como ser, la potencialidad y el acto) muchas veces son explicativas del ser físico.

5 Aristóteles: “*Metafísica*”. Libro V, 4, 1015 a13.

mutando y cambiando en relación a los elementos de la potencia y el acto: algo puede ser en potencia lo que no es en acto, y el cambio existe en cuanto se sucede el tránsito (movimiento) de la potencia al acto, es decir, cuando la potencia se hace efectiva y actual.

Este movimiento de los cuerpos, que involucra a todos los cuerpos presentes en la naturaleza (hombres, animales, minerales, planetas o estrellas) se da gracias a un *télos*, a un fin concreto del cuerpo en particular.

“En efecto, las cosas que son por naturaleza se producen así como son (...) Existe el para qué en las cosas que se producen y que son por naturaleza. Además, en aquellas cosas que en que hay algún fin, lo primero y lo que viene a continuación se ejecuta en la práctica para ese fin.”⁶

De esta manera, potencia y acto, materia y forma, son elementos y características básicas de todo cuerpo o ente. La presencia de estos elementos en los cuerpos físicos determina la “naturaleza” de las cosas en el mundo.

Naturaleza y Valores

La definición filosófica aristotélica de la naturaleza nos permitirá entender, posteriormente, el concepto que de la naturaleza utilizamos coloquialmente en nuestra cultura occidental, y en la que se sustentan, por ende, las éticas ecológicas. Para nosotros, entonces, la naturaleza se compone de:

“los animales, vegetales, minerales, paisajes y sistemas bióticos que están presentes en la Tierra, junto al hombre, y con el que se conforma la vida sobre el planeta”.⁷

6 Aristóteles: Física. Libro II. Cap. 8. En: Torretti, R. : “Filosofía de la Naturaleza”. Santiago de Chile, 1998. P. 64.

7 Este concepto lo he construido desde tres acepciones de la voz Naturaleza citadas por Riechmann: “conjunto de todas las cosas existentes, sometidas a las regularidades que estudian las ciencias de la naturaleza”, “conjunto de las cosas que existen o suelen existir sin intervención humana, con espontaneidad no deliberada” y “naturaleza como biosfera, o sistema organizado de los ecosistemas.” (Riechmann, J.: “Un Mundo Vulnerable”. Madrid. 2005. Pp. 97 y 99)

Esta naturaleza plena de diversidad, acoge al hombre como un elemento más que, como todos los otros componentes, se beneficia de esta comunidad global. Dentro de la naturaleza, la especie humana es especial por cuanto su racionalidad la sitúa en la cumbre –o en la base, depende de donde se mire—del resto de las especies, y en la potencialidad que esta racionalidad ostenta para contribuir a la permanencia de la naturaleza, o a su destrucción total. Esta misma racionalidad erige al hombre como un ser que evalúa, calcula y pondera. En palabras de José Ortega y Gasset (1883-1955), el hombre es un ser intrínsecamente valorador:

“La conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia de los objetos. Difícil es que ante cosa alguna nos limitemos a aprehender su constitución real, sus cualidades entitativas, sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valioso o despreciable.”⁸

Este impulso involuntario del hombre lo empuja a clasificar y discriminar los objetos del mundo de acuerdo a las tendencias positivas (valores) o negativas (disvalores) que nos provoquen. Esta conciencia del valor requiere de las sensaciones para actualizarse en nuestra conciencia, y dado que el ser humano no es el único animal capaz de percibir sensaciones –ni de manifestar la posesión de conciencia—, se abre la pregunta inevitable para efectos de la ética ecológica: ¿qué seres estarían en posesión de dicha capacidad de experimentar sensaciones? Para Jorge Riechmann (1962-):

“el valorante no tiene por qué ser un ser humano [exclusivamente]: los animales, y quizás todos los organismos vivos, viven en entornos tan “cargados valorativamente” como el nuestro, con independencia del nivel de conciencia que posean.”⁹

8 Ortega y Gasset, J.: “¿Qué son los valores? Iniciación a la estimativa”. En *“Obras completas”*, vol. VI. Revista de Occidente. Madrid. 1947. P. 320

9 Riechmann, J.: “Todos los animales somos hermanos. *Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*”. Granada. 2003. P. 597. La palabra entre corchetes es mía.

Agente y paciente moral

Esta delimitación que Riechmann hace de los seres capaces de valorar en relación a sus sensaciones, es crucial para definir a “agentes y pacientes morales”. El hombre valora tanto a nivel individual como social, de modo que la relación hombre-naturaleza sería una interacción que se da entre un sujeto que decide moralmente y todos aquellos seres que se ven afectados por tal decisión. Así:

“Agente moral sería aquel individuo capaz de evaluación y decisión moral. Paciente, en cambio, sería aquel beneficiario de la conducta moral del agente.”¹⁰

En esta definición es el ser humano quien racionalmente escoge y decide, y con ello siempre afecta –en nuestro caso— a la naturaleza. Pero además, podemos darle un matiz más complejo si usamos la definición que Riechmann hace de los seres capaces de conciencia valorativa: cualquier ser vivo con una mínima capacidad de sentir, es decir, dotado de un sistema nervioso que le permita entrar en contacto con el mundo que lo rodea, y modificar su comportamiento de acuerdo a la valoración positiva o negativa que haga de las señales que capta de éste, podría calificarse como “agente moral”. Sin embargo, es importante destacar el matiz que hace Velayos respecto a que la libertad y la voluntad humanas determinan un marco de acción –y por lo tanto, de posibilidad ética— mucho más amplio, y que son las que capacitan al ser humano como agente moral. En función de este papel activo del agente, define a los pacientes morales como las entidades naturales que sufren las consecuencias de las acciones del agente.

No obstante, y llegados a este punto, tenemos que hacer una precisión más fina. Discriminar –no valorativamente, sino con un afán meramente taxonómico— dentro de los pacientes morales a los “objetos de consideración moral” que son:

¹⁰Velayos, C.: “La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?”. Granada, 1996. P. 13. Carmen Velayos es doctora en Filosofía y profesora ayudante de Filosofía Moral en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, España.

“aquellas entidades que entran dentro del espectro de aplicación de nuestra reflexión moral, conforme a una concepción normativa determinada.”¹¹

Si consideramos en perspectiva los conceptos de “paciente moral” y “objeto de consideración moral”, aquel es mucho más amplio que éste, porque se puede ser paciente moral sin ser necesariamente un objeto de consideración moral, es decir, se puede ser un mero receptor de las acciones morales de un agente sin la necesidad de que este agente considere al paciente como un objeto moralmente relevante.

Precisamente este ha sido el caso de la Naturaleza durante muchos siglos, pues si bien ésta goza de una condición de paciente moral, no ha sido dotada por parte del hombre de una consideración moral relevante. Muy por el contrario: si el hombre adjudica valor a la naturaleza, éste es un valor únicamente extrínseco, instrumental; que no intrínseco ni inherente.

Valor extrínseco, valor intrínseco, valor instrumental, valor inherente

Estos cuatro tipos de valor, sumamente relevantes en el ámbito de la ética ecológica, los podríamos definir de la siguiente manera:

“*Valor intrínseco* es aquel valor que algo posee por sí mismo, con independencia de su contribución al valor de cualquier otra entidad. Es por tanto, un valor originario que no se debe a la relación instrumental del objeto o estado valorado con cualquier otro objeto de valor (---) Es independiente de cualquier acto de valoración y existiría incluso sin la presencia de un sujeto que lo reconociera.”¹²
“*Valor extrínseco* es aquello estimado por su relación con otras cosas, y dentro de él, distinguimos el valor *inherente* (el que corresponde a los objetos de experiencias valiosas que hacen posibles tales experiencias) y el valor *instrumental* (cuando algo es valorado exclusivamente como un medio para alcanzar cierto estado de cosas valioso).¹³

11Op. Cit. P. 14.

12Op. Cit. P. 35. Las cursivas son mías.

13Riechmann, J. Op. Cit. (2003) P. 601.

Desde este panorama conceptual, la gran pregunta de la ética ecológica acerca de la Naturaleza es si ésta tiene o no relevancia moral. Es decir, si se constituye como un objeto de consideración moralmente relevante para el hombre, y –de responder positivamente— de qué manera se configuraría este valor para el ser humano: ¿sería moralmente relevante obedeciendo al criterio del valor intrínseco?, ¿del valor inherente?, ¿o del valor instrumental?

Las respuestas que a esta pregunta ha elaborado la filosofía son dos: una que considera a la naturaleza como sujeto y otra que la considera como objeto. Representantes del primer grupo lo constituyen las filosofías de la naturaleza que reconocen en ella un valor inherente, una subjetividad que tiende a seguir su propio desarrollo y su propio ritmo (la *physis* y el *télos* aristotélicos). Aquí, se le reconoce una subjetividad ontológica a la naturaleza en tanto poseedora de una vida o alma propias. Pero posteriormente, las filosofías que desde la concepción mecanicista de la naturaleza (inspiradas en el cartesianismo del siglo XVII) revisten a su status ontológico de objetivismo, despojan a la naturaleza de su carga metafísica y la conciben como un conjunto de fuerzas mecánicas, plenamente objetivables y dotadas de valor instrumental, donde:

“liberada la naturaleza del alma, pasaba a ser tenida como instrumento al servicio de los fines humanos.”¹⁴

En esta última óptica es donde podemos ubicar las relaciones que el hombre ha establecido con la naturaleza desde hace ya cinco siglos. El iluminismo, el cartesianismo y la instauración de la supremacía del orden racional por sobre el caos natural interpeló al hombre para dominar la naturaleza y explotarla de cara a su propio beneficio. Sin embargo, podríamos hacer lectura de que hoy ninguna de ambas explicaciones de la relevancia moral de la naturaleza está totalmente vigente: la naturaleza no posee una subjetividad ni una teleología cognoscible, ni tampoco es una entidad estática, objetivable para nuestra disección, explotación y uso. En palabras de Velayos:

14Riechmann, J. Op. Cit. (2003) P. 16.

“la tarea no es resucitar o resubjetivar la naturaleza, sino colocarla en su lugar, o aún mejor, colocar al hombre en su lugar una vez que es entendido como algo más que subjetividad, lo cual incluye la necesaria ponderación de su precaria constitución natural e interactiva “en” y con el resto de la naturaleza.”¹⁵

Técnica y tecnología

La explotación de la naturaleza es posible gracias a la técnica y la tecnología. La técnica, desde las rudimentarias herramientas prehistóricas hasta las modernas tecnologías nos permiten modificar el *locus*, la esencia y las características del mundo y de nosotros mismos. Con el transcurrir de los siglos, la técnica logra avanzar a la par de la ciencia, a tal punto que hoy sus límites son porosos y difusos, y la fórmula “tecnociencia” es un imperativo de la ciencia, la política, la ética y la economía a escala global.

El desarrollo técnico actualmente plantea nuevos problemas éticos, que ni las religiones, ni la cultura, ni las éticas habidas hasta ahora pueden reflexionar válidamente. Esta antinomia tiene consecuencias éticas tanto en las relaciones que el hombre establece consigo mismo (los contemporáneos y las futuras generaciones) como en las que establece con la Naturaleza. La paradoja nos inmoviliza pues frente al poder de convertir al planeta en un lugar inhabitable, nos encontramos con que carecemos de fundamento para legislar y regular nuestra conducta hacia nuestros contemporáneos, hacia la Naturaleza y hacia las generaciones futuras. Pues si bien vivimos en una época en que los avances de la técnica y la ciencia son innegables, con ellos se han desatado flagelos ambientales, sociales, económicos y políticos que ni siquiera la ciencia ni la técnica pueden detener o mitigar.

En este contexto, y para comprender la evolución de la tecnología, el filósofo Hans Jonas (1903-1993) hace una clasificación de la técnica en dos fases: la primera, una técnica premoderna (Edad Antigua y Edad Media) que se erige como posesión y estado, con un *homo faber* que:

¹⁵Velayos, C. Op. Cit. P. 21.

“no causa daño a la envolvente naturaleza, dejando intacta su capacidad productiva y su capacidad de autosanación.”¹⁶

Con este modo de acción el *homo faber* es capaz de crearse un espacio propio dentro de la naturaleza, estableciendo un importante artificio social: las ciudades, cuya finalidad es la protección contra la crudeza y amenaza de la naturaleza que la rodea. En el contexto de la ciudad el hombre no necesita manejar un concepto de responsabilidad frente a la naturaleza, pues aquella ha sido creada como forma de asilarse y protegerse de la influencia de ésta. Si le cabe responsabilidad al hombre es “dentro” de la ciudad, pues en su interior se relaciona necesariamente con otros hombres:

“Frente a la naturaleza no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y de la capacidad de invención. Pero en la “ciudad”, en el artefacto social donde los hombres se relacionan con los hombres, la inteligencia ha de ir ligada a la moralidad, pues ésta es el alma de la existencia humana.”¹⁷

Aquí la naturaleza se sitúa entre los *adiaphora*, las cosas axiológicamente neutrales desde un punto de vista ético¹⁸, pues ante ella el hombre impone únicamente su inteligencia e imaginación para modificarla y domeñarla, en vistas de una técnica transformadora que persigue el progreso y el desarrollo de la humanidad.

Con el transcurrir del tiempo, la técnica se va modificando gradualmente, dando lugar a la técnica moderna (Iluminismo del siglo XVIII, capitalismo) que se erige como empresa y proceso, que vive de su transformación e innovación permanente:

16Jonas, H.: “*El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*”. Barcelona. 1995. P. 27.

17Op. Cit. P. 28.

18Gómez-Heras, J.: “El problema de una ética del “medio ambiente”.” En: “*Ética del Medioambiente. Problemas, perspectivas e historia*”. Madrid. 1997. P. 17.

“la moderna tecnología, a diferencia de la tradicional, es una empresa y no una posesión, un proceso y no un estado, un impulso dinámico y no un arsenal de herramientas y habilidades.”¹⁹

La idea de progreso y desarrollo “*hacia adelante*” se asienta como el alma de la civilización y se establece una conexión íntima entre la ciencia concedora del mundo y la técnica generadora del progreso: es ella la que plantea nuevas preguntas para responder. Van desapareciendo las barreras que nos permitían diferenciar a la ciencia de la técnica, creándose un nuevo escenario en que mutuamente se interpelan y modifican. En esta nueva etapa de desenvolvimiento técnico, la naturaleza deja de ser estable para hacerse vulnerable, porque el hombre adquiere la capacidad de manipularla y modificarla profundamente, al punto de depredarla y destruirla más rápidamente que su capacidad ínsita de recuperación.

Las tecnociencias y sus aplicaciones están cambiando la cara del mundo, prometiendo esperanzadores futuros maculados con la amenaza del daño. Desde este contexto, hoy en día el concepto de riesgo es también relevante para la ética ecológica.

