

GRADO DE FILOSOFIA
2015/2016

Antropocentrismo y ética ecológica

Alumna: Vanessa Felipe Martín

Tutor: Domingo Fernández Agis

Indice

I. Introducción.....	2
II. Antecedentes.....	4
1. Introducción.....	4
2. Del animal-máquina a los deberes indirectos.....	5
3. En los orígenes del utilitarismo.....	9
4. Conclusiones.....	11
III. Situación actual.....	13
IV. Discusión y posicionamiento.....	16
1. Introducción.....	16
2. Antropocentrismo y biocentrismo.....	17
3. Hacia un antropocentrismo moderado.....	20
4. Una moral de la compasión y una ética de la responsabilidad.....	29
V. Conclusiones y vías abiertas.....	34
VI. Bibliografía citada.....	36

I. Introducción

A lo largo del siglo XX, la cada vez mayor necesidad de reflexión moral acerca de la relación entre el ser humano y la naturaleza ha supuesto un reto para las categorías éticas tradicionales, que no parecían poder abarcar toda la problemática ecológica. Las consideraciones sobre ética ambiental, sobre todo en el mundo anglosajón, se han desarrollado según dos orientaciones. Por un lado, la que mantiene que la ética tradicional puede hacerse cargo de dicha problemática con tal de ampliar el campo temático y las argumentaciones y, por otro, aquellos autores que proponen un nuevo modelo de ética que “*implicaría una reconversión semántica profunda de los conceptos al uso en el discurso moral (...)*”¹. Desde este segundo modelo se insiste en la necesidad de revisar dos cuestiones. Por un lado, el antropocentrismo que impregna la ética tradicional; por otro, el alcance de una teoría axiológica que se antoja limitada.

El objeto de estas páginas se centra en analizar las cuestiones mencionadas, así como reflexionar acerca de la utilidad de las emociones morales como un elemento fundamental para una teoría ética que aborde de manera satisfactoria los problemas derivados de nuestra relación con el medio. Para ello, en el apartado dedicado a los antecedentes analizaré, en primer lugar, el tratamiento dispensado a los animales en dos pensadores tan fundamentales como son Descartes y Kant, ambos con propuestas fuertemente antropocéntricas. En segundo lugar, repaso la decisiva aportación de Jeremy Bentham para salvar el abismo ontológico con la incorporación de la noción de sufrimiento en los seres vivos como piedra de toque para las teorías morales.

Respecto a la situación actual, en el apartado correspondiente expongo, por un lado, la propuesta de ruptura antropocéntrica de Hans Jonas, un autor esencial para reflexionar acerca del progreso tecnológico y sus riesgos; por otro, fundamento las críticas al antropocentrismo moral en las evidencias biológicas y evolutivas que demuestran un continuo ontológico entre el ser humano y el resto de animales y que colocan a todos los seres vivos en una relación de interdependencia biótica.

1 García Gómez-Heras, J. M., <<El problema de una ética del “medio ambiente”>>, en García Gómez-Heras, J. M. (coord.), *Ética del medio ambiente: problema, perspectivas, historia*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 31

A continuación, en el epígrafe dedicado a abordar la discusión y mi posicionamiento, comenzaré por las críticas a opciones radicalmente opuestas al antropocentrismo para recalcar en la necesidad de fundamentar un antropocentrismo moderado como forma más efectiva de abordar el tema que nos ocupa. Para ello, valoraré propuestas muy diferentes, desde la ruptura moderada de Hans Jonas, quien vincula la ética y la metafísica, hasta posturas más naturalistas en la línea de Jorge Riechmann, que propone un antropocentrismo epistémico. Seguidamente, analizaré la noción de valor intrínseco como un elemento fundamental que permite ampliar la comunidad moral una vez que logremos evitar el abismo ontológico. Finalmente, planteo que otorgar valor intrínseco a otros seres vivos nos exige, como únicos sujetos morales, a asumir una responsabilidad que no sea meramente formal, sino que se instituya como un imperativo ante el objeto mismo, tal y como propone Hans Jonas. Para terminar, en el apartado de las “Conclusiones y vías abiertas” repasaré las conclusiones alcanzadas y apuntaré posibilidades de reflexión de cara al futuro.

II. Antecedentes

1. Introducción

En *La dialéctica de la Ilustración*, Theodor Adorno y Max Horkheimer describieron de forma brillante nuestra relación con la naturaleza como una dialéctica caracterizada por una relación de dominio y sometimiento. El origen de dicha dialéctica se encuentra en el miedo que nos genera la naturaleza y que mitigamos objetivándola para situarla en un plano ontológico diferenciado al del ser humano. Gracias a ello, hemos logrado alcanzar un poder técnico de tales dimensiones que nos ha permitido, incluso, una transformación de la biosfera que comienza a poner en peligro nuestra propia supervivencia. Esto exige un cambio apremiante en nuestra forma de relación con el medio tratando de eliminar en lo posible el abismo ontológico establecido tradicionalmente. Como muy apropiadamente señala Jesús Mosterín, dicha exigencia viene del hecho de que no sólo somos el cáncer de la biosfera, sino también “*su único posible remedio. (...) En nuestras manos está asumir nuestro papel de guardianes lúcidos de la biosfera, o abdicar de nuestra responsabilidad y asistir como testigos borrachos al desastre que nosotros mismos provocamos.*”²

Javier Muguerza escribe en *Desde la perplejidad* que las tensiones filosóficas no deben ser apaciguadas, sino, por el contrario, exacerbadas como única forma de entender que forman parte de nuestra condición humana³. En este sentido, los problemas éticos asociados a nuestra relación con el Medio Ambiente han alcanzado tal envergadura que no pueden ser ignorados sino, como señala Muguerza, exacerbados. La ética ecológica se sitúa, de esta manera, en un lugar destacado dentro de la Filosofía Moral y exige el replanteamiento de las categorías éticas tradicionales.

Históricamente, lo que podríamos denominar como ética tradicional no sólo no ha prestado atención a los problemas ecológicos sino que, centrada en el sujeto, parece haber considerado dichas cuestiones como algo “menor”. Las grandes preguntas filosóficas relativas a la subjetividad o la libertad expresan un arraigado antropocentrismo que las corrientes cercanas a la ética ecológica insisten en cuestionar.

2 Mosterín, J., *La naturaleza humana*, Espasa Calpe, Madrid, 2006, p. 301

3 Cf. Muguerza, J., *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 107

En este apartado, mi intención es hacer un somero repaso de cómo dichas éticas han tratado la relación del ser humano con el medio para tratar de analizar si, efectivamente, las necesidades éticas del mundo moderno desbordan las categorías clásicas. Aunque ya Aristóteles diserta ampliamente sobre la naturaleza y su relación con el sujeto, he optado por comenzar mis referencias en el siglo XVII, siglo en el que se produce la gran explosión filosófica y el posterior giro copernicano que colocan al hombre como objeto central del pensamiento occidental y que, en parte, sentarán las bases de nuestra relación con la naturaleza hasta hace muy poco tiempo.

2. Del animal-máquina a los deberes indirectos

Durante el siglo XVII, el derrumbe del sistema de creencias impuesto por la escolástica dio paso a una revolución intelectual que significó una nueva forma de entender al ser humano y propició una nueva concepción del mundo que sentó las bases de la Europa moderna. En este contexto de inicios de la modernidad técnica, el Medio Ambiente no presentaba la problemática de hoy día y en el núcleo de la reflexión filosófica se situaban cuestiones como como la libertad, Dios o el alma. Luc Ferry caracteriza este momento histórico, dominado por el pensamiento cartesiano, como una época en la que *“la naturaleza, incluido el reino animal, carece totalmente de derechos en beneficio de ese polo único de sentido y de valor que es el sujeto humano”*⁴.

Es precisamente Descartes, a quien se considera el fundador de la filosofía moderna, un referente fundamental para entender cómo se refuerza el abismo entre el hombre y el resto de las especies animales. La cuestión del trato hacia éstos resulta crucial, pues nuestra relación con los animales no sólo inaugura filosóficamente la discusión sobre la dialéctica de nuestro vínculo con el medio ambiente, sino que, como acertadamente señala Jorge Riechmann, *“interrogarnos sobre nuestra relación con los animales implica plantearnos qué entendemos por ser humano”*⁵.

