



Bioética

SELECCIONES



Cenalbe

Revista *Selecciones de Bioética*, N° 15. ISSN 1657-8856
Instituto de Bioética-Cenalbe, Bogotá, D.C., Colombia, 2009

15

LAS OPINIONES EXPRESADAS EN ESTA REVISTA SON
DE EXCLUSIVA RESPONSABILIDAD DE LOS AUTORES.

EL OBJETO DE NUESTRA REVISTA ES LA PUBLICACIÓN DE
ARTÍCULOS SELECCIONADOS DE REVISTAS NACIONALES E
INTERNACIONALES QUE TENGAN QUE VER CON LA
BIOÉTICA. NO PUBLICAMOS TRABAJOS ORIGINALES.

DISEÑO Y PRODUCCIÓN EDITORIAL

CÉSAR TOVAR DE LEÓN

ÉDITER. ESTRATEGIAS EDUCATIVAS LTDA.

TEL 2329558. BOGOTÁ, D.C.

EMAIL: ctovarleon@yahoo.com.mx

IMPRESIÓN

EDITORIAL GENTE NUEVA LTDA.

EDICIÓN DE 700 EJEMPLARES

DEPÓSITO LEGAL

IMPRESO EN COLOMBIA

PRINTED IN COLOMBIA

BOGOTÁ, D.C., MAYO DE 2009

© PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

JOAQUÍN SÁNCHEZ GARCÍA, S.J.
RECTOR

VICENTE DURÁN CASAS, S.J.
VICERRECTOR ACADÉMICO

GILBERTO CELY GALINDO, S.J.
DIRECTOR DEL INSTITUTO DE BIOÉTICA

ALFONSO LLANO ESCOBAR, S.J.
DIRECTOR DE CENALBE Y DE LA REVISTA
SELECCIONES DE BIOÉTICA

MARGARITA MARÍA SÁNCHEZ MORALES
COORDINADORA EDITORIAL

COMITÉ ASESOR

PABLO ARANGO RESTREPO, LUIS ALEJANDRO BARRERA
AVELLANEDA, JAIME BERNAL VILLEGAS, BERNARDO BULLA
PINTO, JAIME ESCOBAR TRIANA, ALFONSO FLÓREZ FLÓREZ,
JORGE GAITÁN PARDO, GUSTAVO GARCÍA CARDONA,
NELLY GARZÓN ALARCÓN, EMILSEN GONZÁLEZ DE CANSINO,
FRANCISCO GONZÁLEZ LADRÓN DE GUEVARA, HERNANDO
GUTIÉRREZ PRIETO, GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ, HORACIO
MARTÍNEZ HERRERA, JAIRO MEJÍA PORRAS, OSCAR MEJÍA
QUINTANA, JUAN MENDOZA VEGA, VIRGILIO NIÑO CRUZ,
GLORIA INÉS PRIETO DE ROMANO, FERNANDO SÁNCHEZ
TORRES, ÁNGELA UMAÑA MUÑOZ, EMILIO YUNIS TURBAY.

COMITÉ EDITORIAL

ALFONSO LLANO ESCOBAR, S. J., GILBERTO CELY
GALINDO S.J., GERMÁN CALDERÓN LEGARDA, OLGA
MALDONADO DE DELGADO, EDUARDO A. RUEDA BARRERA,
EDUARDO DÍAZ AMADO, JOSÉ EDWIN CUELLAR SAAVEDRA,
EFRAÍN MÉNDEZ CASTILLO, MARGARITA SÁNCHEZ
MORALES, MORALES, RICARDO A. ROA CASTELLANOS.

INFORMACIÓN

TRANSVERSAL 4ª N° 42-00 PISO 5

EDIFICIO JOSÉ RAFAEL ARBOLEDA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA. BOGOTÁ, D.C.

TELEFAX: 3208320 EXT. 4539

E-MAIL: bioetica@javeriana.edu.co / cenalbe@javeriana.edu.co

PÁGINA WEB: www.javeriana.edu.co/bioetica

EL RESPETO A LA VIDA: EL BIOCENTRISMO EN LA ÉTICA MEDIOAMBIENTAL*

Juan Alberto Lecaros

RESUMEN

El valor inherente de *toda* la naturaleza lleva a preguntarse cuál es el valor último que la sostiene. Intuitivamente reconocemos que somos vida en medio de la vida, que quiere seguir viviendo como nosotros. Pero la respuesta que las éticas medioambientales centradas en la vida han dado a la pregunta de por qué toda la vida merece respeto, en cuanto es un fin en sí misma igual que el ser humano, ha sido distinta. Si bien todas ellas se sitúan más allá del paradigma antropocéntrico en ética, la cuestión es cómo se armoniza el puesto singular del hombre en la naturaleza.