Riesgo y precaución

Si bien el concepto de riesgo,²⁰ heredado de los análisis sociológicos de fines del siglo XX no se restringe al ámbito de la ética ecológica, se aplica plenamente a ella, puesto que vivimos en una sociedad donde el riesgo —y por lo tanto, la precaución— son elementos clave para entender la complejidad del contexto, y poder adecuar a ella nuestras actuaciones.

19Jonas, H.: Op. Cit. P. 19.

20Entendido como “Contingencia o proximidad de un daño”. (Voz “Riesgo”, Diccionario RAE Online, consultado el día 02 Julio 2008).

El riesgo está asociado tanto a la inherente existencia de la naturaleza como fuente de fenómenos que pueden afectar la sociedad, la salud, la economía o el medio ambiente, como también a ciertos aspectos de la aplicación y uso de las tecnologías en las ciencias biológicas, y su masificación en la transformación de las condiciones de vida de los hombres, de los otros seres vivos y del planeta. Las biotecnologías, la ingeniería aplicada a los usos militares, genéticos; la bioinformática, las nanotecnologías, entre otras, son manifestaciones de la tecnología penetrando en los organismos y la vida de humanos, animales, vegetales, paisajes naturales, urbanos, etc., con el fin de mejorar las perspectivas del bienestar humano. Sin embargo, estas tecnologías no siempre tienen aplicaciones cuyas consecuencias sean positivas, y hemos presenciado numerosos accidentes que, a nivel social, ambiental, ecológico y económico hemos lamentado tan profundamente como a nivel moral.²¹

El riesgo se asume actualmente como una manera de vivir, una constante vital que nos determina socioculturalmente. La sociedad del riesgo es caracterizada por Ulrich Beck (1944-)²² como sigue:

“[En ella] los riesgos son sistemáticos e irreversibles, suelen permanecer invisibles y crean situaciones sociales de peligro, por lo que requieren un “saber de los riesgos” que determinan un potencial político, por cuanto implican una reorganización del poder y la competencia...”²³

Este “saber de los riesgos” se ejecuta en las operaciones de prevención y cálculo del riesgo, que nacen como disciplinas técnicas, económico-financieras, sociológica y políticamente indispensables para planificar y actuar pues el riesgo

21Desde las catástrofes naturales hasta los accidentes o fallos tecnológicos más espectaculares por su magnitud, intensidad y consecuencias: el desastre de Bhopal, India (1984), la fuga radiactiva en la central nuclear de Chernobyl (1986), el derrame de petróleo crudo del Exxon Valdez en Alaska (1992), etc. por mencionar los más conocidos. Lamentablemente, la lista continúa creciendo.

22Sociólogo alemán, experto en modernización y globalización, profesor de la Universidad de Munich y la London School of Economics, además de editor del *Journal Soziale Welt*. Entre sus publicaciones destacan: “*Risikogesellschaft - Auf dem Weg in eine andere Moderne*” (1986), “*Ecological Politics in an Age of Risk*” (1995), “*What Is Globalization?*” (1999) y “*Power in the Global Age*” (2005).

23Beck, Ulrich: “*La sociedad del riesgo*”. Barcelona. 1998. Pp. 28-30.

no sólo afectaría la inmediatez del futuro, sino que también está preñado de efectos secundarios latentes. Sin embargo, estos “efectos secundarios” terminan no sólo siendo latentes, sino activos desencadenantes de desequilibrios y añaden más incertidumbre, lo que sumado a la complejidad de los problemas ambientales en un contexto de globalización termina por invertir la lógica experimental clásica. Es cuando el “saber de los riesgos” se vuelve menos asertivo y más especulativo, cuando no se constituye más que como un mero ejercicio para atender a las demandas políticas y sociales de seguridad de la población humana. Para Beck, es sintomático que el “saber de los riesgos” ya no predice, sino que las aplicaciones de la técnica preceden a su comprobación:

“...las centrales nucleares han de ser construidas primero para poder investigar y comprobar luego su seguridad. La aprobación de la seguridad es la condición para su investigación.”²⁴

De esta manera, los riesgos y los peligros técnicos de la sociedad son asumidos por todos los sectores, lo que para Beck da forma a una paradoja global: vivimos sobre un nivel cada vez más alto de normalidad ante el peligro inminente y vivimos de una forma cada vez más normal y más peligrosa en una seguridad en continuo progreso. Frente a esto, ponderar las soluciones o al menos, atisbar coordenadas de acción que permitan enfrentar y vivir el riesgo sin lamentar los perjuicios, es un problema acuciante.²⁵ Para agravar el diagnóstico, la ciencia ya no legitima las posibles soluciones a los problemas, porque quienes advierten de los peligros –en este caso, de la técnica aplicada a la vida humana, animal, vegetal, etc. –no son gente inculta, ni luditas, ni primitivistas, sino agentes con formación científica, que cuestionan y evidencian las falencias de un sistema antaño monolítico y predictivo.

24Beck, U.: *“Políticas ecológicas en la edad del riesgo”*. Barcelona. 1998. P. 21.

25En el análisis exhaustivo del riesgo que Beck desarrolla, toma en cuenta las demandas de los ecologistas, cada vez más empeñados en evocar una naturaleza “inexistente”, la constitución de una política “del desconcierto” cada vez más desaconsejada por los tecnócratas de turno, y la existencia de una abierta “irresponsabilidad organizada” de la legislación, que no castiga a los responsables de los daños y perjuicios. (Cfr. Op. Cit.)

Frente a este panorama de desconcierto y parálisis frente a los múltiples e incontrolables riesgos, se impone una “solidaridad del miedo” donde se potencia y sobreestimula la “seguridad” de la sociedad, de las operaciones técnicas, de la existencia humana. En virtud de esa seguridad, el análisis del riesgo vuelve a estar en el punto de mira, y las políticas diseñadas para su reducción-mitigación o eliminación toman en cuenta la complejidad del contexto científico, técnico, político, económico y social:

“Las situaciones de riesgo constituyen procesos interactivos en que concurren todos los niveles de realidad, sea material, temporal, espacial, institucional, organizativa, psicosocial, entre otras, y además en interconectividad a escala mundial. Esto quiere decir que tal como están definidos los problemas, de forma aislada, no tienen solución; por lo tanto hay que aprender a redefinir las condiciones del problema de forma interdisciplinar e internacional.”²⁶

Es en este contexto plural, global y multidimensional en que la seguridad es un valor a preservar, se hace relevante el concepto de precaución medioambiental, como argumento que llama a la prudencia en las actuaciones técnico-científicas, así como en la toma de decisiones técnicas y políticas. En el ámbito del medio ambiente 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.”²⁷

26Buxó, M.: “Bioética y ecología: perspectivas de contraste ante el riesgo ecológico”. En: “Riesgo y precaución”. Barcelona. 2005. P. 12.

27Riechmann, J. Y Tickner, J. Op Cit. P. 101. Este principio de precaución 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, se ha mencionado al principio de precaución como una directriz insustituible a la hora de establecer protocolos de acción medio ambiental.

Este principio se asienta en 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 potencialmente dañina o riesgosa, y promueve la previsión y examen de 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.”²⁸

De cara a la institucionalidad, al diseño y la gestión de políticas ambientales, es patente que el riesgo y la precaución son dos elementos cruciales en la topografía sectorial, lo que se inserta a su vez en el contexto mucho más amplio de la sostenibilidad.

Sostenibilidad y desarrollo sostenible

El concepto de sostenibilidad comienza a intuirse y acuñarse desde las primeras reuniones de trabajo que durante la década de 1970 proliferaron a nivel global, como forma de analizar y diseñar políticas de acción que dieran cuenta de una preocupación por el medio ambiente –natural y humano— y cómo este ambiente es fuente y base de los recursos que permiten el desarrollo de la vida en la tierra.²⁹ Es en 1987 cuando la sostenibilidad y el desarrollo sostenible ven la luz por primera vez, en el informe “*Our common future*” (también conocido como

²⁸Consulta SCADPlus (Sumarios de Legislación de la Unión Europea): Principio de Precaución. (Fuente electrónica: <http://europa.eu/scadplus/leg/es/lvb/l32042.htm>. Consultada el día 03 julio de 2008).

Informe Brundtland) de la *World Commission on Environment and Development* (WCED-Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo), que los definieron como:

“Sostenibilidad es la utilización de recursos técnicos, científicos, medioambientales, económicos y sociales de modo que el sistema heterogéneo resultante se pueda mantener en un estado de equilibrio temporal y espacial (...) Desarrollo sustentable es el desarrollo que tiene en cuenta las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones de satisfacer sus propias necesidades. Este desarrollo supone dos conceptos clave: el concepto de “**necesidades**”, en particular las necesidades básicas de los pobres del mundo, que son las que deben considerarse prioritarias; y la idea de la “**limitación**” impuesta por el estado de la tecnología y la organización social en la capacidad medio ambiental de satisfacer las necesidades presentes y futuras.”³⁰

Sostenibilidad y desarrollo sostenible suponen una serie de requisitos y situaciones mínimas para concretizarse: una actuación global, o si se quiere, mundial, con el compromiso y los esfuerzos nacionales dirigidos a la meta de la sostenibilidad global. Se centra en las necesidades humanas y las limitaciones en los recursos para satisfacerlas, de modo que apela a una re-ingeniería de los procesos industriales, económicos y productivos en vistas de la satisfacción de las necesidades, prioritariamente las de los países más pobres. Además, interpela a la

29Dos hitos en 1972 comenzaron a marcar un nuevo rumbo a la incipiente preocupación medio ambiental: el Informe del Club de Roma “*Los límites del crecimiento*” (publicado por el Massachusetts Institute for Technology-MIT) que cuestionó la viabilidad y legitimidad –desde el punto de vista ambiental—al desarrollo económico; y la Conferencia de Estocolmo, primera cumbre internacional sobre medio ambiente, que fijó metas concretas de protección ambiental, como la moratoria de diez años a la caza comercial de ballenas, la prevención de descargas deliberadas de petróleo al mar a partir de 1975 y un informe sobre los usos de la energía para 1975; además de recomendar la creación de un organismo dependiente de las Naciones Unidas para efectos medio ambientales. Así nació el PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) cuyo eje de actuación debería ser la precaución por el futuro, concepto que luego se acuñará como “*sostenibilidad*”.

30Informe “Our Common Future”, capítulo 2: “*Toward Sustainable Development*”. Versión online, web de Documentos de las Naciones Unidas, en inglés (<http://www.un-documents.net/ocf-02.htm>). El concepto en el web: “Sustainability is the use of technical, scientific, environmental, economic and social resources so the resulting heterogeneous system can be maintained in an equilibrium state over time and space (...) Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs. It contains within it two key concepts: the concept of 'needs', in particular the essential needs of the world's poor, to which overriding priority should be given; and the idea of limitations imposed by the state of technology and social organization on the environment's ability to meet present and future needs.” Traducción y negritas son mías.

interdisciplinaria y la interculturalidad, pues al enfatizar las dimensiones sociales, económicas, ecológicas, culturales y tecnológicas de la sostenibilidad, dibuja un panorama en que los esfuerzos de diferentes disciplinas y ciencias deban ir encaminados a una misma meta, en un contexto de diferentes emplazamientos socio culturales y antropológicamente diversos.

Una de sus dimensiones éticamente más interesantes, es que están referidos a las futuras generaciones como entidades moralmente relevantes en la actualidad. Pero esa discusión la dejaremos para el apartado correspondiente en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II

LA ÉTICA ECOLÓGICA Y SUS CORRIENTES PRINCIPALES

La respuesta Antropocéntrica. Concepto y críticas

En clave filosófica, el antropocentrismo moral implica necesariamente el reconocimiento del hombre como única entidad moralmente válida, incluso frente a la naturaleza. *Anthropos* es valor intrínseco e inherente por su sola existencia. De acuerdo a Jorge Riechmann, existen diferentes vertientes antropocéntricas: una línea de antropocentrismo fuerte que no concede a las entidades no humanas sino un valor únicamente instrumental. Bajo esta perspectiva, si las actividades humanas esquilman una especie o dañan irreparablemente un ecosistema, el hecho no tiene tanta importancia porque el imperativo y los objetivos antropocéntricos han requerido ese daño. De este modo, cualquier objetivo y método humano estará por sobre el resto de la naturaleza, porque ésta carecería de intereses y no sería más que un reservorio, 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 compartan ciertas características con los humanos. Para Carmen Velayos, este antropocentrismo de corte marcusiano, marcado por la Escuela de Frankfurt declara que:

“ni el hombre completa su autorrealización sin el desarrollo de la naturaleza, ni a su vez puede la naturaleza prosperar sin el hombre.”³¹

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:

³¹Velayos, C. Op. Cit. P. 69.

“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.”³²

Estas respuestas antropocéntricas abundan en las diferentes religiones, en la economía, la biología, la ética 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 importante, o porque proponen un giro radical a la ética ambiental existente), por lo que se requiere dar razones centradas en el ser humano y su dependencia de la naturaleza, la que contiene innumerables beneficios para éste. Algunos ejemplos de argumentos antropocéntricos en la relación hombre-naturaleza son:

El argumento utilitario

La naturaleza tiene valor extrínseco e instrumental en diversos ámbitos: económico, científico, terapéutico y recreativocultural.

En la valoración económica, la naturaleza es un “recurso natural” contable y cuantificable, con un valor traducible en un precio. Su preservación es una motivación económica. 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 oficial.³³

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

³²Ibid. P. 71.

³³“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.

portadores de propiedades terapéuticas; por lo que arriesgarnos a su pérdida sería actuar imprudentemente. Por su parte, el valor recreativocultural 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, 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. Sin embargo, a juicio de Velayos y de otros autores (como John Passmore y Mark Sagoff), estos argumentos son arbitrarios e inestables, pues están sujetos a cambios que no aseguran la valoración positiva – y sus consiguientes beneficios—para la naturaleza:

“La motivación recreativa no origina respeto ambiental, o no siempre; más bien lo contrario. Los efectos en la naturaleza de gran parte de las prácticas humanas recreativas son negativos... Por su parte, el valor cultural es demasiado arbitrario para constituirse en decisivo a la hora de proteger nuestra flora y nuestra fauna. Así por ejemplo, nada impide que una especie encumbrada por el peso de la tradición, pierda su valor popular con el paso del tiempo.”³⁴

De este modo, el valor instrumental de la naturaleza estaría mejor fundamentado desde la valoración económica y científica-terapéutica que desde la perspectiva recreativa-cultural. 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.

La ética antropocéntrica no estimará la protección a la naturaleza como una necesidad, a no ser que los intereses de los seres humanos se vean comprometidos.

34Op. Cit. P. 94.