La distinción entre el cuerpo y la mente provenía del mundo griego, pero será Descartes el que busque una explicación metódica que sustente el dualismo cuerpo-mente. Utilizando la duda como método, Descartes estableció la razón como criterio de

4 Ferry, L., *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994, p. 69

5 Riechmann, J. en Mosterín, J. y Riechmann, J., *Animales y ciudadanos: indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*, Talasa, Madrid, 1995, p. 11

verdad para desembocar en el *cogito, ergo sum*. Este no es la conclusión de un silogismo, sino una verdad evidente que otorga autonomía a la razón y prepara la distinción contundente entre el cuerpo y el alma. De esta última se servirá Descartes para explicar la libertad humana y establecer una diferencia radical entre el sujeto y el animal no humano. En la quinta parte del *Discurso del método*, Descartes asemeja a los animales a autómatas y describe los procesos fisiológicos de forma mecánica insistiendo en que no son más que operaciones inferiores del alma, cuya esencia descansa en el pensar.

Para mantener la distancia radical entre el ser humano y el animal, Descartes utilizará dos argumentos. El primero, el lenguaje, pues, como señala, cualquier persona es capaz de coordinar palabras y componer un discurso, mientras que los animales se limitan a proferir sonidos sin sentido. El segundo es que “*aunque hay muchos animales que revelan más industria que nosotros en alguna de sus acciones, se observa, sin embargo, que no manifiestan ninguna en muchas otras*”⁶, lo que prueba que no actúan por ingenio, sino que la naturaleza obra en ellos tal y como haría un reloj que, a pesar de medir el tiempo con exactitud, no es más que un compuesto de ruedas y resortes. Esta asimilación entre el animal y la máquina permite a Descartes establecer una distinción radical entre el alma humana, que se revela inmortal, y el alma del resto de los animales. En definitiva, se trata de otorgar fuerza a la razón, al *cogito*, reduciendo la *res extensa* a las leyes de la física mecánica. Sólo de esta manera logra garantizar la inmortalidad del alma humana que, insiste a lo largo de esta quinta parte, es de naturaleza muy diferenciada a la de los animales: “*no hay nada que aparte más a los espíritus débiles del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra (...); al paso que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, no está sujeta a morir con él; y (...) nos inclinamos, naturalmente, a juzgar que es inmortal.*”⁷

Lo cierto es que la comparación entre el animal y la máquina, motivada por el empeño cartesiano de fundamentar el dualismo y salvar el alma humana, produjo una terrible influencia para la consideración de los animales. El desprecio hacia la vida de

6 Descartes, R., *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 2011, p. 147

7 *Ibíd.*, pp. 147-148

éstos y la reducción de su valor en función de su utilidad se refleja en otros pensadores de la época como Spinoza que en la *Ética* escribe que “no exige la regla de nuestra utilidad propia que conservemos todo lo que hay en la naturaleza aparte de los hombres, pues tal regla nos enseña, bien a conservarlo para usos diversos, bien a destruirlo o adaptarlo a nuestras conveniencias de cualquier manera.”⁸ En este contexto de desprecio hacia el animal, será Kant el que introduzca una pequeña diferencia con la noción de deberes indirectos. Ello no impide que la ética kantiana sea receptora de fuertes críticas por parte de los pensadores de la ética ecológica, que ponen en cuestión su fuerte antropocentrismo, así como su exclusiva concesión de valores intrínsecos al ser humano.

Es importante no perder de vista que, para Kant, el sujeto es un agente moral racional y autónomo. Sus palabras en *La crítica de la razón práctica* no dejan de resultar impresionantes a pesar de ser tan conocidas: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”⁹. Señalan Adela Cortina y Emilio Martínez¹⁰ que la frase resume el esfuerzo de reflexión que llevó a cabo el genio alemán para establecer dos ámbitos distintos; por un lado, el teórico y, por otro, el práctico, aquél que corresponde a nuestra libre voluntad humana, a la moralidad. De acuerdo con Kant, la razón práctica no puede expresarse por medio de juicios analíticos ni sintéticos, pues no se refiere a lo que ocurre en la experiencia, sino lo que debe ocurrir. Se trata, por tanto, de una ética formal que prescinde de elementos empíricos, que tiene su origen en una voluntad autónoma fundamentada exclusivamente en la razón y que se expresa en imperativos categóricos cuya máxima expresión es obrar “según sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.”¹¹

Luc Ferry describe cuatro temas filosóficos inseparables que se dan, no sólo en Kant, sino en otros pensadores, como Rousseau, y en parte de la tradición republicana y humanista del siglo XIX: el hombre como único ser que posee derechos, la libertad

8 Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Globus, Madrid, 2011, p. 330

9 Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Círculo de lectores, Barcelona, 1995, p. 239

10 Cf. Cortina, A. y Martínez, E., *Ética*, Akal, Madrid, 2008, p. 71

11 Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 106

como fin último de su actividad moral, la libertad por encima de los intereses como fundamentación del orden jurídico y la vinculación de deberes relacionados con infligir daño inútil hacia los animales.¹² En este sentido, la libertad se consolida en Kant como condición de posibilidad de la acción moral y se equipara a una autonomía de la voluntad que otorga capacidad de obrar según las leyes de la razón. De este modo, la racionalidad se afianza como el elemento esencial del sujeto kantiano, lo que le permitirá distinguir entre el *homo phaenomenon*, el ser natural perteneciente al mundo de los sentidos, y el *homo noumenon*, con libertad interna y capacidad de otorgarse leyes a sí mismo.¹³ El sujeto nouménico, como criatura racional, se consolida como un fin en sí mismo y posee valor intrínseco, en contraposición al resto de animales, seres naturales y sin voluntad, que se definen como medios y cuyo único valor es el instrumental: “*Como los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen conciencia de sí mismos, mientras que el hombre constituye el fin (...) no tenemos por tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad.*”¹⁴

He mencionado que la novedad aportada con Kant tiene que ver con la atribución de deberes indirectos. Para Kant, la naturaleza animal es análoga a la humana, por lo que observar deberes hacia los animales es observarlos y promoverlos hacia la propia humanidad, es decir, los deberes con los animales representan deberes indirectos hacia la humanidad. No mostrar compasión hacia los animales, sino crueldad, demuestra un corazón endurecido. De esta manera, Kant justifica la utilización del animal y de la naturaleza como medios puestos al servicio del ser humano, el único ser de la creación considerado como un fin y poseedor de valor intrínseco, pero jamás admitiría una crueldad innecesaria con aquéllos bajo pena de caer en la indignidad. Se podría concluir que, de algún modo, un trato respetuoso hacia los animales no humanos podría constituirse como un instrumento para la búsqueda de una auténtica disposición moral.

12 Cf. Ferry, L., op. cit., p. 69

13 Cf. Riechmann, J., en Mosterín J., y Riechmann, J., op. cit., p. 180

14 *Ibíd.*, p. 258

Evidentemente, Kant muestra una postura fuertemente antropocéntrica en la que el respeto hacia el resto de animales sólo es un deber del sujeto hacia sí mismo. A pesar de ello, algunos autores, defienden que este antropocentrismo puede ser compatible con sostener una ética ambiental. El argumento principal es que Kant jamás admitiría una máxima de conducta que impusiese a la naturaleza un uso que fuese más allá del necesario, es decir, que las razones antropocéntricas de utilidad impondrían el deber de una acción no destructiva.¹⁵

Sin embargo, ante la problemática ambiental de hoy día, una ética basada en un antropocentrismo tan fuerte, que considera la obligación de un trato respetuoso hacia los animales tan sólo como condición de posibilidad para el despliegue de la acción moral, no parece suficiente, pues se mantendría el abismo ontológico y dificultaría las oportunidades de ampliar la comunidad moral más allá del ser humano.

Aún más crítico es Jesús Mosterín al señalar que, para una ética ecológica, el esquema ético kantiano resulta insuficiente, pues el imperativo categórico se basa en un formalismo superficial y tautológico, *“incapaz de dar de sí más de lo que nosotros previamente introduzcamos en él de contrabando”*¹⁶. Para este autor, la ética kantiana sería una ética, no para los seres humanos, sino para seres racionales capaces de separar de forma tajante el mundo sensible del inteligible, algo de difícil reconciliación con la visión biológica y naturalista del mundo que detenta Mosterín.

3. En los orígenes del utilitarismo

En la actualidad, el utilitarismo tiene un gran peso en los temas relativos a la ética ecológica. En su origen, introdujeron un elemento fundamental basado en los conceptos de placer y dolor que permite igualar ontológicamente al hombre y al resto de especies, así como abrir un camino posible para la teorización del reconocimiento de sus derechos.