ABSTRACT

The inherent value of the whole nature leads us to ask ourselves what maintains it. We intuitively admit that we are life among life, which wants to keep on living as we do. But the answer that environmental ethics focused on life have given to the question about why any life deserves respect, as it is a purpose itself, like the human being, has been different. Although all of them position themselves beyond the anthropocentric paradigm of ethics, the question is how to harmonise the singular niche of man in nature.

Es de conocimiento general que aquello que, hasta ahora, distingue al planeta Tierra de todo otro planeta es la vida. Pero es menos sabido que la vida no es meramente el contenido de este planeta, sino aquello que permitió que éste fuese un lugar para albergar más vida. No hay vida porque nuestro planeta tuviese ciertas características físicas propiciatorias para ella, sino que fueron determinadas formas de vida primitivas las que generaron las condiciones físicas (atmosféricas) para la existencia en el planeta de más vida y dar curso a la evolución. Cuando en el artículo «Las

éticas de la Tierra» (*Bioética & debat*, No. 51), destacábamos el papel que el concepto «tierra» tiene en los orígenes de la ética medioambiental, principalmente, de la mano de su gran mentor, Aldo Leopold, el concepto que subyacía al valor de la «tierra» es el de «vida».

Más allá del valor que el ser humano puede dar a la naturaleza, las éticas que se agrupan bajo el nombre de *ecocentrismos* creen en el valor inherente de *toda* la naturaleza y consideran moralmente a los ecosistemas, a la biosfera y a la Tierra. Por esto se debe estudiar el valor de la vida. Porque, precisamente, el valor de estos sistemas ecológicos se funda, en última instancia,

* Tomado de la revista *Bioética & debat* Vol. 14. Nº 52. mayo-agosto 2008. pp. 18-21.

en el valor de la vida. Las éticas de la naturaleza que se centran exclusivamente en la consideración moral del ser vivo se agrupan bajo el nombre de *biocentrismos*. A estos enfoques dedicamos este artículo.

No obstante, bajo este nombre hay posturas muy diversas. Unas estiman que sólo algunos seres vivos merecen consideración moral y ello en virtud de sus capacidades sentientes o por ser individuos con conciencia (*zoocentrismo o animal-welfarism*). Otras, postulan que todo ser vivo, sea animal o vegetal, independiente del grado de sus capacidades, merece *igual* respeto (*biocentrismo fuerte o igualitarista*). Y finalmente, otros consideran que toda la vida es digna de valor por sí misma, pero no todo ser vivo goza de la misma prioridad moral, ésta depende de la complejidad de cada sistema vivo (*biocentrismo moderado*).

Sin embargo, antes de entrar en este debate es importante destacar que es el *valor de la vida* el que estimula a pensar que las fronteras de la comunidad moral no se acaban en el ser humano, y que la vida es el ser que nos apela a una apertura de conciencia ética y a reconocer que somos vida en medio de la vida. Vida que quiere seguir viviendo como nosotros, como decía el médico y pensador Albert Schweitzer¹, quien anticipó las ideas de respeto por toda la vida. No es, entonces, sólo la vida humana la que tiene *valor intrínseco*, sino también la vida extra humana en la naturaleza. Este conjunto de teorías éticas sirven para fundamentar el por qué la naturaleza es considerada un fin en sí misma, lo que exige un deber moral por parte del ser huma-

no –en tanto sujeto moral– con la naturaleza. Este deber sólo lo asume el ser humano, porque es el único ser que se puede considerar agente moral, esto es, aquel ser que es responsable y tiene capacidad de contraer obligaciones. Sin embargo, esto no significa que él sea el único miembro de la comunidad moral, porque hay otros *seres* que participan de ella, si bien no como agentes, sí como *pacientes morales*, esto es, como aquellos seres que por ser fines en sí mismos, por tener un valor o bien propio a realizar, merecen consideración moral y respeto.

LA COMUNIDAD DE LA VIDA EN LA TIERRA

En el concepto ecológico de «comunidad de vida» (*biocenosis*), creado a fines del siglo XIX por K. Möbius, el cual expresa la interdependencia sistémica de los seres vivos y el medio en el que se encuentran, incluido el ser vivo humano en su entorno, pero que a diferencia del resto de la vida puede alterar con su acción la simbiosis natural en escalas no asimilables por la «tierra», en esto encontró Leopold un estímulo para pensar la correlación que tiene con la ética. La comunidad ética entre seres humanos, cuyo fin es la cooperación entre sus miembros, debe ser extendida, según él, a la comunidad de vida a la que pertenece naturalmente, porque hay una interdependencia que debe ser tomada en cuenta moralmente y no sólo de manera instrumental; esta simbiosis o cooperación natural tiene un valor moral y no sólo un valor económico.

Luego el ecólogo ruso Vernadsky, a finales de los años veinte, profundizó la idea de «biosfera» y mostró la ubicuidad e in-

1 Schweitzer A. *Filosofía de la civilización*. Buenos Aires: Editorial Sur; 1962.



divisibilidad de toda la vida en la Tierra, y como ésta y aquella se entrelazan íntimamente, sin perder de vista que el hombre es el único ser vivo que puede llegar a ser una «fuerza geológica planetaria», en la medida que impone la tecnosfera sobre la biosfera².