El argumento estético-espiritual de la naturaleza

Esta valoración de la naturaleza puede ser intrínseca o extrínseca. De acuerdo al criterio extrínseco, la naturaleza puede ser fuente de bienestar para el hombre, inspirándole en sus ámbitos estéticos y artísticos, así como también ayudarlo y cobijarlo en la construcción de su vida espiritual. Pasar a llevar a la naturaleza y provocarle daños sería perjudicial para el hombre mismo porque la naturaleza es su fuente de inspiración. En palabras de Coimbra:

“La desaparición de una especie representa una gran pérdida estética para el mundo entero. Se puede comparar con la destrucción de una gran obra de arte de un pintor o un escultor famoso porque, a diferencia de una obra de arte humana, la evolución de cada especie es un proceso que dura varios millones de años y que no puede ser duplicada.”³⁵

La valoración intrínseca de la naturaleza dice relación con una belleza ínsita en la naturaleza, que existe independientemente de los seres humanos y de sus preferencias estéticas; y exalta los esfuerzos de protección que se encaminen en esa dirección. También se relaciona esta valoración a las ideas nacidas en el seno del Romanticismo literario y la “vuelta atrás, a la naturaleza salvaje”. Ello, por sí solo, no sería fuente de moralidad, más bien sería una guía para la acción que requeriría ser legitimada mediante el entendimiento, porque no podemos generalizar ni tratar de establecer una legalidad ética moral cuando argumentamos desde lo estético-espiritual. Ello, porque:

“La preservación de la biosfera no puede descansar sobre algo tan contingente como nuestros gustos o necesidades psíquico-espirituales.”³⁶

Los gustos estéticos, nuestra concepción de la belleza, e incluso, los ideales espirituales de los pueblos siempre están cambiando. Sobre ese suelo inestable, no se pueden establecer las bases de una ética ecológica. Lo que sí debemos reconocer a este tipo de argumentos es su capacidad para movilizar o

35Coimbra, A.F. Citado en Velayos, C. Op. Cit. P. 96.

36Op. Cit. P. 99.

“inspirar” acciones; mas la ética no puede estar cimentada en ellos. Asimismo, y en concordancia con el anterior comentario, tampoco podemos establecer en la naturaleza un “ideal ético de comportamiento” donde la naturaleza representaría un “sabio modelo a imitar”, porque caeríamos en una resubjetivación de la naturaleza que nos aleja de la voluntad y el raciocinio humanos como motores de la acción. La metafísica de la naturaleza como “portadora de alma” y de una teleología implícita, paralizan la volición como base del acto humano y lo llevan a un terreno en que nada puede hacer contra las fuerzas de la naturaleza. En palabras de José Gómez, catedrático de Ecología de la Universidad de Salamanca:

“La Naturaleza no enseña pautas de comportamiento; las exige a todos los organismos atrapados en ella (...) La naturaleza no es cruel, pero si hostil, y en ese contexto muestra una enorme flexibilidad, pero es rígida en la fijación de los límites de las variables que posibilitan la vida, de modo que no es modelo de generosidad, ni virtud ni equilibrio...”³⁷

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, vegetal, mineral, los paisajes, etc.) porque son útiles para el hombre, por lo que se aconseja un uso tecnológico “racional” y un “desarrollo sostenible” en la explotación de los “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 promocionando el mejoramiento de la praxis humana, en vistas de un mejoramiento medio ambiental. El

³⁷Gómez, J.: “La naturaleza como modelo de conducta”. En: Gómez-Heras, J.: Op. Cit. Pp. 96,97.

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, que como ya vimos, se relaciona estrechamente con el concepto de riesgo.

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 —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 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.”³⁸

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.”³⁹

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

38Jonas, H.: “El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica”. Barcelona. 1995. P. 40. Además se plantea el imperativo en otra variante positiva: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”. Pero además lo plantea en su forma negativa: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida” o “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra.” *Ibíd.*

39Riechmann, J.: *Op. Cit.* P. 185.

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”.⁴⁰ 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.”⁴¹

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 de justicia social intergeneracional.⁴²

40Promulgada con fecha 12 de noviembre de 1997.

41Riechmann, J.: Op. Cit. P. 186.

42De hecho, Riechmann propone algunos principios morales relacionados con las generaciones futuras que vendría a complementar la propuesta formal del Jonas. Para citar los más importantes: “Los intereses de los humanos de la generación presente no “valen” más que los de los humanos de las generaciones futuras”, “debemos proteger el patrimonio cultural y natural de la humanidad, para traspasarlo a las generacioens futuras en el mejor estado posible”, “tenemos la obligación moral de transformar las estructuras económicas y sociales de nuestras sociedades para hacerlas ecológicamente sustentables”, “es un deber moral adquirir el suficiente conocimiento predictivo” o “las vidas de las personas futuras no deberían ser peores que nuestras propias vidas”. En Riechmann, J. Op. Cit. P. 194.

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.”⁴³

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”⁴⁴, 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 humanas.⁴⁵ De esta manera, el

43Cfr. Jonas, H.: Op. Cit. P. 35.

44Parafraseando 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”.

45En 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

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 utilitarismo de Peter Singer es la principal postura que se reconoce en este argumento extensionista. Sin embargo, otros autores han enriquecido el debate abierto por Singer, y ampliado la visión extensionista hacia otros horizontes no antropocéntricos, que más bien son una bisagra entre el antropocentrismo “extensionista” y el biocentrismo “moderado” (Tom Regan, Gary Francione).

El utilitarismo de Peter Singer

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-)⁴⁶, que 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.

En esta relación, el hombre como agente moral decide cómo haberse con una naturaleza que es fuente y recurso de bienestar, por lo que procura una gran cantidad de “bienes” que son positivos para el ser humano. Gracias a la naturaleza, el hombre puede ver satisfechas sus necesidades y procurarse el máximo del placer –o felicidad—disminuyendo la infelicidad o el dolor de su cálculo consecuencialista final. Ésta es la perspectiva del utilitarismo, para el que

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”.

⁴⁶Peter Singer es filósofo, profesor de bioética en la Universidad de Princeton, ex presidente de la Asociación Internacional de Bioética, presidente del Proyecto Gran Simio y de Animal Rights International.

un acto moralmente válido debe tener las mejores consecuencias (debe maximizar la cantidad total de placer o bienestar y minimizar el mal o el dolor) para la mayor parte de los afectados por el acto.

La praxis “tradicional y antropocéntrica” de la naturaleza como reservorio 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 bio-fisiológicas 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:

“La cuestión no es: ¿pueden *razonar*? Ni tampoco: ¿pueden *hablar*?, sino: ¿pueden *sufrir*?”⁴⁷

Esta sentiencia capacitaría 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 considera equivocado cualquier medio que cause sufrimiento intencionadamente a cualquier ser sintiente (sea éste humano o no):

“Si está en nuestro poder prevenir que suceda algo malo, sin necesidad de sacrificar algo de comparable importancia moral, tenemos el deber moral de hacerlo”.⁴⁸

47Bentham, J.: “*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*”, Cap. 17: “Of the limits of the Penal Branch of Jurisprudence”. P. 311, en cursivas en el original: “*The question is not Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?*”. Traducción mía.

48Singer, P.: “*Famine, Affluence and Morality*”, *Philosophy and Public Affairs*. En: Dieterle, J. M.: “*Unnecessary Suffering*”, *Environmental Ethics*, Spring 2008. Vol. 30 Nº 1. P. 54.

Esta ética, según la que “está mal causar sufrimiento o dolor innecesario” a cualquier ser sintiente requiere establecer cuándo un dolor o sufrimiento son innecesarios, y cuando no lo son. Así, para Singer:

“el dolor o el sufrimiento son innecesarios cuando y sólo cuando pueden ser prevenidos sin sacrificar nada de importancia moral comparable”.⁴⁹

lo que sería igual a decir que se debe evitar causar algo que se parezca a algo malo, o hacer algo que en sí mismo sea malo, o fallar en la promoción de algún bien moral, comparable en significado a lo malo que podríamos prevenir. En todos estos casos, el agente moral puede hacer daño por acto o por omisión, a un animal humano o a un animal no humano. Por ello, 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.”⁵⁰

Así, 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.

49Ibid.

50Singer, P. (1999) P. 40. En cursivas en el original.

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. Si para un animal humano vivir bien es, por ejemplo, hacerlo libremente, escogiendo su propia religión 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 iguales.⁵¹ Evidentemente estos puntos son fruto del consenso y del acuerdo político, pues tanto los derechos civiles y ciudadanos como los derechos humanos han ido evolucionando con el tiempo de acuerdo a las demandas de los conglomerados que solicitan la adjudicación o ampliación de sus derechos. Esto no tendría por qué implementarse de manera diferente con los derechos de los animales, porque así como muchos filósofos – además de biólogos, etólogos y otros científicos—lo están pidiendo y fomentando⁵², asimismo la ciudadanía se organiza cada vez más en torno a la convicción moral –y por tanto, la previa reflexión ética—de que los animales son pacientes morales, dignos de igualdad de consideración y merecedores de unos derechos acordes a su condición.

En sintonía con Peter Singer, Jürgen Habermas (1929-) considera que 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

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

52 Ver: “Proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la Humanidad”. Cavallieri, Paola y Singer, Peter. Ed. Trotta, Madrid, 1998.

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.”⁵³

Estos deberes para con los animales serían análogos a los morales, porque en la comunidad de comunicación de Habermas, sólo son sujetos los individuos capaces de comunicación lingüística, y si bien los animales pueden comunicarse con las personas, no lo hacen bajo este código. En palabras de Velayos:

“los animales comparecen en el rol de un *alter ego* que justifica con su presencia ante nosotros la expectativa futura de que salvaguardemos fiduciariamente sus pretensiones. Pero no es un rol que puedan cumplir plenamente. Es meramente un como si abierto a nuestra reflexión.”⁵⁴

Habermas 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.⁵⁵

53Habermas, J. en Velayos, C.: Op. Cit. P. 130.

54Op. Cit. P. 131.

55Velayos extrae esta idea habermasiana de su texto “El Desafío de la ética ecológica para una concepción antropológica de la moral como una ética del discurso” (1991). Traducción de Francisco Javier Gil Martín del original: “Die Herausforderung der ökologischen Ethik für Konzeption”, en Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt. Suhrkamp. 1991. pp. 219-226.

Los críticos de Peter Singer declaran abiertamente que el utilitarismo tiene dificultades de consistencia teórico práctica, porque supedita la consideración de intereses al cálculo utilitarista de bienestar. Pues si en X caso, los intereses de un ser sintiente se ven amenazados por una situación que redundará en su malestar –dolor, insatisfacción—si esa situación justifica la mejora en el nivel general de bienestar, entonces ese daño se justifica. Es el caso, por ejemplo, de la experimentación con animales: para el consecuencialismo utilitarista, sería totalmente lícito sacrificar la vida de X número de animales en los laboratorios, si con ellos se salvará o se incrementará de manera importante la calidad de vida de otros seres sintientes, o sea, de los humanos.

Frente a este utilitarismo, muchas voces se han alzado en contra, reconstruyendo los derechos animales desde la temática propuesta por Singer en “Liberación Animal”. Pero eso es parte del próximo apartado.

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, prudenciales, 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 –hasta el extensionismo— 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.

La respuesta Biocéntrica. Concepto y críticas

Por su parte el extensionismo biocéntrico pretende no solamente considerar moralmente relevantes a los animales no humanos. En su planteamiento, contempla la defensa de la relevancia moral de seres sintientes y no sintientes, es decir, toda la naturaleza, pues ella compartiría con el ser humano la especial característica de “estar viva”. Esta relevancia no se constituye en relación al hombre ni a su valoración instrumental de la naturaleza, sino que en base al valor inherente de cada ser vivo. De ahí el nombre biocentrismo: una ética centrada en la vida de todo organismo, donde cada individuo tiende a su realización teleológica, a su desarrollo y florecimiento al modo de la *physis* aristotélica:

“el bien del organismo, en efecto, se identifica ampliamente con el florecimiento o desarrollo de las características esenciales de la especie a la que ese individuo pertenece.”⁵⁶

Con este planteamiento, el biocentrismo saca del centro de la escena al hombre, para ponerlo en relación y en contacto directo con el resto de las entidades de la naturaleza. De este modo, la ética se centra al mismo tiempo en todos los seres vivos, y con Albert Schweitzer, se basa en el valor inherente de todos los seres vivos, que declaran:

“yo soy vida que quiere vivir, y existo en medio de vida que quiere vivir.”⁵⁷

Para Schweitzer y su “ética de la reverencia por la vida”, el valor intrínseco de los seres vivos, y con ellos de la naturaleza, es básico para el desarrollo de la ética humana. La actitud de sacralidad de la vida y el respeto por ella, tendría la virtud de reestablecer las conexiones entre la ética y la naturaleza esquilmada y violentada por la sociedad industrial. Ello avanzaría un deseo de preservar cualquier tipo de vida, en todas sus formas.

⁵⁶Velayos, C. Op. Cit. P. 169

⁵⁷Schweitzer, A. (1923) en Velayos, C. Op Cit. P. 172.

En los biocentrismos, si existen los organismos y seres vivos como relevantes moralmente, el criterio para considerarlos “bienes” y “fines” individuales está marcado por los conocimientos de la biología y la química orgánica aplicados a la reflexión ética, que deviene una metafísica en la constitución del valor inherente y la devoción por la vida de los individuos. Sin embargo, es importante destacar que dentro de los biocentrismos también presenciamos posturas moderadas y fuertes, y dentro de esa transición entre el antropocentrismo y el biocentrismo, tanto la postura de Regan como la de Francione, podrían ser “bisagras” o “puentes” conceptuales y teóricos, pues si bien valoran la relevancia moral de todos los animales no humanos –su *physis* y su *télos*—no valoran en la misma medida la existencia de los vegetales o las plantas—como sí lo hacen los biocentrismos moderados y más duros. Veamos de qué se tratan estas teorías bisagra.

El deontologismo de Tom Regan

El planteamiento deontológico de los derechos animales arguye que la rectitud o bondad de un acto no se acaba en las consecuencias de éste, como en el extensionismo utilitarista de Singer. Antes bien, para los filósofos de la teoría de los derechos, cualquier utilitarismo falla en dar suficiente protección a la vida de los animales, si éstos no son beneficiados en el cálculo final de utilidades. Así, Tom Regan (1938-) y Joel Feinberg (1926-2004)⁵⁸ hacen de la posesión de intereses una condición necesaria de la posibilidad para poseer derechos. En este sentido, la sola atribución de la calidad de “sujeto de una vida” para un individuo es suficiente para saber que tienes intereses y atribuirle, por tanto, derechos morales básicos y un valor inherente, allende el valor instrumental:

⁵⁸Tom Regan y su obra *“The Case for Animal Rights”* y Joel Feinberg en su *“The Nature and Value of Rights”*. Tom Regan es un filósofo estadounidense, profesor de Filosofía de la Universidad de Carolina del Norte, donde hizo clases e investigó desde 1967 hasta 2001. Entre sus obras tenemos: *“The Case for Animal Rights”* (1983), *“Defending Animal Rights”* (2001) y *“Empty Cages”* (2004). Joel Feinberg fue Profesor emérito de Filosofía Social y Política en la Universidad de Arizona. Sus temas de investigación central fueron la pena capital, el tratamiento de los enfermos mentales, la desobediencia civil y la ética ambiental. Fue profesor en Princeton, Brown y Rockefeller. Publicó obras como *“Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility”* (1970), *“Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy”* (1980) y *“Reason and Responsibility”* (2004), entre otras.