En esencia, el utilitarismo puede entenderse como una renovación del hedonismo clásico en su afirmación de que lo que mueve a los hombres es la búsqueda del placer, pero sin perder de vista que nuestros sentimientos sociales nos llevan a

15 Cf. Hernández Marcos, M., <<Límites y perspectivas del antropocentrismo moral de Kant de cara a una ética medioambiental>>, en García Gómez-Heras, J. M. (coord.), op. cit., pp. 252-261

16 Mosterín, J., op. cit., p. 372

entender que los demás también desean alcanzarlo.¹⁷ Esto último aclara una errónea opinión extendida que considera, en palabras de Luc Ferry, al utilitarismo como una “*teorización del egoísmo personal generalizado*”¹⁸. Este autor explica que el utilitarismo se diferencia por completo de un hedonismo narcisista al llegar a exigir el sacrificio personal en aras de la felicidad colectiva. En esta línea, se puede concluir que la tesis principal del utilitarismo vendría a decir que el fin de la moral descansa en alcanzar la mayor felicidad para el mayor número posible de seres vivos.

Atendiendo a lo anterior, es fácil entender por qué el utilitarismo se ha posicionado en nuestros días como una de las corrientes de mayor defensa de los animales no humanos. Es el propio padre del utilitarismo, Jeremy Bentham, el que señala la piedra de toque para las teorías morales: el sufrimiento. En un párrafo sobradamente conocido de *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) asegura que no existe ninguna razón que justifique la tortura a los animales, a los que considera seres sensibles y víctimas de un *especismo*¹⁹ que considera que será superado del mismo modo que ocurrió con el racismo en Francia. Sin embargo, el punto principal que establecerá una diferencia con las éticas anteriores es la consideración que otorga a la capacidad de sentir: “¿*Qué ha de ser, si no, lo que trace el límite insuperable? ¿Es la facultad de la razón o quizás la del discurso? Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional, y con el cual es más posible comunicarse, que un niño de un día, una semana o incluso de un mes. Y aun suponiendo que fuese de otra manera, ¿qué significaría eso? La cuestión no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino ¿pueden sufrir?*”²⁰

Los niños muy pequeños, o las personas con alguna discapacidad, no han desplegado todas las posibilidades del lenguaje, argumento defendido por Descartes, ni de la razón, el argüido por Kant, lo que no impide que los consideremos receptores de valor intrínseco y de los mismos derechos que a los adultos en plena facultad de sus capacidades intelectuales. Por su parte, la capacidad de sufrir, que sí compartimos con

17 Cf. Cortina, A., y Martínez, E., op. cit., p. 78

18 Cf. Ferry, L., op. cit., p. 67

19 Este término, acuñado por Richard D. Ryder y popularizado, especialmente, por Peter Singer en *Liberación animal* hace referencia al prejuicio o discriminación contra los miembros de las demás especies.

20 Citado por Riechmann, J., en Mosterín J. y Riechmann, J., op. cit., p. 126

los animales no humanos, sería un criterio que incluiría a un número más amplio de pacientes morales. Se podría objetar que existe una casuística a plantear: la de aquellas personas en estado vegetativo que no sienten sufrimiento. Sin embargo, optar por éste permite ampliar la comunidad moral de una forma que criterios antropocéntricos como la razón o el lenguaje impiden y, aunque no evita el problema de los denominados casos marginales, como el ya mencionado, la noción de sufrimiento los reduce notablemente.

Por otro lado, me parecen más difíciles de resolver otros problemas que presentan las éticas utilitaristas, como la misma noción de utilidad y su imposibilidad de medirla de modo matemático, lo que implicaría, a su vez, problemas para su posterior intento de maximización²¹. Otra dificultad estribaría en la posible inconmensurabilidad a la hora de medir criterios como la felicidad o el dolor. Finalmente, una crítica habitual a las éticas utilitaristas referida a que el principio de máxima utilidad podría llevarnos a tomar decisiones intuitivamente contrarias a las emociones morales. Aunque los utilitaristas argumentan que la censura surge del planteamiento de experimentos mentales sin correlato en la vida real, deben admitir que habría casos extremos en que se abandonarían las tesis utilitaristas en pro de nuestra propia felicidad o de nuestros seres queridos por encima de la del grupo o de la humanidad.

Sin embargo, siendo honestos, esta última crítica al utilitarismo clásico puede ser salvada en las modernas concepciones de aquél, en las que se ha impuesto el llamado utilitarismo de la norma y que afirma que el mejor acto no es el que aporta la máxima utilidad, sino aquél que forme parte de una norma que sea la que nos proporcione más utilidad²².

4. Conclusiones

En resumen, las teorías éticas tradicionales adolecen hoy día de diversos problemas al haberse quedado estancadas en unas categorías éticas incapaces de responder a los problemas ecológicos actuales y que es necesario repensar. Hans Jonas, uno de los autores más influyentes a la hora de persuadirnos de la necesidad de construir una nueva ética que pudiera hacer frente a los grandes problemas planteados por el imparable desarrollo de la tecnología, resume en *El principio de responsabilidad* las

21 Cf. Mosterín, J., op. cit., p. 372

22 Cf. Cortina A. y Martínez, E., op. cit., p. 79

carencias de una serie de premisas conectadas en la ética y que ya no resultaban válidas. En primer lugar, la idea de que la condición humana, resultante de la naturaleza humana y de las cosas, permanece inmutable a través del tiempo. En segundo lugar, y en base a lo anterior, se puede determinar claramente el bien humano. Finalmente, el alcance de la acción humana y, por tanto, su responsabilidad está estrictamente delimitado.²³ Jonas insistirá en que las innovaciones tecnológicas, de consecuencias imprevisibles y rodeadas de incertidumbre, exigen una nueva ética capaz de responder a los grandes retos que conllevan, para lo cual propondrá un nuevo imperativo fundamentado en el principio de responsabilidad. Antes que él, otros autores insistirán en esa misma idea de una nueva ética. Ya no se trata de establecer una deontología que regule las relaciones entre los hombres, sino que necesitamos un nuevo marco que tenga en cuenta las condiciones globales de vida, el espacio biótico y su conservación e, incluso, nuestra propia supervivencia en el presente y de cara a las generaciones futuras.

23 Jonas, H.: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización*, Herder, Barcelona, 2008, p. 24

III. Situación actual

Escribía Ortega y Gasset en la introducción de la *Meditación de la técnica* que “sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca”²⁴ y añadía que aquella era la respuesta del hombre a las necesidades impuestas por la naturaleza. En efecto, el hombre es un *homo faber*, que se apoya en la técnica como medio de progreso y de avance para la civilización. Sin embargo, aquella encierra un peligro en forma de dominio que se incrementa ante un mundo complejo y plagado de incertidumbres. En este contexto, la necesidad de una ética ecológica que regule el inmenso poder del ser humano se ha vuelto un imperativo. En esta línea de pensamiento reflexionaba Hans Jonas acerca de la necesidad de renovar unos modelos de ética que consideraba como éticas de la contemporaneidad y la inmediatez al estar orientadas al presente. Sin llegar a invalidarlas, cuestionaba su suficiencia ante las nuevas dimensiones de la acción humana y apelaba a la necesidad de una ética orientada al futuro.²⁵

La propuesta de Jonas se aleja del antropocentrismo clásico, pero no termina de abandonarlo, pues sólo el ser humano es capaz de asumir la responsabilidad que requiere el cuidado y la continuidad en el mundo que Jonas ve peligrar debido al avance de la biotecnología. La responsabilidad toma, de este modo, la forma de un imperativo sustentado en la vinculación entre la ética y la metafísica, lo que permite enunciar que, igual que el ser se afirma a sí mismo en su confrontación con el no ser, la naturaleza se afirma frente a la nada mediante la vida orgánica. De este modo, la naturaleza se constituye como condición de posibilidad para la vida humana, lo que exige su cuidado y nos exhorta a una profunda reflexión acerca de nuestra relación con la naturaleza y los efectos del progreso tecnológico. Jonas se pregunta si ha llegado el momento de recuperar la categoría de lo sagrado y, aunque la relación entre la ética y la metafísica puede resultar cuestionable, lo cierto es que su propuesta sobre un principio de responsabilidad es lo suficientemente interesante para ser tomada en cuenta. En cualquier caso, más adelante profundizaré un poco más en la propuesta jonasiana.