Pero más allá del íntimo vínculo entre la vida y la Tierra, el hecho de que sea la vida la que dirige el curso de las condiciones ambientales adecuadas para su existencia en la superficie es una idea reciente. Esta idea se debe al geoquímico inglés James Lovelock (1919), quien sostiene en su Teoría Gaia (antes Hipótesis Gaia) que la vida y el planeta no evolucionan separadamente y que la vida no se adapta simplemente a las condiciones planetarias, sino que la totalidad de los organismos que componen la Tierra forman un sistema autorregulado junto a la superficie rocosa, los océanos y la atmósfera, y este sistema de autorregulación compuesto por la vida y la materia no viva, llamado Gaia, tiende a regular las condiciones de la superficie para que sean lo más favorable posible para la vida que en aquel momento puebla la Tierra. Esta autorregulación está siendo hoy en día alterada debido a la acción técnica del hombre con consecuencias a escala planetaria³.

Esta experiencia científica del *por qué* la vida y la Tierra están indisolublemente unidas se correlaciona con la experiencia

filosófica, que analizamos en el artículo anterior «las éticas de la Tierra» (*Bioética & debat*, Nº 51). Según Husserl, la humanidad pertenece esencialmente, y no por mera contingencia, al suelo de la Tierra y este es un juicio de existencia de lo que él llamaba el *Lebenswelt* [mundo de la vida], suelo o fundamento de nuestro pensar. La vida, la humanidad y la Tierra se nos muestran, entonces, como nudos de una misma cuerda. Pero ¿qué es lo que hace que toda la vida y no sólo la vida humana tenga un valor por sí misma en la Tierra, es decir, que sea un fin en sí independiente de nuestro propio fin, vale decir, que tenga un valor más allá del valor que está en relación a nuestras necesidades o fines?

Las respuestas de la ética que se ha ocupado de la *dignidad de la naturaleza* han sido distintas. En una u otra respuesta el puesto del hombre en la naturaleza, desde el punto de vista ético, no es exactamente el mismo, aunque todas estas éticas están más allá del *paradigma antropocéntrico en ética*; es decir, aquel que concede valor intrínseco sólo al ser humano, en cuanto es el único ser que merece respeto directamente por su autonomía y razón, estimando que el resto de la naturaleza sólo tiene un valor instrumental y no merece respeto directamente, a lo más indirectamente, porque mejora el bienestar físico, psíquico y moral del hombre.

ZOOCENTRISMO: PETER SINGER Y TOM REGAN

¿Pero qué es lo relevante moralmente? ¿Es la facultad de razonar, el lenguaje o la libertad de un ser perteneciente a una especie determinada? ¿Pero qué sucede con aquellos seres de esta misma especie que

2 Vernadsky V. *The Biosphere and the Noosphere*. American Scientist. 1945; 33:1-12. Deléage JP. *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y de la naturaleza*. Barcelona: Icaria; 1993.

3 Lovelock J. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Barcelona: Herman Blume Ediciones; 1983. Lovelock J. *La venganza de la Tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*. Barcelona: Planeta; 2007.

carecen de razón, capacidad discursiva y autonomía para tomar decisiones, como son los niños, los discapacitados intelectuales o ancianos con facultades mentales deterioradas? ¿Es que estos últimos no cuentan moralmente? A fines del siglo XVIII, el padre del utilitarismo, Jeremy Bentham, se hacía estas preguntas, poniendo en jaque nuestro «límite insuperable» de la moral y viéndolo como un prejuicio objetable. Él concluía diciendo que el criterio de inclusión de los individuos en la comunidad moral «no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino ¿pueden sufrir?»⁴.

Algunos animales sienten placer y dolor, tienen capacidad sensitiva igual que nosotros, y por tanto tienen *interés* en evitar el dolor y aumentar el placer, en este sentido aspiran a una vida buena. Y si desde el punto de vista ético, según el principio de universalidad, es racional que consideremos *todos* los intereses dirigidos a una vida buena con el mismo grado de importancia, entonces, excluir los intereses de los animales del universo moral por el mero pretexto de que no pertenecen a la especie humana es tan arbitrario como lo fue en algún momento excluir por motivos de raza o sexo los intereses de otros seres humanos. Si incluimos en la comunidad moral a seres de nuestra especie que carecen de las capacidades que según las éticas tradicionales facultan para ser *persona* ¿por qué otros seres con intereses defendibles, y que tampoco son personas, no pueden estar incluidos?