“Ser sujeto de una vida es mucho más que estar vivo y más que ser consciente. Para ser sujeto de una vida hay que ser un individuo cuya vida se caracteriza por tener creencias y deseos, percepción, memoria y un sentido del futuro, incluyendo el propio futuro; una vida emocional junto con sentimientos de placer y de dolor, interés por su propio bienestar, habilidad para actuar de acuerdo a sus deseos y metas, una identidad psicofísica a través del tiempo, y un bienestar individual en la medida que pueda sentirse afectado de manera positiva o negativa, independiente de su utilidad para otros y lógicamente independiente de convertirse en el objeto de los intereses de otro.”⁵⁹

Este criterio identificaría tanto a pacientes morales (humanos y no humanos) como a agentes morales, y dotaría de igualdad a todos, porque los derechos morales “respiran” igualdad: serían idénticos para todos los detentadores, ya que aunque existan diferencias --tal y como sucede con los derechos humanos—nos declaramos iguales allende las diferencias para consensuar el juego de la vida moral y la convivencia. Así:

“Como sujetos de una vida somos todos iguales porque todos estamos en el mundo. Como sujetos de una vida somos todos iguales por todos somos conscientes del mundo. Como sujetos de una vida somos todos iguales porque lo que nos sucede nos importa. Como sujetos de una vida lo que nos ocurre nos importa porque es decisivo para la calidad y duración de nuestra vida. Como sujetos de una vida no hay superior ni inferior, más alto o más bajo. Como sujetos de una vida todos somos moralmente lo mismo. Como sujetos de una vida, todos somos moralmente iguales.”⁶⁰

¿Quiénes formarían parte de la comunidad de iguales? Para Regan, con certeza, todos los mamíferos y aves. Casi con toda probabilidad, todos los peces, porque todos estos seres, a la luz de los conocimientos científicos, satisfacen las condiciones de ser sujetos de una vida. Este argumento es uno de los más

⁵⁹Regan, Tom: “*The Case for Animal Rights*”, University of California Press, 1983. P. 243. “*To be the subject-of-a-life involves more than merely being alive and more than merely being conscious. To be the subject-of-a-life they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future, an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else's interests.*” Traducción mía.

⁶⁰Regan, Tom: “Derechos Animales y Ética Medioambiental”. En: Herrera, Asunción (ed): “*De animales y hombres. Studia Philosophica*”. Madrid. 2007. Pp. 121-122.

criticados, tanto por los utilitaristas como por los detractores de la idea de los derechos animales, pues la línea de demarcación entre los que pertenecen y quienes quedan fuera de la comunidad moral sería impreciso y arbitrario. Pero acaso esta dificultad ¿es suficiente para no hacer el ejercicio argumental y razonable de ponderar quiénes son parte de la comunidad moral?

Además, como bien afirmaba Singer y también Regan, del reconocimiento de derechos a los animales no se deriva que tengan iguales derechos que los humanos, en tanto éstos gozan de derechos absolutos. Para Paul Taylor⁶¹ el concepto de derecho absoluto implica que éste no puede ser anulado por los derechos o intereses de otros seres. La posesión de derechos absolutos requiere cuatro condiciones:

- pertenecer a la comunidad de agentes morales (lo que implica la posibilidad de reclamar a la comunidad el respeto por los propios derechos),
- sentir auto-respeto (un ser tiene respeto por si mismo en la medida que se autoconcibe como poseedor de valor moral intrínseco o inherente),
- estar dotado de voluntad libre para decidir entre diferentes alternativas implícitas al ejercicio de determinados derechos,
- poseer, en virtud de estos derechos “primarios”, derechos de segundo orden que permitan el reconocimiento público de los primeros.

Desde estos requisitos, está claro que los animales no humanos no podrían erigirse como sujetos de derecho en un sentido absoluto, pues aunque no existe suficiente claridad respecto a la posesión de autoconciencia y voluntad – al menos en algunas especies de animales no humanos, como los grandes simios — lo que está claro es que no pueden reclamar a la comunidad de animales

⁶¹En su obra *“Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics”*, pp. 219-255. Citado en Velayos, C. Op. Cit. P. 158.

humanos – al menos, en iguales términos lingüísticos — ni la promoción ni el respeto de sus derechos. No obstante, si podrían ser sujetos de derechos en el segundo sentido, o sentido no absoluto. Estos derechos:

“se justifican en la medida en que un animal posea intereses morales y merezca nuestra consideración moral, de manera que la comunidad ética humana justifique sus derechos como permisos de no interferencia abusiva.”⁶²

Tales derechos no serían absolutamente inalienables, pero su infracción requeriría de una justificación suficiente. Sin embargo, el intento de justificar y posibilitar los derechos para los animales desde la deontología, refleja una intención política límpida de renunciar a la crueldad y la indiferencia ante el cruel trato que las sociedades modernas dan a miles de millones de animales, además de intentar ampliar la mirada allende la centralidad del *homo sapiens* para abrazar la diversidad de otras especies en la comunidad moral.

La teoría de los derechos de Gary Francione

Para Gary Francione (1954-)⁶³ los derechos de los animales 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. O sea, que mientras los animales sigan siendo objetos instrumentales y su relevancia moral sea extrínseca-instrumental—como ha sido hasta ahora también la Naturaleza—su estatuto de “propiedad” seguirá siendo motivo para cometer con ellos todo tipo de crueldades y vejámenes.

62Velayos, C. Op. Cit. P. 161.

63Abogado, 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.

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 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 ético) sino una mera instrumentalización de los animales humanos, menos dura, pero instrumentalización al fin y al cabo.⁶⁴ El hecho de pretender dotar de estándares de “bienestar” a la industria de la explotación animal (industria cárnica, láctea, del entretenimiento, del vestuario, de la experimentación, etc.) o el establecimiento y apoyo de comités de bienestar animal y de reformas legislativas ayudaría solamente a perpetuar la aceptación de la explotación animal, en vez de avanzar hacia una legislación que haga abolición de la condición del animal como propiedad. De este modo:

“Lo que los defensores de los derechos animales *pueden* apoyar consistentemente son los pasos incrementales dirigidos a poner fin a ciertas prácticas dentro del gran contexto de la explotación animal —por ejemplo, la legislación que prohíba el uso de animales en la experimentación cosmética y en la experimentación de adicción a las drogas, y la creación de políticas que pongan fin al abuso de la vivisección y la disección en la sala de clases.”⁶⁵

No cabría pedir menos ni más a los defensores de los derechos animales, ni a la sociedad, a juicio de Francione, porque el abolicionismo de la explotación animal sería una extensión natural de la abolición de la esclavitud humana, de la discriminación por razón de sexo o de raza... el abolicionismo del especismo y del

64De ahí que se acuse a Peter Singer de reformismo, al promover el “bienestar animal” en vez de la “liberación animal”.

65Francione, Gary y Charlton, Anna: *“Vivisection and Dissection in the Classroom: A Guide to Conscientious Objection”*, 1992. P. 32. *“What animal rights advocates can consistently support are incremental steps that put an end to certain practices within the larger context of animal exploitation—for example, legislation that would prohibit the use of nonhuman animals in cosmetic testing and in drug addiction experiments, and the creation of policies that end compulsory vivisection and dissection in the classroom”*. Traducción y negritas son mías.

animal como propiedad sería una siguiente etapa en el desarrollo moral de la sociedad, que cada vez reclama con mayor fuerza la inclusión de otros seres en la esfera de considerabilidad y relevancia moral.

Igualitarismo de P. Taylor

Paul W. Taylor⁶⁶ no nos llega a hablar de “derechos” de la Naturaleza ni de los seres vivos, sino que desarrolla los cimientos y bases para una *actitud ética* fundamental: el **Respeto por la Naturaleza** (“*Respect for Nature*”), en que todos los seres vivos portan valor inherente y cada quien, dentro de su propia especie, busca su florecimiento o *télos*:

“Concebimos al organismo como un centro teleológico de vida que lucha por preservarse y realizar su bien en el modo particular de cada uno. Afirmar que es un centro teleológico de vida es afirmar que tanto su funcionamiento interno como sus actividades externas están orientados a un fin y poseen una tendencia permanente a mantenerse en la existencia a lo largo del tiempo, así como a llevar a efecto con éxito esas operaciones biológicas que le permiten reproducirse y adaptarse a los cambiantes acontecimientos y condiciones ambientales.”⁶⁷

De este modo, el organismo a nivel individual apunta a una capacidad interna de automantenimiento, a la vez de estar supeditado al imperativo de sobrevivencia del colectivo, de la especie. Un “sujeto de una vida” inserto en la totalidad de la comunidad biótica. Sin embargo, esta tarea puede ser llevada con éxito sólo por los organismos sanos y capaces de dar continuidad. Consecuentemente con ello entonces, la *physis* y el florecimiento de la especie está determinado por cada uno de los centros teleológicos que son los organismos individuales.

La mirada biocéntrica de Taylor tiene cuatro pilares:

66Paul Warren Taylor, filósofo estadounidense, profesor emérito de Filosofía en el Brooklyn College de Nueva York. Autor de “*Normative Discourse*” (1961), “*Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*” (Princeton University Press, 1986) y “*Principles of Ethics: An Introduction*” (1975).

67Taylor, P.: “The Ethics of *Respect for Nature*”. En: Brennan, A. (Ed.): “The Ethics of the Environment”. 1995. P. 5

1. Los humanos son miembros de la comunidad viva de la Tierra, en iguales términos que los otros seres vivos.
2. Los ecosistemas naturales de la Tierra son una compleja red de elementos interconectados e interdependientes.
3. Cada organismo individual es concebido como un centro teleológico de vida, que persigue su propio bien de acuerdo a sus parámetros de vida.
4. Los humanos no son superiores a ninguna otra forma de vida.

El valor moral de los individuos, de este modo, está dado porque todos son iguales en tanto están vivos. Compartimos con todos los seres una relación como especies vivas, aspecto que el autor considera fundamental en la existencia humana:

“las leyes de la genética, de la selección natural y de la adaptación se aplican igualmente a todos, como criaturas biológicas que somos. A la luz de esto, nos consideramos como parte de la comunidad viva, no separados de ella (...) Y dentro de la que cada animal y planta está, como nosotros, buscando su propio bien.”⁶⁸

A la luz de los postulados 1, 2 y 3, considerar al hombre como diferente y superior a los otros seres vivos no es más que un juicio arbitrario que buscaría jugar irracionalmente a nuestro favor porque sería un “saltarse” un hecho existencial. ¿Por qué? Porque de ello no se desprendería una superioridad moralmente relevante, sino sólo aspectos irrelevantes respecto al criterio de igualdad y la filosofía del Respeto por la Naturaleza:

“Ya que únicamente el ser humano tiene características como el pensamiento racional, la creatividad estética, autonomía, autodeterminación y libertad moral, se podría sostener que tiene mayor valor que las otras especies. Pero aquí podemos preguntar: ¿más valor para quién? ¿Con qué base?”⁶⁹

68Op. Cit. P. 13.

69Op. Cit. P. 18.

Lo importante para Taylor es evidenciar que no importa quién plantee la pregunta, ni desde qué criterios, sino cuestionar el hecho de que sean solamente los criterios humanos los que sean asumidos como signos de superioridad moral. Porque bien podría suceder que la relevancia moral se midiera en términos de la velocidad para cazar una presa, o la habilidad para trepar árboles... y en tales casos los cheetah o los monos serían más capaces, por lo tanto, moralmente más relevantes que el hombre.

La actitud del Respeto por la Naturaleza requiere reconocer el valor y la dignidad que son inherentes a cada organismo. Éste valor y dignidad como bienes no están marcados por la capacidad de sentir de los organismos (como lo es en el extensionismo), sino por ser éstos capaces de resultar dañados o beneficiados por causa de una actuación humana: un árbol o un vegetal cualquiera no pueden sentir, pero si pueden resultar perjudicados por la acción humana. De ahí que el valor de los organismos requiera ser intrínseco para elevarse como imperativo frente a otros organismos igualmente vivos. Para los biocentristas:

“la consideración moral del ser humano es perfectamente compatible con la de otras entidades porque ambas derivan de una misma fuente. Incentivar el respeto por la vida en general ayuda a fortalecer el cumplimiento de las reivindicaciones propias de la vida humana.”⁷⁰

Tanto el racionalismo como el cartesianismo y la fe judeo-cristiana, exaltan la supremacía del hombre por sobre los otros seres vivos; pero el hecho de estar dotados de vida y regirse por las mismas leyes naturales no los hace mejores ni especiales. En palabras de Riechmann:

“Todos los seres vivos tienen derechos. Incluso los seres vivos más sencillos, radicalmente desprovistos de subjetividad y conciencia, pueden vivir bien o mal: vivir bien, para uno de estos seres, será poder realizar óptimamente sus funciones vitales en un medio ambiente adecuado... Todos los seres vivos son paciente morales que poseen un bien propio, un conjunto específico de capacidades, vulnerabilidades y condiciones de florecimiento que definen lo que para ellos es una buena vida.”⁷¹

70Velayos, C. Op. Cit. P. 169.

Sin embargo, dentro del biocentrismo también podemos visualizar una versión extrema de una débil. La versión extrema o “dura” dice relación con no utilizar nunca, bajo ningún punto de vista ni bajo ninguna valoración superpuesta a otros seres, en virtud de su realización teleológica y el florecimiento de su *physis*. En este tipo de biocentrismos *taylorianos*, el *télos* se sustantiviza para crear entidades con valores totalmente ajenos e independientes a las valoraciones humanas, lo que nos priva de herramientas metodológicas para resolver los problemas morales cotidianos de valoración frente a dos seres vivos diferentes: ¿me alimento de un animal o prefiero comer una lechuga? ¿me dejo devorar por las bacterias que me atacan, en virtud del respeto a su *télos* y desarrollo?

No igualitarismo de R. Attfield

Robin Attfield⁷², biocentrista como Taylor, también sugiere que los seres vivos tienen considerabilidad moral. Sin embargo, no cree que todos los seres vivos merezcan ser portadores de igual relevancia moral, porque las capacidades de cada ser vivo son muy diferentes, y por lo tanto, ello daría lugar a diferentes consideraciones del valor individual. Los intereses de las plantas, por ejemplo, contarían mucho menos que los intereses de los animales o de los humanos:

“Del hecho de que las plantas posean relevancia moral no se sigue que la actitud que haya de ser adoptada hacia ellas y las criaturas vivas sea la de “reverencia hacia la vida” tal y como fue defendida por Albert Schweitzer. Pues puede existir la necesidad, preponderante casi siempre, de tratar y valorar a las plantas, y quizás a algunas otras criaturas, como recursos, por muy valorable que sea su propia vida.”⁷³

71Riechmann, J.: Op. Cit. P. 34.