He mencionado la exigencia acerca de un cuestionamiento antropocéntrico para sustentar una ética de corte ecológico. Quizás para ello, el primer paso consista en

24 Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica y otros ensayos de ciencia y filosofía*, Alianza, Madrid, 1996, p. 13

25 Cf. Jonas, H., op. cit., p. 49

repensar nuestra relación con el resto de seres vivos, lo que exige comenzar con “*una deconstrucción del concepto de hombre. Además de ello, impone asimismo hacer otro tanto por lo que respecta al concepto de animal.*”²⁶ El intento de eliminar el abismo ontológico entre el ser humano y el animal se hace patente en propuestas éticas actuales como las de Peter Singer, Tom Regan o Martha Nussbaum. Todas ellas parten de un hecho evidente: la teoría de la evolución impuso una nueva cosmovisión que cambió la forma de ver el mundo y al hombre. La explicación causal acerca del origen de la vida aportada por Charles Darwin permitió interpretar el mundo orgánico por medio de leyes inmanentes reubicando al ser humano y situándolo en el mismo plano ontológico que al resto de los seres vivos. Desde entonces, los resultados de las investigaciones en la etología y la biología han confirmado que la diferencia entre el humano y el animal no es tan profunda como se pensaba, incluso para aquellas capacidades tradicionalmente consideradas exclusivas del ser humano. Por ejemplo, nuestra capacidad comunicativa es excepcional gracias a un lenguaje conceptual, pero otros animales, como las abejas, poseen un lenguaje igualmente complejo; el uso de herramientas, a un nivel muy rudimentario, es común entre los simios; finalmente, también se producen acciones de cooperación entre los animales sociales. El caso de los grandes primates constituye un caso excepcional en que se observa capacidad de comunicación, aprendizaje, conciencia del yo o relaciones familiares. Incluso existen investigaciones que apuntan a que algunos animales son conscientes de la muerte de algún otro miembro de su manada. Por el momento, parece que tan sólo la certeza de la propia muerte es algo específicamente humano. Y este único elemento no parece suficiente para mantener diferencias ontológicas que impidan la consideración moral, al menos, hacia otros animales.

Como ya mencioné, en esta línea de pensamiento se sitúa Peter Singer que ha centrado la discusión en la capacidad de los animales para sentir dolor. Desde su propuesta utilitarista, Singer insiste en la disminución de sufrimiento como forma de aumentar la felicidad global. Por su parte, Tom Regan considera que todo sujeto de una vida, que no puede restringirse a los seres humanos, posee un valor inherente.

26 Fernández Agis, D., <<Las razones del animal. Algunas aportaciones de Derrida a la ética ecológica>>, Boletín Millares Carlo, num. 29, Centro asociado UNED, Las Palmas de Gran Canaria, 2010, p. 167

Finalmente, Marta Nussbaum amplía el enfoque de las capacidades de Amartya Sen para plantear una teoría de respeto y deber de justicia hacia los animales.

No es mi intención de profundizar en ninguna de estas propuestas. Tan sólo quiero puntualizar que todas ellas aportan elementos interesantes y resuelvan algunos aspectos, de la misma manera que plantean algunas dificultades. Como señala Mosterín, “*el enjuiciar las acciones humanas no es mucho más sencillo que el describirlas. No hay teoría social alguna que nos permita resumir toda la conducta humana en una fórmula simple. (...). Tampoco (todavía menos) hay una fórmula simple universal en la ética. Ojalá hubiera tal fórmula mágica, tal máquina conceptual de justificar decisiones morales.*”²⁷

Para Ursula Wolf, “*por lo que se refiere a la consideración adecuada de los animales, el recorrido a través de los diversos enfoques de la filosofía moral no ha conducido a ningún resultado unitario*”²⁸. Yo añadiría que la falta de conclusiones no se refiere sólo al trato hacia los animales, sino hacia el todo biótico, lo que se agrava en un momento de crisis ambiental como el actual. Para Wolf, las posiciones de las distintas propuestas éticas son unilaterales, de tal modo que cada una de ellas sólo puede utilizarse para el esclarecimiento de un aspecto de la moral. Sin embargo, desde sus distintos aciertos propone la necesidad de un enfoque multicriterial que se distancie de las teorías clásicas y que asuman la ética como un fenómeno complejo.²⁹

En definitiva, parece evidente que el problema ecológico ha alcanzado unas magnitudes tales que obliga al ser humano a reconsiderar su lugar en la naturaleza y a asumir su poder de forma responsable. Al abuso que ejercemos sobre la naturaleza se suma la irreversibilidad y la incertidumbre de los procesos tecnológicos y lo peor que puede suceder es, como señala Martín Sosa, el silencio de las conciencias³⁰. Hoy, más que nunca se hace necesaria la presencia del “sujeto ético”.

27 Mosterín, J., *El triunfo de la compasión: nuestra relación con los otros animales*, Alianza, Madrid, 2014, p. 73

28 Wolf, U., *Ética de la relación entre humanos y animales*, Plaza y Valdés, Madrid, 2014, p. 87

29 *Ibidem*, pp. 87-89

30 Cf. Martín Sosa, N., *Ética ecológica*, Ediciones libertarias, Madrid, 1990, p. 81

IV. Discusión y posicionamiento

1. Introducción

Cuando hablamos de conceder relevancia moral a entidades no humanas no podemos hacerlo sin considerar que el único agente moral posible es el ser humano. Es éste quien posee criterios valorativos, quien siente el peso de la responsabilidad, quien posee emociones morales y quien, en definitiva, posee la capacidad lingüística que permite desplegar los conceptos necesarios para articular dicha moral. Sin embargo, esto no es impedimento para considerar al resto de objetos no humanos como pacientes morales ni para que nos planteemos cuestiones acerca de su posible valor intrínseco, de su inclusión en la comunidad moral o de la posibilidad de que sean receptores de derechos.

Javier Muguerza, señala que *“la ética no puede ser sino antropocéntrica. El antropocentrismo ético no excluye la heterodirección de la preocupación moral más allá de los confines de la especie humana. Y una ética antropocéntrica podría incluso ser hecha compatible con una ontología cosmocéntrica. Pero la idea de una ética cosmocéntrica no ofrece, hoy por hoy, alternativa alguna al antropocentrismo ético, pues ni el cosmos en su conjunto ni ninguno de sus habitantes no humanos conocidos (...) son, ni lo podrían ser, sujetos morales”*³¹. Si atendemos a las palabras de Muguerza, parece que el antropocentrismo ético es tan inevitable como necesaria es su revisión. Desde que Aldo Leopold atacara la concepción antropocéntrica y propusiera la necesidad de una nueva “ética de la tierra” basada en una comunidad de seres interdependientes³², han surgido multitud de voces que reflexionan acerca de la obligación de cuestionar el antropocentrismo presente en las éticas tradicionales como única forma de dar una respuesta efectiva a la problemática ambiental. De este modo, encontramos posturas que van de un antropocentrismo “moderado” a propuestas biocéntricas y ecocéntricas que conceden valor intrínseco al propio ecosistema.

Ya he mencionado las carencias de un modelo ético basado en un antropocentrismo fuerte que resulta incapaz de afrontar los retos que plantea la ética ecológica. A continuación, consideraré las posibles alternativas comenzando por la

31 Muguerza, J., op. cit., p. 539

32 Leopold, A., *Una ética de la tierra*, Los libros de la catarata, Madrid, 1999

propuesta más opuesta al antropocentrismo para intentar llegar a un punto intermedio que es el que me parece más adecuado a la hora de resolver la cuestión que nos ocupa.

2. Antropocentrismo y biocentrismo

Podríamos definir el antropocentrismo en un sentido moral como aquella teoría que coloca los intereses humanos en el núcleo de la ética concediendo valor intrínseco a los sujetos y valor instrumental al resto de animales y su entorno. El biocentrismo, en cambio, desde una perspectiva holista, colocaría en el centro de la moral a todos los seres vivos al afirmar que todos ellos poseen valor intrínseco y relevancia moral. En esta línea podríamos distinguir la ética sensocéntrica, que concede respecto moral a los seres sintientes y se apoya en las experiencias subjetivas del dolor y el placer para fundamentar una teoría basada en la existencia de intereses como fuente del valor, y el ecocentrismo, que coloca a la biosfera entera como objeto de la consideración moral.

El biocentrismo ha encontrado una de sus expresiones más conocidas en la corriente de la ecología profunda o *deep ecology*. Surgida a finales de la década de los años 70, el filósofo Arne Naess es una de sus representantes más conocidos. Es interesante tener en cuenta su propuesta porque nos puede ayudar a entender globalmente los distintos movimientos amparados en el biocentrismo y analizar posteriormente sus posibles carencias. Recorro el resumen de los principios básicos de Naess que realiza Carmen Velayos³³: todas las formas de vida sobre la tierra poseen valor intrínseco; la riqueza y la diversidad contribuyen a la realización de dichos valores y son ellas mismas valores; el ser humano no tiene derecho a disminuir dicha riqueza y diversidad para satisfacer sus necesidades; la interferencia del ser humano en el mundo no humano es excesiva y va a peor; el desarrollo de la vida requiere la disminución de la población humana; mejorar las condiciones de vida demanda un cambio de las estructuras políticas, económicas y sociales; se precisa de un cambio ideológico que coloque la calidad de vida por encima del nivel de vida y distinga lo grande de lo grandioso; finalmente, suscribir los puntos anteriores supone la obligación, directa o indirecta, de participar en el intento de procurar los cambios necesarios.