Este es el punto de arranque del razonamiento de Peter Singer⁵, quien siguiendo los criterios utilitaristas de la igual consideración de intereses y el principio de *la maximización* del mayor placer para el mayor número de individuos, no puede llegar sino a la conclusión de que la exclusión de los animales sentientes es un prejuicio irracional consistente en considerar de mayor importancia los intereses de un individuo por pertenecer a la especie humana en desmedro de otras especies. Este prejuicio Singer lo denomina «especismo».

¿Pero es lo mismo matar a una *persona* que a un animal no humano con capacidad de sufrir? Singer ante esta pregunta se ve obligado a matizar sus posturas iniciales. La negativa se obtiene distinguiendo entre los seres autoconscientes (seres humanos) que desean seguir viviendo porque son capaces de concebirse a sí mismos con un pasado y un presente, y los seres meramente conscientes (animales no humanos) quienes no son capaces de *conocer la preferencia* de una vida que aspira a prolongarse. Sin embargo, dice Singer, esto no implica que no respetemos los intereses de los animales, ya que éstos siguen teniendo un interés en experimentar tanto placer y tan poco dolor como sea posible. En consecuencia, debemos evitar hacer sufrir a los animales, por ejemplo, con la crianza intensiva para fines alimentarios y el uso de éstos en la experimentación.

Otros defensores de los animales ven en estos criterios utilitaristas deficiencias que dejan en un estado de mayor vulnerabilidad los intereses morales de estos seres.

4 Bentham J. *Introduction to the Principle of Morals and Legislation*. London: The Athlone Press, 1970 [1789]. p. 283.

5 Singer P. *Liberación animal*. Madrid: Trotta; 1999. (Ed. original es de 1975).



En efecto, Tom Regan⁶ considera que sólo se puede defender el interés moral de los animales concediéndoles derechos por tener éstos un valor inherente, en la medida que son seres que por su grado de conciencia (los mamíferos superiores al menos) son «sujetos para una vida» que puede ir mejor o peor para ellos y que obliga a tratarlos como fines y no como meros medios, del mismo modo que Kant pensaba que debíamos tratar a las *personas*.

EL VALOR IGUALITARIO DE TODA VIDA: P. W. TAYLOR

Sin embargo, ¿estos criterios no son aún demasiado antropocéntricos? Cabe preguntarse si sólo tienen interés moral aquellos individuos vivos que tienen un querer consciente o capacidad de sufrimiento. ¿No hay un interés moral también en el instinto inconsciente dirigido a la realización natural de cada ser vivo? Un ser que tiene estas «actividades conativas», esto es, aquellas que le permiten luchar por prolongar la vida, sea consciente o inconscientemente, y conozca o no este fin, tiene intereses. Y quien tiene intereses tiene un «bien» que merece consideración moral, al menos como paciente moral. Así pensaba el filósofo Joel Feinberg⁷, no obstante, consideraba a la vida vegetal como carente de esta vida conativa y, por lo tanto, fuera del dominio moral.

Para P. W. Taylor⁸ ésta es una exclusión injustificada porque cualquier individuo vivo «lucha por conservarse y por conseguir su propio bien de acuerdo a su singular y propio modo», esto es, tiene un valor inherente, que lo hace objeto de respeto moral por sí mismo. Y si *toda* ser tiene un valor por sí mismo en cuanto persigue su propio fin, *el principio de respeto a la vida* se aplica a toda la vida sin distinción, y, por tanto, carece de fundamento pensar que la vida humana sea superior a las demás. En efecto, no podemos aplicar los méritos o capacidades humanas para comparar a otros seres que también son fines en sí mismos en la naturaleza.

Este igualitarismo biótico radical, sin embargo, se presenta como impracticable porque debemos seguir alimentándonos y protegiéndonos de la depredación macroscópica y microscópica. Además, la propia vida extra-humana nos indica que este principio de respeto total no tiene asidero en la naturaleza. Se debe, entonces, distinguir –como piensa Goodpaster⁹– la *consideración moral* de toda la vida del *significado moral* de unos seres vivos en relación a otros. Necesitamos criterios de prioridad que jerarquicen el puesto del hombre y el resto de la vida en la naturaleza dentro del marco del respeto a toda la vida.

EL SER HUMANO COMO CUSTODIO DE LA VIDA: HANS JONAS

Que la ética sólo *sea para* los seres humanos (las personas o agentes morales) no significa que la ética sea sólo *acerca de*

6 Regan T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University California Press; 1983.

7 Feinberg J. *The Right of Animal and Unborn Generations*. En: Blackstone WT, editor. *Philosophy and Environmental Crisis*. Athens: University of Georgia Press; 1974.