72Robin Attfield es Profesor de Filosofía en la Universidad de Cardiff. A finales de 1980 fundó el Centro de Ética Aplicada de Cardiff. Es autor de “*God and The Secular: A Philosophical Assessment of Secular Reasoning from Bacon to Kant*” (1978), “*The Ethics of Environmental Concern*” (1983), “*A Theory of Value and Obligation*” (1987), “*Environmental Philosophy: Principles and Prospects*” (1994), “*Value, Obligation and Meta-Ethics*” (1995), “*The Ethics of the Global Environment*” (1999).

73Attfield, R. “El ámbito de la moralidad”. En: Gómez-Heras, J.M. Op. Cit. P. 84.

En este sentido, todos los seres vivos son dignos de consideración moral en virtud de sus capacidades esenciales y sus necesidades básicas, que son las mismas para todo organismo: prolongar la propia existencia en el tiempo, y perseguir el cumplimiento del *télos* de la mejor manera posible. En palabras de Riechmann:

“no es injusto utilizar a otros animales no humanos como medio para nuestros fines cuando con ello no contrariamos ni hacemos violencia a su *télos* específico... Si por el contrario, contrariamos el *télos* del animal y frustramos sus posibilidades de llevar la vida buena característica de su especie, entonces estamos obrando mal.”⁷⁴

Esta postura se denomina biocentrismo moderado porque considera a todos los seres vivos como dignos de consideración moral, aunque pueda jerarquizarse sin caer en el especismo a través del respeto por el *télos* de cada organismo. Frente al biocentrismo duro, el biocentrismo moderado es capaz de dar contenido al momento material de la ética, resolviendo las problemáticas derivadas de la ponderación en la importancia de la vida de dos seres diferentes; dilemas morales a los que lógicamente nos enfrentamos más de alguna vez en lo cotidiano. Para estos conflictos prácticos, Attfield establece unas prioridades teóricas iluminadoras:

- 1) La satisfacción de las necesidades humanas básicas tiene prioridad sobre la satisfacción de todas las demás necesidades humanas.
- 2) La satisfacción de necesidades humanas tiene prioridad sobre la satisfacción de deseos y preferencias humanas.
- 3) La satisfacción de necesidades humanas de supervivencia tiene prioridad sobre la de otras necesidades humanas básicas.⁷⁵

Siguiendo este hilo argumental, la instrumentalización de los animales para nuestro beneficio es éticamente más problemático que el mismo uso de las plantas, porque los primeros poseen capacidades más elevadas. Pero asimismo, el establecimiento del momento material nos pide establecer precisiones: ¿hasta dónde respetaremos la vida de otros seres vivos? En situaciones de sobrevivencia

74Riechmann, J.: Op. Cit. P. 33.

75Cfr. Attfield, R. “Value, Obligation and Meta Ethics”. Atlanta. 1995. Pp. 93-94.

(casi utópicas hoy en día), la complejidad humana sería más digna de permanecer que la de un organismo menos complejo, pero en situaciones que no son de sobrevivencia ¿cómo establecer el punto de quiebre de la relevancia moral? Porque a pesar de que “estar vivo” es el rasero de lo éticamente considerable, Attfield (así como Regan, Francione y el sentido común) señalan que los límites tienen que ser marcados en algún lugar.

En busca de la respuesta, Riechmann nos habla del antropocentrismo epistémico como fuente indispensable de nuestra experiencia ética, porque:

“en cuanto especie biológica dotada de ciertos mecanismos sensoriales y cierta estructura neuronal, los seres humanos percibimos y concebimos el mundo desde una manera única, antropocentrada, precisamente porque *nosotros somos nosotros*.”⁷⁶

Sería imposible pensar desde un lugar diferente del *anthropos*, porque precisamente somos eso. El antropocentrismo es una condición ontológica del pensamiento que nos resulta ineludible porque existimos en tal condición. Pero dicho antropocentrismo es egocéntrico y moralmente insostenible⁷⁷ cuando es incapaz de dotar a la ética de dos elementos indispensables: la imaginación y la compasión. Ambas son, para Riechmann, claves para determinar un biocentrismo moderado que no excluya a los seres humanos, pero que sea capaz de abrirse generosamente a la consideración moral de otras especies vivas. Para este biocentrismo moderado, sería necesario interpretar el precepto ecologista de “caminar más ligeramente sobre la tierra” de manera de poder vivir sin atormentar a los animales.

Si bien es cierto que los humanos no podemos pasar por la vida sin aniquilar a otros seres vivos, para el autor hay múltiples vías para minimizar el daño y la devastación que hoy causamos. El hombre es portador de una especial responsabilidad moral en virtud de su capacidad técnico científica para –

76Riechmann, J.: “Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia”.Madrid. 2005. P. 37. En cursivas en el original.

77A él se refiere Luc Ferry como “*humanismo metafísico*”, base del antropocentrismo occidental, como personalismo esencialista que exalta la individualidad y la dignidad humana por encima de cualquier otra individualidad o interés.

potencialmente— destruir la vida en la Tierra. Eso hace que el biocentrismo moral sea una adecuada respuesta a la crisis ecológica, que combina el antropocentrismo epistémico con un biocentrismo que respeta la vida, pero jerarquizando en virtud de la coherencia práctica de sus postulados. Pues tenemos obligaciones con la naturaleza, aunque ella no es agente moral ni puede tener derechos subjetivos. Pero no carece de valor y tenemos obligaciones morales hacia ella, por lo que debemos definir todo lo que de ella merezca ser respetado y protegido.

La respuesta Holística. Concepto y críticas

Para esta corriente la consideración moral sólo es plausible si se extiende a las totalidades naturales, porque ellas son tanto o más reales que la simple suma de individuos u organismos vivos que la componen. Inspirada por los argumentos de Aldo Leopold y su “Ética de la Tierra”, la tensión entre la parte y el todo es resuelta por los éticos holísticos dando la relevancia moral a las especies y ecosistemas, como sistemas de relaciones y comunicaciones entre organismos individuales.

Las principales características del holismo son:

- La crítica del antropocentrismo, cuestionando los valores asumidos en una sociedad consumista y egótica, centrada en la producción y en la generación de ítemes con energía fósil contaminante. Dentro de la crítica al antropocentrismo, destaca la crítica a la consideración de la naturaleza como un recurso.
- La unidad de la naturaleza: el mundo no es discreto, sino que es un sistema unitario formado por individuos y comunidades. Algunos autores definen esto como “**relacionismo**”, en términos de que cada organismo se define en función de las relaciones que establece con otras partes del medio ambiente y la naturaleza.

- El “**igualitarismo biosférico**”, en que se reconoce la igualdad de todos los organismos frente a la unidad de la naturaleza: cada organismo vivo, cada paisaje, cada especie vale lo mismo en función del “gran cuadro general” que son los ecosistemas, como red de interconexión de dichos componentes.

Dentro de este esquema somos todos, “en” y “con” la naturaleza, que nos permite un desarrollo individual y nos dota de sentido en el seno de una comunidad de partes interdependientes entre sí. En esta comunidad de intereses compartidos:

“el individuo es miembro de una comunidad de partes interdependientes. Sus instintos lo impelen a competir por su lugar en esa comunidad, pero su ética lo impele a cooperar... esta ética, sencillamente, extiende las fronteras de la comunidad para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales; dicho de un modo colectivo, la tierra.”⁷⁸

En esta figura de interdependencia y cooperación mutua, la Tierra se transfigura en una especie de gran ser vivo, en que cada totalidad del reino vegetal, animal, mineral, son como órganos que tienden a buscar el equilibrio, la estabilidad y la interacción de todas sus partes para conseguir su mantenimiento en el tiempo. En esta interdependencia natural el hombre:

“debe contentarse con el modesto puesto de “ciudadano de la comunidad biótica”, compartiendo solidariamente suerte y destino con el resto de los seres vivos –e inertes— de la misma.”⁷⁹

En este holismo ecológico, empero, podemos presenciar tres niveles diferentes de complejidad de las totalidades que serían moralmente relevantes para el hombre:

78Leopold, A.: Op Cit. P. 135.

79Gómez-Heras, J.: Op. Cit. P. 38.

Las especies

Serían unidades de evolución altamente especializadas y capaces de sobrevivir y mantener un alto nivel de entropía. Tendrían, en virtud de ello, el estatus de un individuo con su propia integridad y su derecho a la vida:

“Una especie existe, una especie debería existir. Las especies existen sólo ejemplificadas en individuos, pero aún así son tan reales como las plantas o los animales individuales. La afirmación de que hay formas de vida específicas mantenidas históricamente en su medio ambiente a lo largo del tiempo resulta tan cierta como cualquier otra cosa que creamos acerca del mundo empírico.”⁸⁰

Los ecosistemas

Serían el sistema donde las existencias individuales y particulares de los organismos –bióticos y abióticos— tendrían sentido de conjunto, en cuanto interacción recíproca. Para Rolston⁸¹ (1932-), son:

“entidades abiertas, organizadas, y configuradas a través de una historia evolutiva, que mantienen su estabilidad a través del tiempo.”⁸²

A pesar de que no vemos a los ecosistemas, ni podemos apreciarlos en su complejidad, estamos inmersos en ellos y vivimos en su interior. Sin embargo, existe entre los autores la discrepancia entre la validez o no validez moral de los ecosistemas. Para Homes Rolston III, los ecosistemas tienen una validez no sólo intrínseca, sino también instrumental, y además, sistémica, porque siendo un conglomerado de relacional, tiene un valor añadido a la mera instrumentalización o inherencia suya frente a la valoración humana. Estos tres valores estarían interrelacionados y se contienen uno a otro:

80Rolston III, H.: “The Wilderness *Idea Reaffirmed*”. En Velayos, C. Op. Cit. P. 189.

81Rolston III, H., filósofo medio ambiental, distinguido profesor de la Universidad Estatal de Colorado. Entre sus obras se encuentran: “*Ética Medio Ambiental*” (1988), “*Conservando el valor natural*” (1994), “*Biología, Ética, y el origen de la vida*” (1995), “*Genes, Génesis y Dios*” (1999) y “*Ciencia y Religión: un exámen crítico*” (2006).

82Ibid.

“Axiológicamente, a niveles más comprensivos, el término “instrumental” e “intrínseco” no sirven. Los ecosistemas tienen un “valor sistémico” que es fundacional (...) Las valoraciones no terminan en el valor intrínseco de lo humano o lo no humano, sino que sólo tienen valor en un contexto contributivo más amplio. Cada *locus* de valor intrínseco incorpora un valor instrumental para el sistema, y viceversa”.⁸³

En la existencia e interacción individual de los ecosistemas, existiría una especie de *télos* colectivo que –al igual que el de un organismo– tiende a la consecución de su desarrollo, de su reproducibilidad en el tiempo, lo que constituye un bien deseable. Sin embargo, esta idea es rebatida por muchos ecólogos y algunos filósofos, para quienes la estabilidad no tiene porqué ser un fin del ecosistema. Ésta es más bien un resultado azaroso y fortuito que no se relaciona con la interdependencia de sus partes. Para Andrew Brennan⁸⁴ el equilibrio/estabilidad de un ecosistema no es una realidad *sine qua non*, mas bien, a la luz de los conocimientos ecológicos actuales es todo lo contrario: como los ecosistemas no tienden a un equilibrio, ni tienen intereses, no pueden ser perjudicados o beneficiados por las actuaciones humanas. Tampoco tendrían fines en sí mismos, por lo que no calificarían como objetos de consideración moral:

“los sistemas biológicos y las comunidades son a menudo producto de la casualidad. Lo que les permite perdurar no es otra cosa que el constituir una colección adventicia de organismos capaces de vivir juntos y de explotar los recursos disponibles, pero no califican como bienes en sí mismos.”⁸⁵

En concordancia con Brennan, Gómez nos apunta que la organización de la Biósfera es siempre desequilibrada, en permanente lucha y evolución de diferentes elementos:

83Holmes Rolston III: “*Value in Nature and the Nature of Value*”. En: “Philosophy and the Natural Environment”. Cambridge University Press. 1994. P. 25: “*Axiologically, in the more comprehensive levels, the terms “instrumental” and “intrinsic” do not work very well. Ecosystems have a basis “systemic value” (...) All values does not end in either human or non-human intrinsic value, to which everything else is contributory. Each locus of intrinsic value gets folded into instrumental value by the system, and vice versa*”. Traducción mía.

84Andrew Brennan es profesor de filosofía visitante de la U. de Princeton y de Calgary. Autor de obras como “*Thinking About Nature*” (1988) , “*The Ethics of the Environment*” (1995), “*Moral Pluralism and the Environment*”, en Callicott, J. B. y Palmer, C. (eds.) “*Environmental Philosophy: Critical Concepts in the Environment*” (2004).

85Brennan, A. en Velayos, C. Op. Cit. P. 192.

“A lo largo de la evolución, la selección natural ensaya nuevas formas de vida que unas veces tienen éxito y permanecen y otras son un error y desaparecen. Continuamente las circunstancias (bióticas y abióticas) varían y ponen en trance de extinción a una especie, mientras el permanente tanteo nunca cierra las expectativas de éxito para mutaciones o adaptaciones (de especies, no de individuos)...”⁸⁶

El ecosistema global

Es el que se orienta ecológica y evolutivamente, dotando de valor moral a las entidades naturales colectivas (especies, ecosistemas y biosfera), las que se organizarían y orientarían de manera ecológica y evolutiva a través del tiempo. Acá –de acuerdo al criterio de Leopold– es un bien (moralmente deseable) todo lo que conduzca a un beneficio de la globalidad, y un mal (moralmente inaceptable) todo aquello que no permita, o perjudique el beneficio global. Con todo, en esta relevancia moral del ecosistema global, podemos diferenciar tres modelos de consideración moral de la globalidad:

- El modelo orgánico: para él, las partes se relacionan necesariamente con el todo, como los órganos constituyen el cuerpo. Acá es célebre la *Teoría Gaia* de James Lovelock⁸⁷ (1919-), para quien la Tierra es un ser vivo, creador de su propio hábitat y de las condiciones que rigen a sus especies (u “órganos internos”). Para esta teoría, el hombre y su capacidad científico-técnica es uno de los órganos más potentes y letales para la Tierra. Y ante la diversidad de problemas ecológicos que afectan a la Tierra y al hombre, Lovelock establece:

“la necesidad de una fisiología planetaria que prevenga y trate de sanar ciertas enfermedades terrestres, como la fiebre de dióxido de carbono, la acidez (lluvia ácida), un mal dermatológico u ozonemia, y la hipocondría ante un accidente nuclear.”⁸⁸

86Gómez, J.: Op. Cit. P. 98.