33 Cf. Velayos Castelo, C., <<El deep ecology movement: ¿un viaje hacia las profundidades de la ética>>, en García Gómez-Heras, J. M. (coord.), op. cit., p. 146

El propio Naess ha sugerido no estar demasiado interesado en cuestiones éticas o morales, a pesar de que algunos contenidos podrían sustentar principios normativos. En cualquier caso, las posturas amparadas bajo el ecocentrismo o el “biocentrismo fuerte”³⁴ presentan algunos problemas para la fundamentación de una ética ecológica, aunque también son fuente de interesantes aportaciones.

La primera dificultad surge al querer extender el valor intrínseco al conjunto de la biosfera. En la mayoría de las propuestas éticas el valor intrínseco se sitúa en la esfera de los fines o de los intereses, aunque hay propuestas como la de Tom Regan que lo colocan en ser “sujetos de una vida”. Resulta un tema fundamental, pero en este momento no resulta necesario precisar el contenido de la noción de valor intrínseco para sustentar mis críticas. Más adelante volveré sobre este tema. En cualquier caso, otorgar valor intrínseco a la biosfera desde la propuesta ecocéntrica impide cualquier gradación de la importancia de los distintos intereses y fines implicados y, en caso de conflicto, nos encontraríamos con una posición que concede el mismo valor a un ser humano que a un pez o al mismo aire. Esto resulta contrario a nuestras intuiciones morales e, incluso para un defensor del ecocentrismo, sería difícil argumentar lo contrario sin incurrir en aporías.

Por otro lado, recurriendo a la propuesta de Naess como posible prototipo para una ética ecocéntrica, ésta corre el riesgo de incurrir en la falacia naturalista al poner el acento en la riqueza y diversidad de la vida misma como fuente de todo valor. G. E. Moore nos advirtió de ella y la describió como el sesgo de pensar que lo natural, sólo por serlo, es inherentemente bueno. Hume, por su parte demostró la imposibilidad lógica de derivar el debe del es. Ambas ideas están relacionadas y, a día de hoy, siguen siendo un problema pendiente de resolver, aunque hay autores que han querido matizar la falacia naturalista.

En este sentido, Hans Jonas salva la cuestión desde la vinculación entre la ética y la metafísica, apoyándose en una nueva ontología de lo viviente que plantea en términos

34 Según Jorge Riechmann, podemos distinguir entre un biocentrismo fuerte, que no realiza distinciones de ningún tipo a la hora de conceder respeto moral a cualquier ser vivo, y un biocentrismo débil, que defiende que todo ser vivo merece respeto moral, pero asume, a su vez, que se puede dar una gradación del valor de los seres vivos. Cf. Riechmann, J., en Mosterín, J. y Riechmann, J., op. cit., p. 30

de finalidad. Jonas considera que “*la vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser*”³⁵ y que la naturaleza contiene en sí misma unos fines determinados, como la conservación o el “*perseverar en el ser*”³⁶. De este modo, la vida se constituye como el fin más alto de la naturaleza, es decir, del ser, lo que implicaría que la vida sea un proceso contra el no ser, de lo cual, a su vez, podría derivarse que del ser se deduciría el deber. Este deber es la conservación de la vida. En definitiva, lo que nos muestra Jonas a través de la metafísica es que algo que es, debe ser, porque es en el ser donde reside su valor.

De un modo muy diferente argumenta Jorge Riechmann³⁷, que remite a Javier Muguerza. Admitiendo que, efectivamente, el deber no puede deducirse del es, coloca el acento en la operación deductiva para explicar que la lógica formal no agota el ámbito de la racionalidad, de tal manera que en ciertos contextos de razonamiento podemos apoyar los juicios morales en determinados hechos. Riechmann cita también a Añón y de Lucas que defienden que la existencia de una necesidad puede constituirse como una argumentación suficiente que suponga la aparición de un deber correlativo. Es decir, el es puede condicionar el debe, sin que tenga que anteponerse a él de forma lógica.

Por último, querría mencionar una aportación fundamental de las posiciones ecocéntricas al tema de la protección medioambiental. Coincido con Luc Ferry cuando señala que los propios ecologistas profundos son conscientes de que sus proyectos forman parte de una contracultura que pone en entredicho el pensamiento occidental dominante³⁸. La crisis ecológica es un reflejo de la crisis de la propia civilización, anclada en un modelo económico insostenible que valora lo cuantitativo mientras desdeña lo cualitativo. En este sentido, los movimientos ecológicos más radicales cuestionan nuestro modo de vida y nuestras estructuras sociales y tratan de introducir en las agendas políticas los problemas medioambientales. Son ellos los que han dado visibilidad, en gran parte, al sufrimiento animal y a la degradación ambiental logrando que el gran público se empiece a preocupar por dichas cuestiones. Habría que preguntarse, como Luc Ferry, si éste es el papel que deben asumir para lograr mantener

35 Jonas, H., op. cit., p. 148

36 Ferry, L., op. cit., p. 141

37 Cf. Riechmann, J., en Mosterín, J. y Riechmann, J., op. cit., p. 27

38 Cf. Ferry, L., op. cit., pp. 209-213

el espíritu reformista desechando la opción de constituirse como alternativa política. Para este autor, “*política, la ecología no será democrática; democrática, tendrá que renunciar a los espejismo de la gran política*”³⁹.

3. Hacia un antropocentrismo moderado

Cuando Javier Muguerza señala que la ética no puede ser sino antropocéntrica se hace cargo de que, efectivamente, los seres humanos somos los únicos seres morales. A pesar de las investigaciones que parecen demostrar que algunos primates parecen tener algo similar a un sentido de justicia, es la capacidad lingüística la que permite articular la moral. Como señala Jesús Mosterín, “*sin lenguaje puede haber compasión, cooperación y quizá algo así como un sentido de la justicia, pero lo que no puede haber es moral ni ética, pues una moral es un sistema de reglas explícitas, articuladas lingüísticamente, y la ética es la reflexión argumentada sobre la moral*”⁴⁰.

Por otro lado, también tenemos una responsabilidad respecto a nuestras acciones. El dolor, ya sea físico o afectivo, es algo que sentimos todos los animales y no se relaciona con la moral hasta que se producen interferencias humanas. Somos los seres humanos los que introducimos la idea de mal moral en nuestras relaciones con los animales: “*El mal moral es el dolor positivamente provocado, el dolor debido a la interferencia de un agente humano y que no se habría producido sin esa interferencia, el dolor del que hay un culpable*”⁴¹. Como seres morales debemos asumir las consecuencias de nuestras injerencias y articular un código deontológico que regule la convivencia con nosotros mismos y el resto de seres vivos asumiendo un antropocentrismo ético inevitable, sin que ello impida conceder respeto moral más allá de la esfera humana. Un gran número de seres vivos, como seres sintientes, podemos padecer no sólo dolor, sino también sufrimiento y poniendo en marcha determinadas emociones morales como la empatía y la compasión, determinantes para ponernos en el lugar del otro, deberíamos ser capaces de tratar a todo ser vivo de una manera digna.

La idea anterior abre la puerta al antropocentrismo débil como la posibilidad más adecuada a la hora de enfrentarnos a los problemas ecológicos. Los partidarios de

39 *Ibíd.*, p. 213

40 Mosterín, J., *La naturaleza humana*, edic. cit., p. 214

41 Mosterín, J., *El triunfo de la compasión*, edic. cit., p. 36

este tipo de antropocentrismo han partido de las críticas a su versión más fuerte y han propuesto alternativas más o menos sugestivas.

Como he señalado anteriormente, Hans Jonas realiza una crítica al antropocentrismo de las éticas tradicionales sin llegar a descartarlo del todo. De este modo, al inicio de *El principio de responsabilidad* escribe que “*en la medida en que es el destino del hombre, en su dependencia del estado de la naturaleza, el referente último que hace del interés en la conservación de ésta un interés moral, también aquí ha de conservarse la orientación antropocéntrica de toda la ética clásica*”⁴². Jonas reconoce que la ética no puede ser sino antropocéntrica precisamente porque la conservación de la naturaleza parte de un interés moral. Sin embargo, se trata de un nuevo tipo de antropocentrismo que tiene en cuenta la irreversibilidad de la praxis técnica, los efectos acumulativos y la variabilidad de las premisas. Por este motivo, Jonas añade a continuación: “*¿y si el nuevo modo de acción humana significase que es preciso considerar más cosas que únicamente el interés del hombre, que nuestro deber se extiende más lejos y que ha dejado de ser válida la limitación antropocéntrica de toda ética anterior?*”⁴³.