8 Taylor PW. *Respect for Nature*. New Jersey: Princeton University Press; 1986.

9 Goodpaster K. *On Being Morally Considerable*. *Journal of Philosophy*. 1978; 75(6):308-325.

éstos. Debemos ser capaces de apreciar en su justa medida el puesto singular del hombre en la naturaleza y la llamada moral a la que debe responder. El ser humano no está separado de la naturaleza, es un fruto evolutivo de la misma, que depositó en él una esfera de libertad en el actuar y en el conocer de la cual debe responder adecuadamente. La adecuación es la *responsabilidad* por esta libertad, libertad que tiene a cargo el *mundo de la vida* del que surge. En este sentido, como sostiene Hans Jonas¹⁰, una ética que supera el antropocentrismo tradicional, no obstante, sigue siendo en cierta medida antropocéntrica, porque su primer deber está orientado a no arriesgar la existencia de la vida humana futura en el planeta, vida que sólo podemos desear que se perpetúe en una Tierra capaz de acogerla dignamente. El imperativo ético está dirigido entonces, en primer lugar, a una vida humana digna en

el futuro, pero esta vida será digna en la medida que se custodie solidariamente toda la vida en el planeta. Esta humanidad futura, a su vez, será la que se hará cargo de continuar reconociendo el valor (de la vida) en el mundo.

El hombre, en consecuencia, es el único ser capaz de *responder a* la llamada que la vida hace en la tierra, llamada que apela a la unidad del ser y del bien. Y esto implica para el ser humano asumir la responsabilidad de aquello que no le pertenece, pero que hace de su vida algo digno en la tierra, y que se resume en la responsabilidad por la pregunta de ¿por qué *debe* existir algo en el mundo en vez de nada? Los seres humanos presentes tenemos un deber con los seres humanos futuros, y no podemos arriesgar su existencia ya que ellos deberán continuar haciéndose esta pregunta, y respetar toda forma de vida en la tierra.

10 Jonas H. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder; 1995.

Más allá del valor que el ser humano puede dar a la naturaleza, las éticas que se agrupan bajo el nombre de *ecocentrismos* creen en el valor inherente de *toda* la naturaleza y consideran moralmente a los ecosistemas, a la biosfera y a la Tierra. Por esto se debe estudiar el valor de la vida. Porque, precisamente, el valor de estos sistemas ecológicos se funda, en última instancia, en el valor de la vida. Las éticas de la naturaleza que se centran exclusivamente en la consideración moral del ser vivo se agrupan bajo el nombre de *biocentrismos*. JUAN ALBERTO LECAROS



EL PUESTO DEL HOMBRE EN LA NATURALEZA: EL PROBLEMA DEL ANTROPOCENTRISMO*

Juan Alberto Lecaros

RESUMEN

La ética medioambiental se define, en buena medida, en oposición a los argumentos de las éticas antropocéntricas. Estas últimas niegan la necesidad de una *nueva ética* porque postulan que la ética tiene que ver sólo con los intereses humanos y no es posible fundamentar racionalmente la idea de valor intrínseco en la naturaleza. La ética medioambiental argumenta que éste es un prejuicio histórico que se debe modificar por el bien de la humanidad futura, bien que es solidario con el bien de la naturaleza.

ABSTRACT

Environmental ethics is defined in great measure against the arguments of anthropocentric ethics. The latter deny the need of a «new ethics» since they argue that ethics has to do just with human interests and it is impossible to set the grounds for the idea of intrinsic value in nature in a rational way. On the other hand, environmental ethics argues that this is a historical prejudice that should be modified for the good of future humankind, a good which is supportive with the good of nature.

A lo largo de los dos últimos artículos hemos pasado revista a las distintas vías de fundamentación de la ética medioambiental, recorriendo desde las posturas holistas o ecocéntricas (*Bioética & debat*, Nº 51) hasta las posturas biocéntricas (*Bioética & debat*, Nº 52). Ambas líneas de fundamentación racional se sitúan más allá del antropocentrismo ético tradicional en Occidente. Es en tensión con esta tradición que la ética medioambiental se perfila como una disciplina distintiva, por esto mismo se hace necesario aclarar qué significa el antropocentrismo, qué sentidos

han sido usados en esta disputa y hasta qué punto es incompatible con la ética medioambiental.

La ética medioambiental, desde sus inicios se ha postulado como una *nueva ética*, en el sentido de que persigue fundamentar racionalmente los principios, valores y normas que regulan la conducta del ser humano con la naturaleza, más allá del círculo de intereses morales propiamente humanos. Se argumenta que ésta es la única vía para defender los intereses de la naturaleza en razón y por el bien de ella misma. Demostrar que en la naturaleza hay finalidad e intereses y, por lo tanto, valores que nacen desde su interior y que

* Tomado de la revista *Bioética & debat*. Vol. 14. Nº 54. Septiembre-diciembre 2008, pp. 22-25.

exigen una respuesta moral de nuestra parte ha sido la tarea de esta disciplina.