87James Lovelock es médico, biofísico, investigador y ambientalista inglés; profesor visitante y honorario del Green College de la U. de Oxford. Algunos de sus libros son: “*Gaia: una nueva mirada a la vida en la Tierra*” (1979), “*Las edades de Gaia*” (1988), “*Gaia: ciencia práctica de la medicina planetaria*” (1991), “*Homenaje a Gaia*” (2000).

88Velayos. Ibid. P. 195.

- El modelo comunitario o relacionista: donde las partes se relacionan con el todo como los ciudadanos con su comunidad. Cada parte desde su individualidad, se relaciona comunicativamente con el colectivo, de modo que se forma una cadena ecosistémica (o “pirámide biótica” de Leopold) formada en su base por las sustancias abióticas (el suelo), sobre el que descansan plantas, roedores, pájaros y animales pequeños, hervíboros y los grandes carnívoros. Esta comunidad biótica completa es, para Leopold, la comunidad moralmente válida. Aquí el hombre también es un ciudadano biótico que debe cooperar con la naturaleza, de la cual forma parte y sin la cual no puede sostenerse con vida:

“Hasta ahora, no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y plantas que crecen sobre ella. La tierra (...) es sólo propiedad. La relación con la tierra sigue siendo estrictamente económica, y acarrea privilegios, pero no obligaciones. La ampliación de la ética a este tercer elemento es una posibilidad evolutiva y una necesidad ecológica.”⁸⁹

- El modelo energético funcional: considera los ecosistemas como circuitos de energía, donde los organismos transfieren energía de un eslabón a otro de la cadena o pirámide biótica (minerales a vegetales, vegetales a animales, animales a minerales, etc.). Acá, más que los organismos individuales, interesan moralmente las relaciones energéticas que se establecen entre cada uno de los organismos, y las relaciones e intercambios energéticos que se dan en la globalidad. Existe una dependencia colectiva de la energía de todos, por lo que, para Callicot⁹⁰:

“la esencia de una cosa está determinada exhaustivamente por sus relaciones... Las relaciones son “prioritarias” con respecto a las cosas relacionadas, así como los todos

⁸⁹Leopold, A.: Op. Cit. P. 135.

⁹⁰Callicott, J. es Doctor en Filosofía y profesor de ética medio ambiental en la Universidad de North Texas. Entre sus libros están: *“En defensa de una ética de la tierra: ensayos de filosofía medio ambiental”* (1989), *“Earth’s Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback”* (1994), *“Detrás de la Ética de la Tierra: más ensayos sobre filosofía del medio ambiente”* (1999), *“American Indian Environmental Philosophy: An Ojibwa Case Study”* (2004).

sistemáticos entretejidos a partir de tales relaciones son “prioritarios” respecto a sus partes componentes.”⁹¹

De esta manera, serán las relaciones entre individuos –o entre organismos/ecosistemas— las moralmente relevantes por cuanto involucran a miembros de la comunidad que comparten un interés central: la mantención de su vida y de sus relaciones cooperativas con el resto de los organismos de la comunidad. La globalidad y universalidad de las relaciones da contenido a la relevancia moral de los organismos individuales porque cada uno está conectado con otros organismos; y de esta manera, también están conectados con la totalidad de especies. Aquí, el individuo no es relevante sino como una parte del todo, y es esta visión la que se contrapone a la ética extensionista que busca derechos para los animales, porque mientras para éstos cada sujeto de una vida es relevante y tiene valor inherente, para la postura ecosistémica es la especie la relevante, que no el individuo en particular. Éste tiene sólo un valor instrumental en función del *télos* de la especie, y es ésta la que tiene valor inherente.

Para Callicott, la ética de los derechos de los animales en un “moralismo humano”⁹² por cuanto da relevancia moral a todos y cada uno de los animales, pero a su vez diferencia y discrimina entre quiénes tendrán –y quiénes no— relevancia y consideración moral. Esto es, para el autor, totalmente irracional y anti-natural, pues la autoconservación como individuos depende también de la conservación de la naturaleza biótica y de la comunidad como un todo. Sin embargo, la pugna existente entre la totalidad del holismo y la individualidad de los derechos animales puede complementarse, a mi juicio, perfectamente, desde la visión de un biocentrismo moderado.

Callicott también recibe crítica de parte de otros autores holistas, como Holmes Rolston III, para quien la universalidad relacional hace imposible desconectar al individuo de la totalidad, por lo que carece de contenido práctico al momento de resolver una tensión entre individuo/comunidad; especialmente

91Callicott, J. en Velayos, C. Op. Cit. P. 198.

92Ver Callicott, J. “Animal Liberation: a triangular affair”. En: Elliot, R.: “*Environmental Ethics*”, Oxford University Press, 1996. P. 22.

cuando uno de los afectados es el ser humano. Para Rolston, si bien todos los organismos (ecosistemas, comunidades, especies) están interrelacionados, una característica especial de la especie humana es que tiene una visión global del sistema completo –no sólo de su nicho o especie en particular—, lo que hace del hombre un protagonista valóricamente activo (y éticamente responsable) del resto de la comunidad viva. Es el mismo sentido del “antropocentrismo epistémico” de Riechmann: el hombre es parte componente del universo relacional del ecosistema, pero es el único ser que pondera y valora, al mismo tiempo que transforma –y que tiene el poder técnico de destruir—el mundo en el que vive. Por ello es más responsable y requiere para ello de mirar el mundo desde su centro pero con una manera comprensiva y extendida.

Una crítica que se repite con asiduidad, dice relación con la validez práctica de la ética holística, que dejaría entrever problemas de sustentación:

“este tipo de éticas holísticas (Callicott, Rolston, Leopold) tienen más poder motivacional que efectivo. Son excesivamente generales y apelan a un modelo ecológico excesivamente cualitativo que, a duras penas, ayudará a resolver unos conflictos o a prever otros... Además, reducen al máximo el azar y la incertidumbre ecológica, alejándose con ello de la ecología más científica y predictiva.”⁹³

La acusación de “misticismo ecológico” no desvaría en sus planteamientos; toda vez que la ética holística establece unos principios que engloban la totalidad de relaciones entre individuos (relaciones entendidas como comunicación, intercambio de energía o la mera co-existencia de realidades orgánicas diversas), a las que cubre de un valor intrínseco que resulta indefendible en los conflictos de índole práctica, allende su relación con corrientes místicas orientales y su revalorización de prácticas espirituales tribales o de la naturaleza espiritualizada, que muchas veces niegan el rol del ser humano como valorante y gestor de cambios emanados de su voluntad autónoma –negando de paso, con ello, cualquier estimación de la ética como motor de cambio social.

93Velayos, C. Op. Cit. P. 204.

En concordancia con estos planteamientos, tenemos finalmente una de las más polémicas visiones holísticas de la relación hombre-naturaleza: la **Ecología Profunda** o **Deep Ecology Movement**, propuesta por el filósofo noruego Arne Næss (1912-)⁹⁴. Esta propuesta se perfila como totalmente revolucionaria en tanto:

“apunta a una metafísica, a una epistemología, a una cosmología nuevas así como a una nueva ética medio ambiental de la relación persona/planeta.”⁹⁵

En un artículo publicado en la revista *Inquiry* en 1973 (“*The Shallow and the Deep. Long Range Ecological Movement*”), Arne Naess caracteriza una nueva ecología que cuenta, entre otros principios básicos:

1. Todas las formas de vida sobre la tierra (humanas y no humanas) tienen valor intrínseco.
2. La riqueza y diversidad de formas de vida contribuyen a la realización de estos valores, y son ellas mismas, valores.
3. El ser humano no tiene derecho a disminuir esta riqueza y diversidad, salvo para satisfacer las “necesidades vitales”.

Estos postulados devienen en una filosofía profunda en tanto cuestiona las raíces del comportamiento ético antropocéntrico (que sería la “ecología superficial”). De acuerdo al primer principio, cada ser vivo tiene derecho a la vida. Particularmente el ser humano tiene derecho a satisfacer sus necesidades vitales, pero no a dominar, explotar o esquilmar otras especies y ecosistemas,

94Filósofo noruego, profesor emérito de la Universidad de Oslo, montañista y activista ambientalista. Fundador de la revista interdisciplinaria de filosofía *Inquiry*, candidato al Partido Verde Noruego, recibió la Orden Real Noruega de San Olav y diversos premios por su labor ecologista. Autor, entre muchas otras obras, de “*Democracy, Ideology and Objectivity*” (1956), “*The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary*”, en *Inquiry* (1973); “*Gandhi and Group Conflict*” (1974); “*Ecology, Community and Lifestyle*” (1989), “*Life's philosophy: reason and feeling in a deeper world*” (2002).

95Ferry, L.: “El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal, el hombre”. Barcelona. 1994. P.

precisamente por el valor intrínseco de éstas. Y para dar este paso de reconocimiento del valor intrínseco (el “es” al “debe”) Naess reemplaza la ética por la autoidentificación en la naturaleza y en el cosmos:

“la historia de la crueldad inflingida en nombre de la moral me ha convencido de que el aumento de la identificación (el proceso a través del cual el yo se hace más amplio y maduro), podría lograr lo que no consigue la moral: acciones hermosas.”⁹⁶

Para Naess, el proceso crítico que involucra la ecología profunda requiere *prima facie*, una identificación del hombre con las entidades del mundo (las colectividades como especies animales, vegetales, ecosistemas y paisajes). El desarrollo del ego involucra necesariamente una posibilidad nueva del ser del hombre, plenamente identificado en las entidades naturales, donde:

“no podamos hacer una división ontológicamente firme en el campo de la existencia: que no haya una bifurcación en la realidad entre los ámbitos humano y no humano (...) hasta el punto de no percibir fronteras.”⁹⁷

Sólo de este modo, podrá el hombre concebir al resto de las entidades naturales como portadoras de valor intrínseco, y respetar una cosmología donde hombre-naturaleza sean uno solo. Dentro de esta óptica, cualquier otra manera de visualizar la relación hombre-ambiente (fuera de la plena identificación mutua como valores intrínsecos) es lisa y llanamente “reformismo tibio”, en tanto disfraza unos motivos u otros para salvaguardar egoístamente los intereses humanos. De este modo, el antropocentrismo débil o incluso, el biocentrismo moderado; serían las ecologías superficiales enfrentadas a la ecología profunda que indaga los motivos filosóficos que mueven la acción humana para modificar esta praxis.

Así, la identificación del yo con el medio ambiente completo (animales, vegetales, paisajes) forma parte de un cambio de la ética (siempre antropocéntrica y dañina) por una metafísica y una cosmología de la autorrealización, llamada “el

96Naess, A. en Velayos, C. Op. Cit. P. 217.

97Ibid. P. 218.

yo expansivo” (*expansive self*), plenamente identificada con el medio ambiente. A juicio de Velayos, la ecología profunda de Naess adolesce de un causalismo simplista al plantear que del cuestionamiento profundo del estilo de vida occidental se llegará necesariamente a una condena del antropocentrismo ético:

“la pretensión última de Naess es la reorientación de nuestros hábitos —desde los individuales a los políticos— a partir de una evaluación a nivel filosófico del porqué de las cosas; esto excluye la opción de limitarnos a taponar agujeros o de limpiar lo que previamente hemos ensuciado.”⁹⁸

Cuestionar el modo occidental de vida no implica necesariamente abandonar el antropocentrismo para abrazar una cosmología metafísica de plena identificación con la naturaleza. La ecología profunda niega la existencia de alternativas intermedias —ecológica y filosóficamente más sostenibles, como el biocentrismo moderado— asumiendo una teleología metafísica que niega una característica absoluta y exclusivamente humana: la voluntad y la racionalidad como fuentes de la ética.

En este fallo, además, hace patente la tensión entre parte-todo, al encasillar la individualidad de los organismos (en este caso, humanos) en virtud de una cosmología que resulta peligrosamente totalizante, en tanto:

“los individuos siempre pueden ser reemplazados por otros individuos y el sistema global quedar inafectado.”⁹⁹

Negar esta particularidad de los individuos “sujetos de una vida” (humanos y no humanos), y sacrificarla en aras de la globalidad holística es negar, de paso, la conquista que la defensa de la individualidad ha logrado en el campo político práctico de la autonomía personal como base de la democracia occidental. En conexión con esta crítica está la de totalitarismo, argumentada por Luc Ferry, para quien los holismos son totalmente ajenos a la democracia, en tanto su principialismo ecológico lleva implícita una cierta misantropía o desprecio por el

98Velayos, C. Op. Cit. P. 213.

99Ibid. P. 223.

individuo en aras del todo. Sin embargo, el agente moral con capacidad de transformar –para bien o para mal—el mundo es el ser humano, quien finalmente pondera, valora y actúa. Negar la importancia del ser humano es, a juicio de Ferry:

“caer en una contradicción performativa pues la ecología profunda también se aborga el derecho a decidir y finalmente evalúa los intereses de la naturaleza, en función de lo que el hombre mismo ha percibido de ella.”¹⁰⁰

100Ferry, Luc. Op. Cit. P. 200.

CAPÍTULO III

ÉTICA ECOLÓGICA Y BIOÉTICA

En el precedente análisis de la ética ecológica —desde las posturas antropocéntricas a las holistas, pasando por las biocéntricas— el hombre tiene un papel central y preponderante como agente moral responsable y abierto a la aceptación de otros seres vivos en el interior de la comunidad de relevancia y significación moral. El biocentrismo moderado es a mi juicio una postura conciliadora entre antropocentrismo y holismo, entre la individualidad de los agentes y pacientes morales, y la totalidad de las especies, los ecosistemas y la globalidad planetaria.

En estos ámbitos, la ética tiene mucho que decir, y la ética aplicada a los problemas sitos en las coordenadas hombre-planeta/individuo-totalidad también encuentra un fértil terreno que, poco ha avanzado en su exploración, aunque no por eso se ha quedado atrás en sus prospecciones.