El antropocentrismo más o menos admitido de Hans Jonas se justifica, no sólo desde nuestra facticidad moral, sino que existe una responsabilidad metafísica. Jonas insiste en que nuestra responsabilidad hacia la naturaleza parte de una obligación de permanencia de la vida humana. En este sentido, el imperativo jonasiano es explícito: “*obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana en la Tierra*”⁴⁴. La vida humana debe ser preservada porque sólo ésta garantiza la supervivencia de la humanidad presente y de las generaciones futuras. Este antropocentrismo moderado permite colocar a la existencia humana como un punto de partida que fundamente el principio de responsabilidad. La ética y la metafísica se vinculan para responder a la pregunta leibniziana de por qué debe haber vida en lugar de no vida. Acaso no podamos responder a esa cuestión si no es apelando a posiciones metafísicas.

42 Jonas, H., op. cit., p. 33

43 *Ibidem*, p. 35

44 *Ibidem*, p. 40

Desde luego no es la de Jonas la única propuesta de antropocentrismo moderado. Nicolás Martín Sosa expone la posición a este respecto de Brian G. Norton⁴⁵. Este autor, señala Sosa, distingue dos tipos de antropocentrismo según la fuente del valor. Para ello, parte de una distinción del interés humano que diferencia entre *preferencias sentidas* (*felt preferences*), que serían aquellas necesidades de un individuo que pueden satisfacerse por medio de una experiencia determinada, y *preferencias consideradas* (*considered preferences*), que son las necesidades expresadas tras una deliberación, compatibles con un punto de vista global y que son hipotéticas. El primer tipo, el más habitual en las sociedades contemporáneas coloca los deseos humanos como los determinantes de valor y sustentan un antropocentrismo fuerte. Las segundas, en cambio, al estar basadas en preferencias consideradas, sustentarían un antropocentrismo débil capaz de proporcionar una crítica de los sistemas de valores perjudiciales para el medio ambiente. Norton considera que un antropocentrismo débil también permitiría establecer una base de obligaciones que superen la satisfacción de preferencias del ser humano sin necesidad de otorgar valor intrínseco a los objetos no humanos. Sin embargo, Sosa considera que la noción de “ideales morales” utilizada por Norton plantea el problema de cómo someter las necesidades y deseos a “*criterios racionales universalizables*”. Ampliar el sistema de normas con ideales morales no tiene sentido si tenemos en cuenta que el acuerdo de los individuos con ideales morales diferentes sólo es posible si el núcleo de dichos ideales se sitúa en un acuerdo moral racional. Por otra parte, el propio Sosa distingue un antropocentrismo *discursivo* en el que somos los seres humanos “*quienes discutimos acerca del valor, los derechos, o de las normas morales que acordamos y nos damos a nosotros mismos*”⁴⁶. Se trata de un antropocentrismo inevitable, que él denomina “sabio”, pero que considera los intereses comunes a humanos y no humanos como supremos en tanto que habitantes comunes de una morada planetaria. Sólo desde esta noción de antropocentrismo son posibles los postulados de la ética ecológica que se refieren a un cambio de la percepción del ser humano en el ecosistema.

45 Cf. Martín Sosa, N., op. cit., pp. 112 -114

46 Cf. Martín Sosa, N., <<El qué y el para qué de una ética ecológica>> Disponible en: http://www.magrama.gob.es/es/ceneam/articulos-de-opinion/1998-martin-sosa_tcm7-185632.pdf. Consultado el 15 de junio de 2016.

En una línea similar, Jorge Riechmann⁴⁷ distingue entre antropocentrismo en sentido moral y antropocentrismo en sentido epistémico, algo fundamental, según este autor, para evitar algunos de los problemas derivados de las discusiones sobre antropocentrismo. El antropocentrismo en sentido moral ya ha quedado definido; en sentido epistémico se refiere a la forma en que, inevitablemente, el ser humano concibe el mundo. Como especie, poseemos unos determinados mecanismos sensoriales y neuronales que nos hacen concebir la realidad de manera distintiva a la de cualquier otro ser. De esto se deriva que, en un sentido epistémico, el hombre sería tan antropocéntrico como la serpiente sería ofidiocéntrica. En efecto, que no podemos pensar como un murciélago es algo que Thomas Nagel ilustró de modo incuestionable. La postura de Riechmann se situaría en un inevitable antropocentrismo epistémico que, desechando el moral, no impide la concesión de valor y respeto hacia el resto de los seres vivos.

Personalmente, la postura de Riechmann es la que me resulta más sugestiva y convincente. Las emociones morales son un privilegio humano que podemos, y debemos, articular en un código ético sin obviar que tenemos una visión del mundo y un sistema de creencias inevitablemente antropocéntrico, lo que no impide la ampliación de la consideración moral desde un sentimiento de compasión y un sentido de la responsabilidad que permita extender el ámbito de los valores intrínsecos más allá de la esfera humana sin eliminar la distinción entre agentes y pacientes morales.

Llegados a este punto, considero pertinente detenerme brevemente en la noción de valor intrínseco, pues ésta se encuentra en el núcleo de la reflexión sobre la ampliación de la consideración moral. Otorgar valor intrínseco a un objeto es definirlo como un fin en sí mismo, es decir, equivale a decir que dicho objeto posee un valor inherente que impide su uso como medio. Esta definición se opone a la de valor instrumental, es decir, aquél por el cual los intereses de algunos seres se supeditan a los de aquéllos que poseen un valor inherente. María Teresa López de la Vieja, sin perder de vista que es un concepto humano, nos señala que se refiere a “*cuando existe, además,*

47 Cf. Riechmann, J., en Mosterín, J. y Riechmann, J., op. cit., pp. 31 y 32

algún tipo de propiedad objetiva que afecta causalmente, con independencia de la apreciación subjetiva.”⁴⁸

Mosterín señala que *“nada tiene valor intrínseco. El valor es un efecto de la valoración. Algo tiene valor en la medida en que lo valoremos, y no a la inversa”*⁴⁹. No puedo sino convenir con Mosterín en que los objetos no poseen valor por sí mismos más allá del aprecio valorativo del agente que lo realiza. En la naturaleza nada es bueno o malo, valioso o superfluo, simplemente nos encontramos todos, aquí y ahora, como producto del azar y la evolución, tratando de adaptarnos y sobrevivir. Las categorías éticas como “bueno”, “malo”, “justo” o “valor” no son más que constructos humanos para articular la moral, así que la idea de valor intrínseco no puede darse, efectivamente, sin un sujeto valorativo. En esta misma línea argumental, Luc Ferry nos recuerda que *“toda valoración, incluida la de la naturaleza, es un hecho propio de los hombres y que, por consiguiente, toda ética normativa es en cierto modo humanista y antropocéntrica”*⁵⁰. Para Ferry, no se puede conservar la idea de valor y suprimir, a la vez, sus condiciones de posibilidad. La naturaleza no es buena en sí misma, sino que contiene lo bueno y lo malo. “¿Respecto a quién?”, se pregunta Ferry, y la respuesta parece obvia: respecto al ser humano, que es quien puede enunciar juicios de valor hasta que se demuestre lo contrario. En efecto, la idea de valor intrínseco es una idea humana cuyo contenido nos corresponde. De este modo, podemos, no sólo definirlo, sino volcar en dicho contenido las cualidades que determinan que algo posea valor intrínseco.

Aclarado esto, debemos preguntarnos cuál es la cualidad que designa la posesión de valor intrínseco. Ferrater Mora nos dice que el hecho de que los seres humanos manejemos una serie de conceptos como son los de vida, muerte o conciencia de sí, no prueba que seamos más reales para nosotros mismos de lo que es un animal para sí⁵¹. El animal no puede verbalizar acerca de su propio futuro, pero todos sus procesos fisiológicos se hallan, lo mismo que los nuestros, orientados hacia el futuro. Ello nos colocaría en una posición teleológica que identificaría el valor con los fines. Esa es la

48 Cf. López de la Vieja, M. T., <<Ética medioambiental y deberes indirectos>>, en García Gómez-Heras, J. M. (coord.), op. cit., p. 122

49 Mosterín, J., *La naturaleza humana*, edic. cit., p. 380

50 Ferry, L., edic. cit., p. 193

51 Cf. Ferrater Mora J., y Cohn P., *Ética aplicada: del aborto a la violencia*, Alianza, Madrid, 1983, p. 78

misma línea defendida por Hans Jonas, quien de nuevo recurre a argumentos amparados en la metafísica para definir el valor en base al fin y que abordaré más adelante.