Pero, ¿cómo pueden tener intereses morales aquellos seres que no tienen derecho a reclamarlos? ¿No es la ética sólo para los seres humanos, los únicos seres capaces de tener una conducta moral, reconocer valor, asumir responsabilidad y contraer obligaciones? Éstas son las primeras preguntas que formula un antropocentrismo, poniendo en duda la posibilidad de una ética más allá de las fronteras humanas. La palabra *antropocentrismo*, etimológicamente, significa *centrado en el hombre* (en griego: *ánthropos*) y, cuando se refiere a la ética, quiere decir que el ser humano es el único candidato a ser considerado en el universo moral. Y esto en virtud de que el ser humano es el único ser en la naturaleza que es un fin en sí mismo, es decir, que tiene un valor intrínseco en razón de su autonomía, libertad y racionalidad. El resto de la naturaleza carecería de valor intrínseco y se le consideraría un valor instrumental a los fines humanos, por ello, con la naturaleza, a lo más, tendríamos deberes indirectos, esto es, obligaciones no por su propio bien, sino por el bien humano. En consecuencia, quienes se oponen a una *nueva ética* y argumentan que la ética tradicional antropocéntrica es suficiente para enfrentar los nuevos desafíos éticos de nuestra civilización científico-técnica, no necesariamente niegan el cuidado y respeto que debemos a la naturaleza, sino que niegan que se fundamente esta obligación en un valor intrínseco de la naturaleza.

Entonces, ¿cuál es el problema, si tanto antropocentristas como no-antropocentristas se ocupan de velar por el cuidado de la naturaleza, coincidiendo, por lo ge-

neral, en sus políticas ambientales? ¿No es ésta una más de las disputas que los filósofos inventan y alimentan? Aquí, en primer lugar, hay que aclarar que estamos frente a una diferencia de fundamentos filosóficos, esto es, de principios racionales últimos e insuperables. Por un lado, tenemos el esquema de principios tradicionales en Occidente, que nacen de la cultura judeo-greco-cristiana, la cual dice que el hombre trasciende la naturaleza, pues el principio que lo define (la razón) es esencialmente distinto a la naturaleza. Y, por otro lado, nos enfrentamos a los inicios de una nueva visión no dualista respecto al puesto del hombre en la naturaleza, alimentada por la crisis de nuestra civilización planetaria, principalmente, hoy asociada a la crisis ecológica. Cabe preguntarse entonces, ¿no será el antropocentrismo occidental un prejuicio del cual tenemos que desprendernos, incluso por nuestro propio bien, por el futuro de la humanidad en la Tierra? Dejamos abierta esta pregunta hasta el final de este artículo.

Y, en segundo lugar, se debe aclarar una confusión terminológica que ha alimentado innecesariamente el debate y que consiste en la confusión entre el antropocentrismo epistémico y el antropocentrismo ético. Esta distinción dará respuesta a las primeras preguntas que se formula un antropocentrismo frente a la posibilidad de una nueva ética. Luego de esta distinción reseñaremos los orígenes en nuestra cultura de una visión antropocéntrica del mundo y en qué medida es un prejuicio que se arrastra por el peso de la tradición y quizás justifique, por su propio impulso interno, un cambio de visión del mundo. Finalmente, expondremos los argumentos que el antropocentrismo ético ha esgrimido y haremos un balance de éstos con los



argumentos que fundamentan una ética de la naturaleza basada en su valor intrínseco.

ANTROPOCENTRISMO ÉTICO Y EPISTÉMICO

Un antropocentrista tiene razón cuando sostiene que no se puede dejar de percibir el mundo desde la perspectiva humana y que la ética en este sentido es un producto cultural humano que sólo es *para* los seres humanos, el único ser que puede dar valor y sentirse moralmente obligado y responsable ante algo o ante alguien (*agente moral*). La naturaleza, en cambio, carece de moralidad, es amoral. Pero, de este argumento, no se sigue que la ética sea sólo *acerca* de los seres humanos, que el universo moral comprenda sólo los intereses moralmente relevantes del ser humano y se niegue la *consideración moral* de otros seres (*pacientes morales*), y por lo tanto, no se les asigne ningún valor intrínseco. Que la moralidad se agote en la especie *homo sapiens sapiens* es quizás un prejuicio que debemos repensar. Y a esto se le ha denominado *antropocentrismo ético*, propiamente en este sentido excluyente respecto a los candidatos a ser considerados de una manera moral.

El *antropocentrismo epistémico*, como ya anticipamos, quiere decir que sólo podemos aprehender el mundo a través de los sentidos con los cuales fuimos dotados como especie y con las categorías conceptuales que se han sedimentado en el proceso de humanización y, en esta medida, los juicios que emitimos dependen de esta estructura cognitiva. Pero no necesariamente quiere decir esto que sólo el ser humano goce de una capacidad de valorar un entorno, que persiga fines y disfrute,

por tanto, de un valor por sí mismo o intrínseco. La vida en general nos demuestra lo contrario y nos dice, además, que somos un producto de la evolución de estos seres con capacidad de fines. Sin embargo, somos los únicos seres que, trascendiendo la animalidad, podemos *reconocer* estos fines y valores en el mundo y, además, los únicos que nos preguntamos por el puesto que ocupamos en la naturaleza. Y así lo ha mostrado nuestra evolución cultural que, en sus distintas cosmovisiones antiguas, ha concedido finalidad a la naturaleza y ha situado al hombre en su interior. Sólo a partir de la metafísica y antropología dualista de rai-gambre judeo-cristiana, que separa la esencia del hombre de la naturaleza en virtud de la doctrina de la creación del mundo por un Dios trascendente (no inmanente), se ha venido consolidando en nuestra cultura occidental la idea de un mundo carente de valor y finalidad por sí mismo.