Al mismo tiempo, en el análisis de las éticas aplicadas suele darse un énfasis antropocéntrico, considerando la bioética como un ámbito propio de los problemas humanos. Desde esta matriz, la bioética sería un campo de reflexión sobre temas que afectan a la salud y la vida de las personas, sin embargo, no es un ámbito tan exclusivamente restrictivo:

“La bioética abarca la ética médica, pero no se limita a ella. La ética médica, en su sentido tradicional, trata de los problemas relacionados con los valores que surgen de la relación médico-paciente. Pero la bioética constituye un concepto más amplio (...) pues aborda una amplia gama de cuestiones sociales y va más allá de la vida y la salud humanas, en cuanto que comprende cuestiones relativas a la vida de los animales y las plantas, por ejemplo, en lo que concierne a experimentos con animales y a demandas ambientales conflictivas...”¹⁰¹

101 Boladeras, Margarita: “Bioética”. Madrid, 1998, p. 9.

Especialmente cuando la reflexión bioética es confesional, es decir, que adhiere a alguna fe o credo religioso determinado, suele abarcar exclusivamente el ámbito de los problemas humanos en virtud de la inalienabilidad y sacralidad de la vida humana como creación divina. Con el advenimiento de la intervención de la biotecnología en la salud y la vida de las personas, las grandes preguntas por la vida, la enfermedad y la muerte, se hicieron más acuciantes y abrieron nuevos derroteros de acción y de pensamiento. De esta manera, la bioética piensa y se pronuncia sobre los actos relativos a los momentos más íntimos de la vida humana (la fertilidad y la procreación, el aborto, la eutanasia) y también a las actuaciones más complejas por la novedad que comportan (la investigación con células troncales, la búsqueda de cura para enfermedades neurodegenerativas, la nanotecnología aplicada a la prevención y tratamiento de enfermedades, la creación de alimentos transgénicos, etc.) desde una nueva plataforma no confesional, sino reformulada en el contractualismo y el consenso de los Derechos Humanos y el respeto a la (bio) diversidad en pos de la construcción de un mundo compartido por todos.

Con esta nueva plataforma y desde estas “nuevas” preguntas por la acción humana, la bioética abre un amplio abanico de campos de acción y reflexión que, a pesar de su amplitud, no se agotan en sí mismos. Porque se requiere de una interdisciplinariedad y una interculturalidad para situar esta nueva reflexión ética. Así, el derecho interviene en el análisis de estos casos y da contenido, finalmente, a lo que la sociedad permite o penaliza; la economía también tiene mucho que decir, en cuanto distribuye los recursos necesarios y prioriza las áreas de inversión y gasto; las ciencias y la técnica son cruciales porque sus avances y ritmos determinan el rumbo de las investigaciones y los nuevos descubrimientos, o el perfeccionamiento de herramientas y procesos ya desarrollados; etc. O sea: la bioética, como ámbito interdisciplinar e intercultural, debe considerar los alcances y consecuencias de la acción humana, ampliando su mirada desde este abanico de disciplinas y culturas que enriquecen –y con ello, hacen más complejo—el suelo fértil para la reflexión de las acciones humanas.

El desarraigo del hombre en el mundo, sintomático a la filosofía y la ética desde los pensadores post Segunda Guerra Mundial, el relativismo moral de la sociedad, el riesgo de las actuaciones científico-técnicas y la fe ciega en las tecnociencias ha creado un panorama difícil para la ética, pero no por ello menos atractivo y desafiante para las propuestas que desde la ética aplicada tenemos que hacer a la sociedad contemporánea. Desde los accidentes ambientales y las respuestas jurídico-políticas que generan –descritos en la primera parte de la investigación—hasta la vertiginosa velocidad de los desarrollos científico técnicos en diversas áreas, nos empujan a pensar hoy que indudablemente la ética ecológica es una parte importante de la ética aplicada y de la bioética. Principalmente porque trasciende la humanidad para ponderarla en relación a otros seres vivos y al ambiente en general, además de interpelar a los valores y la ética con unas preguntas novedosas, que requieren honestidad intelectual y una cierta cuota de humildad epistémica para enfrentarnos a un mundo en el que, si bien reina el ser humano, no es el único, ni tampoco ha reinado de la manera más justa –con nosotros mismos, con el resto de las especies y con el planeta—. Esta re-situación del hombre en el mundo no tiene por qué herir egos, ni confesiones, ni predecir cataclismos ontológicos, pues precisamente estamos tratando de redibujar la imagen del hombre en un mundo compartido con otras especies de seres vivos –y no vivos—, de la mano del conocimiento científico, que cada vez avanza más hacia la confirmación de la validez teórico práctica de este universo compartido, no sólo para los intereses humanos, sino como *télos* de un sustrato planetario que ha requerido miles de millones de años para configurarse como lo vemos hoy.

Ética ecológica y principios de la Bioética

Desde estos pensamientos basales, podríamos tratar de aplicar los cuatro principios de la bioética —pensados originalmente para regular el ámbito de la relación médico-paciente—ahora, al ámbito de la ética ecológica:

- Autonomía: el principio de autonomía, o principio de respeto a las personas¹⁰² podría ser considerado como el principio de autonomía para los agentes morales, en virtud del respeto de la autonomía de otros agentes morales (humanos) y del *télos* (ya que no podemos hablar de “autonomía de los animales” o “de la naturaleza”) de los pacientes morales (humanos y no humanos). Acá podríamos argumentar que, de cierta manera, el respeto por la autonomía de los pacientes morales humanos ya está contemplado en la práctica de la ética médica, por cuanto los discapacitados mentales o las personas en estados comatosos —o que presenten cualquier cuadro que merme o anule su voluntad o la expresión autónoma de ella—pueda ser representado a través de un curador. Si en este sentido, se vela por los “intereses” del paciente moral humano, se podrían buscar maneras de representar o curar los intereses de los pacientes morales no humanos (animales individuales, especies, ecosistemas, naturaleza). El contenido de los intereses que ostenten los pacientes morales es lo que está en discusión en la ética ecológica, a la luz de los avances científicos en el campo de la psicología animal, la biología, la etología, la ecología, etc.

102El Informe Belmont define la persona autónoma y la autonomía : “Una persona autónoma es un individuo que tiene la capacidad de deliberar sobre sus fines personales, y de obrar bajo la dirección de esta deliberación. Respetar la autonomía significa dar valor a las consideraciones y opciones de las personas autónomas, y abstenerse a la vez de poner obstáculos a sus acciones a no ser que éstas sean claramente perjudiciales para los demás. Mostrar falta de respeto a un agente autónomo es repudiar los criterios de aquella persona, negar a un individuo la libertad de obrar de acuerdo con tales criterios razonados, o privarle de la información que se requiere para formar un juicio meditado, cuando no hay razones que obliguen a obrar de este modo.” Fuente: Web del Observatori de Bioètica i Dret, Universitat de Barcelona <http://www.pcb.ub.es/bioeticaidret/archivos/norm/InformeBelmont.pdf>, visitada el 8 de agosto de 2008.

- No maleficencia: el “*primum non nocere*” es el que obliga a no perjudicar a otros. Sea por acción o por omisión, en este caso el agente moral está impelido a no perjudicar a otro, sea éste agente o paciente moral (humano o no humano). Este principio, que podemos encontrar como básico de cualquier sistema ético y axiológico (religioso o no religioso), se relaciona en la forma con el imperativo categórico kantiano y con el principio inspirador del imperativo de la responsabilidad de Hans Jonas, y podríamos considerarlo también como expresión del principio moral general “está mal causar dolor o sufrimiento innecesario”.¹⁰³ Este principio se relaciona estrechamente con el imperativo biocéntrico de respetar a todo ser vivo que pueda resultar perjudicado por las acciones humanas, y con los principios de no maleficencia y beneficencia:

“Tratar moralmente a un ser vivo concreto consiste en: (I) por lo menos no dañarlo, ni menoscabar sus posibilidades de vivir bien (alcanzar su bien propio, vivir de acuerdo con su *télos*); (II) en la medida de lo posible, ayudarlo a vivir bien.”¹⁰⁴

Es importante hacer un alcance sobre el principio de no maleficencia, o de no dañar a otros. No dañar o perjudicar es diferente de no producir beneficios: si bien estamos obligados a no perjudicar a otros, no estamos obligados en la misma medida a beneficiarlos. En la ética ecológica este matiz es de gran importancia, puesto que en cualquiera de sus vertientes, la no maleficencia implicaría tener en cuenta las consecuencias de las actuaciones, y por lo tanto, al riesgo de daño, por ejemplo, de otros seres vivos (humanos o no humanos) o del ecosistema local o global. En este sentido, podemos intuir que este principio es uno de los más complejos en forma y fondo, pues aunque resulta muy fácil “proponerse” no dañar a otros, ¿qué significa “daño” en determinados contextos (ambientales, bióticos, de especies o de individuos)? Además, dada la complejidad de la situación global y la intrincada red de interdependencias económicas, ecológicas, sociales, culturales, nunca podremos tener certeza –o al menos, seguridad—de no

103Ver Dieterle, J.: Op. Cit. Pp. 51-67.

104Riechmann, J.: “Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia”. Madrid. 2005. P. 32.

perjudicar a otros con nuestras acciones e intervenciones (sean éstas en la humanidad, en la naturaleza, en otros seres vivos, etc.). Podríamos decir que, de momento, el principio de no maleficencia está siendo aplicado, al menos teóricamente, de cara a las generaciones futuras y los compromisos formalmente adoptados en esta dirección (protocolo de Kyoto, la salvaguarda del derecho a un medio ambiente sano como un derecho de segunda generación, etc.)

- **Beneficencia:** supone la obligación ética de beneficiar a los agentes y/o a los pacientes morales, suprimiendo perjuicios o daños. Este es otro de los principios cuyo contenido es problemático, por razones similares al principio de no maleficencia, pero además, por la dificultad de establecer la línea divisoria entre beneficencia y daño para los diferentes agentes y pacientes morales. Podríamos decir que, de momento, el principio de beneficencia está lejos de ser planteado y operacionalizado. Porque aún el esfuerzo (personal, institucional, local o internacional) de no dañar a otros agentes o pacientes morales, no obliga a beneficiarlos, así como tampoco buscamos su sólo beneficio “porque sí”. Excepto por los esfuerzos teóricos y prácticos de la ética de los derechos animales (que buscan el beneficio de los animales no humanos, no solamente su “no-daño”), se podría decir que el principio de beneficencia no tiene aún una operacionalización para los pacientes morales no humanos.¹⁰⁵
- **Justicia:** definida en el mismo Informe Belmont como “equidad en la distribución”, o “lo que es merecido”. Se da una injusticia cuando se niega un beneficio a una persona (agente moral) que tiene derecho al mismo, sin ningún motivo razonable, o cuando se le impone indebidamente una carga. Otra manera de concebir el principio de justicia es afirmar que los iguales deben ser tratados con igualdad. Sin embargo, esta afirmación necesita una explicación ¿Quién es igual y quién es desigual? Podría intentarse responder a esta pregunta, valorando quiénes serán objetos de consideración moral –

¹⁰⁵Aunque los esfuerzos de preservación de ciertas zonas ecológicas o ecosistemas particulares también podrían clasificarse como intentos de aplicación del principio de beneficencia, asimismo se podría argumentar que la valoración subyacente a su aplicación responde a una valoración instrumental a los fines humanos, más que a la valoración intrínseca de la naturaleza o el ecosistema por sí mismo.

pregunta a la que cada vertiente de la ética ecológica da una respuesta diferente. Si para algunos solamente los seres humanos son capaces de pertenecer a la comunidad moral, para otros los animales no humanos también están incluidos, y para otros también lo están, además, otros seres vivos y conglomerados naturales. Tratar a unos o a otros con “justicia” dependerá siempre del contenido que demos al grupo de “iguales” o “no iguales”, de sus características particulares (intereses, preferencias, derechos) y de cómo definamos nuestra actuación en el mundo respecto a nuestro trato hacia ellos.

Para dilucidar los posibles contenidos de una justicia no sólo con los agentes y pacientes morales (humanos y no humanos) presentes o actuales, sino también una justicia intergeneracional, interespecífica (entre especies) y ambiental, podemos mirar los principios inspiradores de los Derechos Humanos, que se expresan como una manera de salvaguardar la igualdad allende las diferencias naturales entre seres humanos. Ellos, más la consideración de algunas ideas aquí explicitadas (la objetividad moral de los animales no humanos, la validez de los ecosistemas y de la naturaleza en virtud de su propia existencia y como soporte de cualquier forma de vida en el planeta) podrían ir inspirando algunos pasos en dirección a la materialización del principio de justicia: así, hablamos hoy de justicia intergeneracional respecto al cuidado del ecosistema y de distribución de los recursos materiales fruto del trabajo colectivo, también hablamos de justicia ambiental cuando expresamos la responsabilidad de los países desarrollados frente a sus emisiones contaminantes, su basura electrónica, sus desechos radiactivos, etc. y el daño que causan al ambiente y las personas de los países subdesarrollados, etc. Todas estas conceptualizaciones se encaminan a dar contenido a la justicia ecológica, y desde la ética práctica estamos llamados a seguir proponiendo matices para darle pleno sentido en la sociedad contemporánea.

Ética ecológica y bioética global

En las décadas de 1970 y 1980, el médico oncólogo estadounidense Van Rensselaer Potter definió los contenidos de la llamada “bioética global”.¹⁰⁶ Ésta apunta a la necesidad de una disciplina que busque soluciones eficaces para un mejor aprovechamiento del conocimiento biológico en beneficio de la sociedad y asegurar la supervivencia de la especie humana. Esta supervivencia ha de entenderse como supervivencia aceptable y sostenible a largo plazo, concepto extensible y aplicable a la totalidad del planeta:

“La supervivencia sostenible y global requiere de una ética apropiada. Sólo una ética que incorpore el conocimiento biológico puede ser la adecuada a ese fin y la Bioética Global aspira a convertirse en esa ética.”¹⁰⁷

Básicamente, la aspiración de Potter es proponer una bioética que trasciende la mera reflexión de los problemas biomédicos, para asentarse en la relación del hombre y el ecosistema, desde una perspectiva evolucionista y que tome en cuenta los desarrollos de la ciencia biológica, que se ha erigido tanto en la herramienta de conquista del mundo como en una amenaza para la estabilidad del ecosistema global. Pensada originalmente como una “ciencia de la supervivencia” de la especie humana, también puede analizarse desde una perspectiva comprensiva de otras especies vivas.

De cualquier modo, la bioética global y qué significa la sobrevivencia, lo aceptable y lo sostenible, son contenidos que poco a poco van tomando forma en el discurso de la ética aplicada, y de todas las ciencias y disciplinas asociadas: la economía, las ingenierías, la ecología, la biología, la etología, la antropología o las ciencias políticas. Podríamos decir que, desde la requerida visión comprensiva que necesitamos para dar contenido a una bioética global, el concepto de

¹⁰⁶En sus obras *“Bioethics: bridge to the future”* (1971) y en *“Global Bioethics”* (1988).

¹⁰⁷Potter, V.: *“Bioética Global: encauzando la cultura hacia utopías más vívidas”*. En: Revista de la Sociedad Internacional de Bioética, SIBI, N° 7, año 2001. P. 8.

“consiliencia” (*Consilience*)¹⁰⁸ del entomólogo Edward O. Wilson es relevante en cuanto describe la interrelación disciplinar necesaria para una nueva ciencia y una nueva comprensión del mundo en que vivimos; lo que terminaría dotando de contenido a la acción éticamente consensuada.