Sin embargo, existe otra posibilidad que me resulta más sugerente. Jorge Riechmann⁵² defiende el interés como punto de partida para la consideración de fin en sí mismo. Riechmann señala que, en el caso de aquellos seres que tienen sensaciones, en éstas siempre hay un momento de valoración positiva o negativa, lo que daría sentido a la idea de hablar de una calidad de vida subjetiva, es decir, la vida de un ser sintiente puede ser mejor o peor para sí mismo. De este modo, las sensaciones positivas favorecen la buena vida, mientras que las negativas la impiden, lo que colocaría los intereses como factores objetivos de su bienestar. Sin embargo, podemos plantear qué ocurre en el caso de seres que no poseen sistema nervioso y, por lo tanto, capacidad de sentir. Riechmann es permeable a la idea de que éstos también posean intereses, pues incluso los seres vivos sencillos y sin conciencia, como una planta o un árbol pueden vivir bien o mal: “¿por qué habría que hablar de una buena vida solo respecto a los seres capaces de calidad de vida subjetiva –seres sintientes-, si para los seres vivos no sintientes podemos especificar las condiciones objetivas bajo las que podrán desarrollarse y prosperar?”⁵³

Coincido con Riechmann en que los intereses son una fuente más adecuada y menos problemática para conceder valor intrínseco que los fines. Jesús Mosterín, de quien ya he comentado su posición acerca de los valores intrínsecos, reflexiona acerca de la idea de interés y, aunque lo hace desde otra perspectiva, creo que sus conclusiones son extrapolables al tema al que me refiero. Para Mosterín, los intereses pueden definirse como los factores que contribuyen a nuestra buena vida⁵⁴. Los seres humanos tenemos una serie de intereses básicos, como saciar el hambre o conseguir abrigo, que contribuyen a nuestra supervivencia y otros, no tan básicos, que contribuyen a mejorar nuestro bienestar. Incluso podemos tener necesidades de las que no somos conscientes y, aunque los intereses varían, tienen en común un núcleo permanente a satisfacer: las necesidades. La respuesta a nuestras necesidades se constituiría entonces como

52 Cf. Riechmann, J., *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000, p. 28

53 *Ibíd.*, p. 29

54 Cf. Mosterín, J., *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid, 1978, pp. 41 y 42

condicionante de una supervivencia que aspira al bienestar y a una vida buena. Si asumimos esta noción de interés, nada parece impedir que admitamos que los animales pueden tener intereses, no sólo de cara a una supervivencia, sino para una buena vida. Como señalo, aunque Mosterín insista en que nada posee valor en sí mismo, considero que su línea de razonamiento en que los intereses son el motor para alcanzar una vida buena, es aplicable a los seres con, al menos, capacidad de sentir, especialmente si asumimos que podemos tener intereses sin siquiera ser conscientes de ellos. De este modo, entiendo que un objeto que posee intereses y que aspira, aunque no sea de forma consciente, a una vida buena se puede ver afectado por mi acción, lo que me obliga a concederle consideración moral. Si esto es así, estamos obligados a ampliar la comunidad de seres dignos de respeto moral. Y además, podemos concederles valor intrínseco basado en la noción de intereses que hemos visto.

Para poder explicar esta última idea y delimitar el alcance de la consideración moral recurro a Jorge Riechmann⁵⁵. Este explica la idea de una ampliación de la comunidad moral basada en nueve círculos que proviene de una teoría desarrollada por Singer y Kieffer quienes se inspiran, a su vez, en una idea de Aldo Leopold. Estos nueve círculos de responsabilidad moral permiten ampliar la comunidad a través de sucesivos ensanchamientos. Partiendo de esta idealidad, trataré de justificar la concesión (o no) de valor intrínseco al conjunto biótico en particular y a la ecosfera en general.

El primer círculo es hipotético, pues se refiere sólo a una ética egocéntrica centrada en un solo individuo, una hipótesis no sostenible en tanto que la ética regula las relaciones entre seres y su interdependencia. El segundo círculo nos lleva a una comunidad moral basada en una ética de un grupo reducido, como los clanes y las familias. El tercero, sería un nacionalismo moral que se sustenta en la comunidad nacional. El siguiente es el que atiende a la humanidad presente. Este antropocentrismo del presente se abre a un antropocentrismo intergeneracional en el quinto círculo. Este tiene en cuenta a las generaciones futuras. Para Riechmann, es en este círculo donde empieza a tener coherencia una postura ecológica por cuanto desde un egoísmo de especie se fundamentaría una política ambiental que garantice, por lo menos, la supervivencia de la misma.

55 Cf. Riechmann, J., en Mosterín, J. y Riechmann, J., op. cit., pp. 134-145

El siguiente círculo requiere un mayor detenimiento. En éste se incluye a los animales superiores, cuyas capacidades intelectuales y emocionales se hallan al mismo nivel que la de los niños. Podría denominarse ética de los primates. En un principio, y a la luz de las últimas investigaciones sobre el comportamiento animal, no parece descabellado estudiar la posibilidad de otorgar valor inherente a aquellas criaturas superiores que muestran capacidades emocionales e intelectuales que rivalizan con las de un niño pequeño o una persona discapacitada. Ya he mencionado que se ha demostrado que los primates, como los chimpancés, utilizan herramientas, poseen vínculos emocionales o hacen uso de sistemas de comunicación complejos. Por otro lado, existen una serie de complicaciones derivadas de la idea de valor que plantearé en el siguiente círculo moral, pues se refiere a una cuestión común.

La siguiente ampliación abarcaría a todos los seres sintientes, no sólo los primates superiores, por lo que nos encontraríamos ante una posible ética de tipo zoocéntrico o sensocéntrico. El fundamento para admitir a los seres sintientes se fundamentaría en la capacidad de sufrimiento. El dolor, físico o afectivo, y el interés por evitarlo, procurando, en cambio, sensaciones agradables que posibiliten una vida buena, nos permite conceder respeto moral a dichos seres y nos obliga, como agentes morales, a asumir la responsabilidad de minimizar su sufrimiento.

Como ya afirmé, esta ampliación no está exenta de complicaciones. En primer lugar, hemos de admitir que nos resulta más sencillo sentir consideración hacia determinados animales con los que compartimos una proximidad filogenética, es decir, nos resulta más fácil empatizar con un chimpancé que con una sepia o una hormiga, por ejemplo. Sin embargo, esto puede explicarse según algunas investigaciones científicas⁵⁶ que parecen demostrar que las neuronas espejo son las responsables de la empatía, la emoción moral que nos permite ponernos en el lugar del otro y experimentar sus emociones. Según dichas investigaciones, la facilidad de empatía está relacionada con la distancia filogenética, lo que justificaría que, intuitivamente, sintiéramos más afinidad con una u otra especie. Desde este punto de vista, esta proximidad resulta inevitable, de tal modo que tenderemos a elegir salvar a un animal determinado antes que a otro en base a la proximidad genética. Sin embargo, reconozcamos que, desde el punto de vista

56 Mosterín, J., *El triunfo de la compasión*, edic. cit., p. 22

de la reflexión ética, esto no es un argumento sostenible. Preferir una especie a otra es incurrir en un prejuicio de especie. El hecho de que no veamos a una abeja del mismo modo que a un perro, es decir, que no seamos capaces de ver a la abeja como un individuo aislado, sino como miembro de una especie puede estar justificado desde proximidades filogenéticas, pero también puede ser, como señala, Ferrater Mora, tan sólo una muestra de falta de familiaridad con ese animal y no la falta de individualidad del mismo.⁵⁷ Anclarnos en un argumento de proximidad filogenética es caer en un tipo de *especismo*, que puede ser superado fácilmente a través de nuestra capacidad racional. En segundo lugar, si finalmente admitimos a todos los seres sintientes como pacientes morales, ¿tendrían todos el mismo valor?⁵⁸ ¿son posibles las gradaciones de valor de los intereses implicados en caso de conflicto sin incurrir en *especismo*? Personalmente, opino que los intereses pueden jerarquizarse en relación a la mayor o menor conciencia de sí, umbral de dolor y sufrimiento o capacidad de anticipación sin que ello suponga caer en un prejuicio de especie, en que sí se incurre apelando a la mera proximidad filogenética.

A continuación nos encontramos con otra ampliación compleja del círculo moral. ¿Qué ocurre con otros seres vivos, en principio, no sintientes? ¿Hay que proteger cada árbol, cada flor? Si entendemos que en su consideración de seres vivos tienen un interés, como defendía Riechmann, deberíamos ampliarlo. Si, por el contrario desechamos al argumento del interés y nos quedamos sólo con la vida y su diversidad, deberíamos argumentar de otra forma a riesgo de caer en la falacia naturalista. Si finalmente, ninguna de estas dos opciones sale airosa, no queda sino concederles un valor instrumental como parte integrante y necesario del ecosistema.