EL ORIGEN DEL ANTROPOCENTRISMO

En el mundo griego hubiese sido impensable definir al hombre como un ente opuesto a la naturaleza. Para los griegos la *physis* (*naturaleza*) era la totalidad del ser en movimiento, incluido el hombre y los dioses. Para llegar a pensar que la esencia del mundo es la extensión, y la esencia del hombre el pensamiento, y que una y otra permanecen incomunicadas, según la tesis dualista de Descartes, tuvo que pasar mucho tiempo. El movimiento esencial en la historia fue la infiltración, durante siglos, de las ideas judías y cristianas en la tradición filosófica greco-romana, especialmente a través del estoicismo, doctrina que posicionó al hombre en virtud de su razón como el máximo fin al cual se

dirigen todas las cosas del mundo. Las dos ideas esenciales que asimiló la filosofía moderna de la religión judeo-cristina fueron: la superioridad de la voluntad sobre el intelecto y la doctrina de la creación del mundo *ex-nihilo*. Cuando el teocentrismo medieval estaba en su ocaso, estas ideas comenzaron a perder su trasfondo religioso y, secularizadas, dieron paso a una visión antropocéntrica del mundo, que entronizó la voluntad del hombre y el dominio de éste sobre la naturaleza. Si el mundo, además, surge de la nada, es decir, es contingente, lo que prima es el concepto de *materia* sobre el de *forma* (*racional*), un modo de pensar radicalmente distinto al de los griegos. Entre el medioevo y la modernidad, el humanismo renacentista exaltó la idea de voluntad y libertad del hombre, uno de cuyos autores paradigmáticos fue Pico della Mirandola, quien, en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, expresó: «(El artífice). Tomó, por consiguiente, al hombre así construido, obra de naturaleza indefinida y, habiéndole puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera: (...) *No te hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice, te informes y plasmases en la obra que prefieres*»¹.

La modernidad, con Descartes, abandonando el misticismo renacentista, finalmente sancionó el dogma de que la naturaleza es *materia* (*res extensa*) sin finalidad ni valor, y que está determinada sólo por leyes causales que la razón descubre y que la voluntad de dominio controla para someterla. Este dogma aún perdura en la imagen de la ciencia objetiva y tiene como

complemento la idea de que el mundo de los valores, la finalidad intrínseca, radica sólo en la voluntad libre y la razón del ser humano; en consecuencia, se piensa que los deberes morales sólo pueden referirse a los seres humanos porque la naturaleza es axiológicamente neutra.

ARGUMENTACIONES

ANTROPOCÉNTRICAS EN ÉTICA

El dualismo metafísico y antropológico que la tradición moderna consolidó ha dejado su huella en un consecuente subjetivismo moral. No se cuestionaron estas ideas hasta que la civilización actual no tomó conciencia de que la acción científico-técnica del hombre ponía en riesgo inminente a la humanidad y al planeta con una catástrofe nuclear, o en un riesgo lento, pero igual de catastrófico, a la naturaleza y a la humanidad futura, con una crisis ecológica de envergadura planetaria.

Una de las primeras respuestas éticas ante el desafío planetario tomó un tinte muy radical, llamando a una nueva visión del mundo y a una transformación espiritual del hombre: era el movimiento de la ecología profunda (*deep ecology*). En este contexto de ideas aparece, con un espíritu crítico, la primera obra que defiende una ética humanista frente a la naturaleza, *Man's Responsibility for Nature*². Su autor, John Passmore, argumenta que no hace falta una nueva ética ni una nueva religión o metafísica para responder moralmente ante la naturaleza; basta adherirse a nuestra tradición ética, sin caer en misticismos y primitivismos, porque la fuente de los problemas

1 Pico della Mirandola, G. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México D. F.: UNAM; 2004. p. 14.

2 Passmore, J. *Man's Responsibility for Nature*. New York: Charles Scribner's Sons; 1974.



ecológicos, además de la ignorancia, son la codicia y estrechez de miras y, para esto, no necesitamos que una nueva ética, principios o reglas morales inéditas nos diga que estas conductas son malas. En consecuencia, Passmore sostiene que no necesitamos una nueva ética, sino simplemente ajustarnos a los principios morales ya conocidos que promuevan *nuevas conductas* capaces de dar respuesta al desafío ecológico.