La consiliencia es un esfuerzo teórico y explicativo de las ciencias exactas, las humanidades y las ciencias sociales, que busca superar la fragmentación cognitiva existente entre ellas, con el objetivo de comprender y explicarse el mundo de manera más completa. Para Wilson, la consiliencia es un proyecto que requiere de grandes esfuerzos teóricos porque:

“un sistema unido de conocimiento es la manera más segura de identificar los ámbitos de la realidad todavía no explorados. Proporciona un mapa claro de lo que se sabe, y enmarca las cuestiones más productivas para la indagación futura, porque plantear la pregunta correcta es más importante que obtener la respuesta correcta, pues es una guía para los futuros grandes descubrimientos”.¹⁰⁹

El motor de la consiliencia en las ciencias será siempre el deseo de conocimiento y estabilidad en el mundo que porta –genética y culturalmente– la especie humana; y donde una ética ecológica es totalmente concebible, e incluso deseable, porque sin duda busca la perpetuación del hombre y de otras especies dentro del ecosistema global. Para un proyecto de consiliencia, la puesta en perspectiva del hombre dentro de un ecosistema del que no está aislado es fundamental, porque lo que suceda al ecosistema afecta al hombre, a pesar de las herramientas técnicas que posea para manipular los fenómenos naturales (o artificiales generados por su acción en el mundo).

En este proyecto, el conocimiento integrado de campos como la biología, las neurociencias, la psicología, la ciencia política, la bioética, la economía o la estadística son vitales para desarrollar un proyecto científico y ético que persiga la

108“Literalmente un “saltar juntos” del conocimiento mediante la conexión de sucesos y de teorías basadas en hechos de varias disciplinas para crear un terreno común de explicación”.
E. O. Wilson: *“Consilience: la Unidad del Conocimiento”*. Ed. Galaxia Gutenberg, 1999, P. 15.

109Op. Cit. P. 435.

supervivencia de la especie humana, y con ella, favorezca la conservación y cuidado de otras especies animales y vegetales. Ello interpela a la sociedad en una búsqueda de propósitos colectivos, de metas o valores interculturales e interespecíficos que permitan dar un sentido inmediato a la coexistencia.

Básicamente, la especie humana busca su perpetuación y persigue su reproducción exitosa. Genéticamente, y gracias a la técnica, la especie humana ha logrado prevalecer e incluso, hoy busca superar hasta las barreras genéticas que su naturaleza perecible le impone (retardo de la muerte y la vejez, intervención en los patrones reproductivos y las enfermedades, etc.). Sin embargo, no podemos ignorar el poder técnico de nuestra civilización, que nos constituye como una fuerza geofísica que es capaz de transformar no sólo la vida de la especie humana sino la del mundo entero. Ese es un factor a tomar en cuenta para hablar de prácticas morales globales.

Presenciamos a la vez, el problema de plantear una ética ecológica como la que Wilson propone, pues este naturalismo ético se enmarca en un contexto generalizado de crisis ética. En ella, se viven serios problemas de valoración global, pues vivimos una época de conceptos éticos al borde del vacío conceptual y el absurdo práctico, donde el tiempo vertiginoso no permite adaptaciones a las nuevas condiciones culturales y/o vitales. Dentro de este contexto:

“la amenaza no es la crisis de los valores sino la crisis de las normas”¹¹⁰

Mientras el hombre no respete los pactos que él mismo se da como especie, mal puede desear una estabilidad o un repliegue de las consecuencias negativas de su acción en el mundo. Si la cooperación y la colaboración son valores que permiten superar el natural egoísmo de la especie humana –y que según algunos filósofos, son características que permitieron al hombre superar un cierto umbral evolutivo¹¹¹; y además permiten configurar un espacio en que todos pueden vivir, la conservación sería un nuevo valor a afirmar, pues para Wilson:

¹¹⁰Bilbeny, Norbert: *“La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital”*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1997. P. 41.

“el conservadurismo es una ética que aprecia y sostiene los recursos y las instituciones que se ha demostrado que son mejores de una comunidad.”¹¹²

Esto se constituirá en valor porque mientras dependemos de un equilibrio ecológico tan frágil para mantenernos vivos, no podemos pauperizar ni esquilmar el mundo. Nuevamente aquí, la contingencia genética y las necesidades biológicas de la población determinarán una intrincada relación con los elementos culturales del entorno, haciendo posible incluso, la oposición de posturas y soluciones respecto a problemas comunes –por no decir globales—: contaminación, pérdida de biodiversidad, desarrollo sostenible, derechos animales, etc. Todos estos ítemes y las respectivas valoraciones que supongan en el seno de las diferentes comunidades y/o culturas, son jurisdicción de una ética intercultural que valore los planteamientos de una ética ecológica.

Repensando la bioética

Desde la postura de la Bioética Global de Potter, y del naturalismo ético de Wilson no es difícil imaginar una ética ecológica, intercultural e interespecífica, cuyas características centrales sean su evolución, su incardinación en una sociedad tecnocientífica y de la información que genera cambios más vertiginosos y, por lo tanto, desestabilizadores, inciertos y riesgosos. Como decía anteriormente, tanto la visión biocentrista, como los aportes de Potter y Wilson abogan por una revalorización de la conservación como modo de solventar y asegurar la vida de la especie humana y de otras entidades vivas en el mundo. Ante la situación actual del mundo y el medio ambiente, es indudable que cualquier cultura sienta apremio por entender y actuar rápidamente para paliar los efectos negativos de la crisis medio ambiental, por lo que a mi modo de ver, la conservación como un valor mínimo de una nueva ética intercultural es un requerimiento insoslayable de nuestra época. También los reclamos de una bioética comprensiva del estado de otros seres vivos, particularmente de una

111Ver Singer, P.: *“Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación”*, Barcelona, 2000.

112Wilson, E. O. Op. Cit. P. 404.

ética de los derechos animales, son formas emergentes de pensar y actuar hoy en la conservación y consideración del medio ambiente como entidad viva, portadora de valores intrínsecos que pueden—y deben—ser cotejados en todo momento desde el biocentrismo moderado.

A la vez también requerimos, con Bilbeny, de unas normas que definitivamente vinculen y permitan deliberar y jerarquizar los valores para construir una verdadera ética ecológica que tenga en cuenta las diferentes partes involucradas en el complejo escenario actual. Una ética antropocéntrica, cuyo valor central es la vida humana por el resto de las especies, es una ética que no logra dar cuenta de la crisis valórica, y se queda corta cuando trata de explicar la necesidad de la centralidad humana en la vida moral. Este paso hacia una nueva moralidad ecológica implica nuevos valores, como un cambio en el modelo de consumo (menos consumista y más cercano a la reutilización, la producción local, el reciclaje), así como de un cambio en el modelo de desarrollo, que persigue el sueño de un progreso ilimitado dentro de un mundo autocontenido y limitado. Dentro de este nuevo escenario, necesitamos y requerimos nuevos hábitos y creencias que nos acerquen a estos nuevos valores éticos, como la conservación y el respeto por otras entidades vivas.

Esta nueva ética, reubica al hombre en un mundo que tiene más protagonistas de interés. El empeño por conservar el mundo, la biósfera, como única posibilidad para la existencia y el desarrollo de la vida humana —y de otras formas de vida—es un imperativo que no se debe exiliar de la bioética. Somos acción, portamos en nuestros genes la reflexión de nuestras acciones: si éstas nos han llevado a la situación actual de crisis medio ambiental, por ella misma debemos redibujar y resituar al hombre en el mundo, estableciendo unos mínimos de una ética que sirva para todos y que nos asegure —si no la certeza, al menos la esperanza—de poder hacer un mundo en que cada especie pueda seguir manteniendo su espacio vital. No podemos darnos el lujo de perder lo que miles de millones de años de evolución nos han llevado a ser —genética y culturalmente hablando— así como tampoco podemos anquilosar —por falta de ejercicio— el sano hábito de repensar nuestras acciones para configurar una ética más acorde a

los tiempos que vivimos. Creo que el biocentrismo moderado complementa el concepto de la bioética global, y junto a elementos de la consiliencia y el evolucionismo ético nos brindan los elementos para repensar la ética aplicada a los problemas actuales, y los que vislumbramos a futuro, en este mundo complejo amenazado por el riesgo de las actuaciones humanas.

CAPÍTULO IV

CONCLUSIONES

Configurar un panorama de la ética ecológica en la bioética es de central importancia hoy, especialmente de cara a los problemas medioambientales que experimentamos globalmente producto de la praxis humana.

Si bien en un primer momento planteé la necesidad de describir las diferentes corrientes que existen en ética medioambiental, ahora enfatizaré algunos matices de importante alcance bioético. 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 tecno-científica –responsable conceptualmente de la degradación del medio ambiente 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); mi visión de la ética ecológica incardinada en la bioética 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 medioambientales y de los derechos animales— para hacer eco de esta necesidad de ampliación 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. Si bien la naturaleza es

fuelle de conflicto para la conceptualización ético-filosófica, definirla desde la *physis* aristotélica me ha permitido desglosar la naturaleza en diversos elementos analíticos de utilidad para la bioética: el florecimiento teleológico, la pérdida del sentido humano (el desarraigo) que acarrea una catástrofe ecológica (por no mencionar además, las desventajas económicas y de justicia social, que no están fuera de la consideración medio ambiental, pero que por motivos de espacio he dejado fuera de mi investigación) y la cada vez más apremiante llamada a la ampliación de la comunidad moral, me inclina a pensar especialmente en el biocentrismo moderado como una propuesta sustentable de la ética ecológica. Sin desconocer el valor del reformismo antropocéntrico ni de la revolucionaria visión del holismo ecológico, creo que el biocentrismo moderado plantea un diálogo posible (ética, filosófica y materialmente) con el actual antropocentrismo ideológico y factual.

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 ecológica es que propone nuevas maneras de pensar la acción humana, y con ello, define un tremendo campo novedoso a la bioética, que se acerca 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 ecológica son claves para repensar y actuar de manera más abierta en el mundo.

Por otro lado, si bien la ética ecológica 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 la ética

ecológica y la bioética. Querer “naturalizar” u “objetivizar” la ética (en el sentido de dotarla de los contenidos de la ciencia), o relegarla a la argumentación académica, sería la mejor manera de aniquilar las posibilidades de modificación de la praxis humana. Cuando sostenemos – por ejemplo— que los principios de la bioética, originalmente centrados en las actuaciones biomédicas, también están presentes en la ética ecológica, sostenemos que la argumentación y la normatividad (ético-moral y jurídica) hace posibles las modificaciones 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, 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 ecológica 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 ecológica, a matizar entre un “*solo la humanidad*” egoísta y ecológicamente autodestructivo, versus un “*medioambiente 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 ecológica –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 sempiternos conflictos entre teoría ética y práctica ético-política.

BIBLIOGRAFÍA

ATTFIELD, Robin: *“Value, Obligation and Meta Ethics”*. Atlanta GA. 1995.

ARISTÓTELES: *“Metafísica”*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1997.

BECK, Ulrich: *“La sociedad del riesgo”*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998.

-- *“Políticas ecológicas en la edad del riesgo”*. Ed. El Roure, Barcelona, 1998.

BENTHAM, Jeremy: *“Introduction to the Principles of Morals and Legislation”*. Oxford, Clarendon Press, 1907.

BILBENY, Norbert: *“La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital”*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1997.

BOLADERAS, Margarita: *“Bioética”*. Ed. Síntesis, Madrid, 1998.

BRENNAN, Andrew: (Ed.) *“The ethics of the Environment”*. Dartmouth Publishing Company Limited, Vermont, 1995.

BUXÓ, María Jesús y CASADO, María: *“Riesgo y precaución: pasos hacia una bioética ambiental”*. Residència d'Investigadors CSIC-Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2005.

CAVALIERI, Paola y SINGER, Peter (Eds.): *“El Proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la humanidad”*. Ed. Trotta, Madrid, 1998.

DIETERLE, J. M.: *“Unnecessary Suffering”*. En: “Environmental Ethics”. University of North Texas, Denton, Spring, Vol. 30 N° 1, 2008.

ELLIOT, Robert: *“Environmental Ethics”*. Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, 1996.

FERRY, Luc: *“El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal, el hombre”*. Ed. Tusquets, Barcelona, 1994.

GÓMEZ-HERAS, José M^a (Coord.): *“Ética del Medio Ambiente. Problema, perspectivas, historia”*. Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

HARAWAY, Donna: *“Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles”*. En: “Política y Sociedad” N° 30, Madrid, 1999.

HERRERA GUEVARA, Asunción: *“De Animales y Hombres. Studia Philosophica”*. Ed. Biblioteca Nueva S. L., Madrid, 2007.

JONAS, Hans: *“El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica”*. Ed. Herder, Barcelona, 1995.

LEOPOLD, Aldo: *“Una Ética de la Tierra”*. Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2000.

MINTEER, Ben; CORLEY, Elizabeth y MANNING, Robert: *“Environmental ethics beyond principle? The case for a pragmatic contextualism”*. En: Journal of Agricultural and Environmental Ethics, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2004.

PLATÓN: *“Obras Completas”*. Traducción del griego con notas y preámbulos de María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco P. de Samaranch. Ed. Aguilar, Madrid, 1990.

POTTER, Van Rensselaer: *“Global Bioethics, Bioethics Bridge to the Future”*. Prentice-Hall, Inc; Englewood Cliffs, New Jersey, 1971.

-- *“Global Bioethics: building on the Leopold Legacy”*. Michigan State University Press, 1988.

-- *“Bioética Global: encauzando la cultura hacia utopías más vívidas”*. En: Revista de la Sociedad Internacional de Bioética, SIBI, N° 7, año 2001. Gijón, España.

REGAN, Tom: *“The Case for Animal Rights”*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1983.

RIECHMANN, Jorge y TICKNER, Joel (Coords.): *“El Principio de Precaución en medio ambiente y salud pública: de las definiciones a la práctica”*. Ed. Icaria, Barcelona, 2002.

-- *“Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas”*. Ed. Universidad de Granada, 2003.

-- *“Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia”*. Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 2005.

SINGER, Peter: *“Liberación Animal. Una nueva ética en nuestro trato hacia los animales”*. 1ª Edición: Ed. Cuzamil, México, 1985.

-- *“Una izquierda darwiniana: política, evolución y cooperación”*. Ed. Crítica, Barcelona, 2000.

SUSANNE, Charles (Coord.): *“Societal Responsibilities in Life Sciences”*. Ed. Kamla Raj, Nueva Delhi, 2004.

TORRETTI, Roberto: *“Filosofía de la Naturaleza”*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1998.

VELAYOS, Carmen: *“La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?”*. Ed. Comares, Granada, 1996.

WILSON, Edward Owen: *“Consilience, la unidad del conocimiento”*. Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, 1999.

-- *“The Biological Basis of Morality”*, The Atlantic Monthly, 1998.