El antropocentrismo ético en ética medioambiental, desde entonces, se caracterizó por la negación de una nueva ética, que se traduce en la negativa a conceder valor intrínseco a la naturaleza y la propuesta de un *rearme moral* que defienda los intereses de las generaciones futuras para vivir en un medio digno (W. Frankena y K. Shrader-Frechette)³. El tema de las generaciones futuras como un ámbito de moralidad necesario para una *macroética planetaria* se transforma en el objetivo de las posturas antropocéntricas—por ejemplo, las posturas kantianas ampliadas, como la de K. O. Apel y G. Patzig, y la utilitarista de G. Pontara—⁴, porque la comunidad de seres humanos—los únicos relevantes moralmente—que están por venir

tiene el mismo derecho que nosotros a gozar de un medio ambiente digno para vivir. En esta misma línea está el *pragmatismo ambiental* de A. Weston, E. Hargrove y B. Norton⁵. Este último ha sostenido que las políticas ambientales basadas en lo que él llama un *antropocentrismo débil*—esto es, aquél que considera un espectro más amplio de valores (humanos) en relación a la naturaleza, tales como valores científicos, estéticos y espirituales de las generaciones presentes y futuras—no se distinguirían de una ética basada en la problemática noción de *valor intrínseco*, por lo tanto, bajo esta: *hipótesis de la convergencia*, como dice Norton, basta una ética tradicional ampliada y no meterse en dudosos argumentos metafísicos que defiendan el valor intrínseco de la naturaleza.

HACIA UN AJUSTE ENTRE ANTROPOCENTRISMO Y BIOCENRISMO

Aquéllos que se oponen a las tesis antropocéntricas se preguntan si una ética de este tipo es suficiente, pues qué ocurre con aquella naturaleza que no tiene un valor directo de ningún tipo, como son los miles de especies vegetales y animales que exterminamos sin tener conciencia de ello. Además, muchos de estos filósofos se preguntan, mediante un experimento mental, si es lícito a un último hombre en la Tierra exterminar toda la vida del planeta, teniendo en consideración que no es responsable ni ante seres humanos presen-

3 Frankena, W.K. *Ethics and the Environment*. En: Goocipaster, K. E., Sayre K. M. M. (comps.). *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1979. Shrader-Frechette K.S. *Environmental Ethics*. Pacific Grove, California: Boxwood Press; 1981.

4 Apel, K. O. La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant. En: Apel K. O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós; 1991. Patzig, G. Ética ecológica dentro de los límites de la mera razón. En: Patzig G. *Hechos, normas y proposiciones*. Barcelona: Alfa; 1986. Pontara, G. *Ética y generaciones futuras*. Barcelona: Ariel; 1996.

5 Norton B. *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*. *Environmental Ethics*. 1984; 6: p. 131-148. Weston A. *Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics*. *Environmental Ethics*. 1985; 7:321-339. Hargrove, E.: *Weak Anthropocentric Intrinsic Value*. *Monist*. 1992; 75(2):183-207.

tes ni futuros (R. Routley)⁶. Estas preguntas nos llevan a la cuestión de si la *consideración moral* es atribuible sólo al ser humano, y a cuestionarnos si el deber con las generaciones futuras no es quizás un deber solidario con el deber de cuidado de la biosfera.

¿No será legítimo pensar que el círculo moral no se detiene en nuestra especie (presente y futura) en la medida en que ésta guarda un deber esencial con aquel valor que la hizo emerger: la vida; y si, además, este valor sólo tiene una dimensión moral y posibilidad de pervivir en el futuro, si existe una humanidad venidera que lo reconozca? La ética no se agota en los deberes y derechos recíprocos de los miembros

del gran pacto social (Rawls), ni en la dimensión de reciprocidad de los posibles afectados por el consenso de una comunidad de comunicación (Apel), sino que tiene una esencial vocación futura de cuidado de aquello que no nos pertenece, la Tierra, y que, como fiduciarios de ésta, posibilita la perpetuación de la *responsabilidad* en el mundo a través de la humanidad futura. No debería existir incompatibilidad, entonces, entre el irreductible carácter antropocéntrico de la ética –el deber con la existencia de las generaciones futuras, premisa ineludible para la existencia en el futuro de la ética– y su dimensión biocéntrica, la consideración moral de la vida como valor extrahumano esencial en la naturaleza.

6 Routley, R., Routley, V.: *Against the Inevitability of Human Chauvinism*. En: Elliot, R., (editor): *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press; 1995. p. 104-128.

Sólo a partir de la metafísica y antropología dualista de raigambre judeo-cristiana, que separa la esencia del hombre de la naturaleza en virtud de la doctrina de la creación del mundo por un Dios trascendente (no inmanente), se ha venido consolidando en nuestra cultura occidental la idea de un mundo carente de valor y finalidad por sí mismo. **JUAN ALBERTO LECAROS**