Personalmente, defiendo la inclusión de los seres sintientes como objetos de respeto moral. Sin embargo, admito mi vacilación a la hora de dar un paso más. En el camino evolutivo, el reino vegetal optó por arraigarse al suelo lo que, unido a la ausencia de sistema nervioso, los hace parecer curiosos a nuestros ojos. ¿Podemos considerar el fototropismo⁵⁹ o el tigmotropismo⁶⁰ como algo más que meras acciones

57 Ferrater Mora, J., op. cit., p. 79

58 Me refiero aquí a una cuestión relativa a la gradación de valor, no de naturaleza del mismo.

59 Respuesta a un estímulo luminoso.

60 Respuesta al contacto físico con otro objeto.

reflejas y ver en ellas un interés en beneficiar y mejorar su vida? Admito aquí mi incapacidad, por el momento, para alcanzar una respuesta satisfactoria, máxime cuando considero que el reino vegetal incluye también hongos, líquenes o algas, organismos que, por otro lado, son fundamentales en un sistema biótico en el que cada ser cumple una función favorecedora de la vida.

Finalmente, la última ampliación es aquélla que engloba la biosfera como un todo, por lo que el aire, el agua o la tierra tendrían consideración moral. Considero esta postura insostenible. El aire o el agua no son entidades individuales ni poseen vida, intereses o fines, sino que son condiciones de posibilidad para la vida y, por tanto, se les puede conceder valor instrumental, pero no valor intrínseco. Ello no es óbice para que, como posibilitadores de la vida, debamos asumir la responsabilidad de su cuidado.

En resumen, sólo los seres humanos somos agentes morales, pero existen pacientes morales, que poseen valor intrínseco en base a la noción de interés, lo que permite ampliar los miembros de la comunidad moral más allá de la especie humana. Sin embargo, lo que debemos tener en cuenta, principalmente, es que, como los únicos sujetos éticos, se nos exige, por un lado, actuar en base a un imperativo de responsabilidad; por otro, se nos impone una obligación de cuidado hacia el resto de especies que, considero, puede tener su fundamento en la emoción moral de la compasión.

4. Una moral de la compasión y una ética de la responsabilidad

Para David Hume, las dos emociones morales básicas eran el amor hacia uno mismo, que se manifestaba como egoísmo, y la compasión hacia los demás. Reconocer el sufrimiento del otro no es lo que nos conduce a evitarlo, sino que es la empatía, la emoción desagradable que sentimos al ponernos en lugar del otro lo que sustenta nuestra acción⁶¹. Y es la empatía lo que deriva la emoción moral de la compasión. Existe la creencia de que la supervivencia de la especie se favorece por instintos naturales basados en el egoísmo. Sin embargo, hay estudios que parecen contradecir esta idea. Jesús Mosterín explica un experimento realizado por investigadores de Harvard que pareció demostrar que es la deliberación pausada la que conduce a un

61 Mosterín, J., *El triunfo de la compasión*, edic. cit., p. 39

egoísmo racional, mientras que cuando los individuos toman decisiones espontaneas lo que domina es la generosidad y la cooperación⁶². En el mundo animal existen numerosos ejemplos de acciones cooperativas entre especies que favorecen la supervivencia de las mismas. Sin embargo, se trata de un tema que aún necesita ser investigado.

En cualquier caso, pienso que la ética no puede ser un mero ejercicio racional, sino que debe estar amparada por la consideración de las emociones morales. Entre ellas, la compasión, el entendimiento de que el otro sufre, me parece fundamental para percibir al resto de seres como dignos de respeto y de consideración. No estoy defendiendo aquí algún tipo de emotivismo moral. Si una ética puramente racional no puede hacerse cargo de los actuales problemas ecológicos, una ética emotivista, que puede caer en la subjetividad y el relativismo, tampoco podría asumirlos. Lo que defiende es que las emociones morales juegan un papel fundamental para la ética y, en este sentido, pueden actuar del mismo modo en que lo hacen las observaciones empíricas en la física⁶³.

El abismo ontológico es insostenible e incompatible con una teoría de la evolución que nos ha enseñado que todo lo que existe comparte un ancestro común en forma de procarion primitivo⁶⁴. De algún modo, ser conscientes de que nosotros mismos y todo lo que nos rodea tiene el mismo origen común, que forma parte del tejido de la biosfera, de que hay una relación profunda entre nosotros y el resto de organismos debería llevarnos a asumir los problemas de la biosfera como un problema común. Y deberíamos ser capaces, en un ejercicio de imaginación, de ver en el otro a una parte de nosotros mismos.

La compasión es una emoción que no está bien considerada en el mundo occidental, donde suele vincularse a un sentimiento negativo. En una sociedad dominada por el pensamiento cristiano y la moral de la iglesia católica, el sentimiento de compasión se ha asociado a un sentimiento pasivo de lástima o pena ante la desgracia o el dolor del otro. La sentencia “no me compadezcas”, tan frecuentemente pronunciada, da buena cuenta de ello.

62 *Ibíd.*, p. 43

63 Mosterín, J., *Animales y ciudadanos*, edic. cit., p. 68

64 Mosterín, J., *El triunfo de la compasión*, edic. cit., p. 86

En cambio, filosofías orientales como la jainista o la budista que rechazan la violencia y predicán la *ahimsa*, la no violencia, utilizan un significado muy distinto de compasión y la colocan en el núcleo de su pensamiento⁶⁵. En el budismo, compasión y lástima no van unidas, sino que la primera nace del sentido de interconexión de todos los seres vivos, que permite ver al otro como alguien a quien debemos ayudar. La compasión se vive como un cuidado hacia al otro que nace del amor y el respeto. Considero que desde esta idea de cuidar al otro y de interconexión de todos los seres vivos puede surgir un sentimiento de responsabilidad hacia el otro, de responsabilidad para que su vida sea mejor, de que alcance una vida buena, porque de alguna manera su sufrimiento es el nuestro y su bienestar nos repercute. Sólo el ser humano es capaz de tener emociones morales, al menos que sepamos. Este hecho nos obliga a asumir una responsabilidad hacia la biosfera en su conjunto, pero especialmente, hacia aquéllos que se encuentran desprotegidos ante nuestro poder. ¿es posible vincular la compasión a la responsabilidad o debemos fundamentarla en una heurística del miedo, como propone Hans Jonas?

Lo cierto es que en nombre del progreso tecnológico hemos establecido una relación de dominio con la naturaleza en la que utilizamos al resto de seres vivos y nuestro entorno y, en esta carrera desenfundada, hemos puesto en peligro nuestra propia supervivencia. Esto ya fue advertido de forma lúcida por Hans Jonas, quien subrayó la situación de vulnerabilidad en la que se encontraba la naturaleza debido a la acción del ser humano. Sin embargo, éste también forma parte de la naturaleza y no parece muy coherente seguir escindidos de ella ni insistir en considerar al resto de seres como una alteridad a la que enfrentarnos. Asumir nuestra responsabilidad requiere, de alguna forma, romper ese hiato. De este modo *“la asunción de nuestra responsabilidad nos conduciría, de forma inexorable, a la afirmación de nuestro vínculo con el orden natural como soporte de una exigencia ética fuera de toda cuestión”*⁶⁶.

En su propuesta, y como ya he señalado, Hans Jonas vincula la ética y la metafísica. Para Jonas, la naturaleza posee valor en sí misma, pues se manifiesta y afirma en la vida orgánica que se constituye, además como el fin de aquélla. A su vez,

65 Mosterín, J., *La naturaleza humana*, edic. cit., p. 366

66 Cf. Fernández Agis, D., <<Tecnociencia, naturaleza y necesidades humanas>>, Actas del V Congreso de la Sociedad de lógica, metodología y filosofía de la ciencia en España, 2006, p 471

se despliega en cada uno de los seres vivos subjetivándose, lo que convierte a cada uno de ellos en un fin en sí mismo. La naturaleza, de esta manera, se autoafirma. Esto lleva a Jonas a repensar la pregunta de Leibniz: ¿por qué hay algo y no nada? Su primera reflexión es que esta pregunta no puede referirse a una causa antecedente “*que pertenece ella misma a lo que es*”⁶⁷, pues si la causa antecedente perteneciera a ella misma, se incurriría en un contrasentido al ser la causa parte del hecho que se trata de explicar. Por otro lado, si fuera externa, tendríamos que recurrir a Dios, que a su vez, es *causa sui* según la teología, por lo que la pregunta tan sólo quedaría desplazada: ¿por qué ha creado Dios el mundo? En este caso la respuesta no es causal, pues “*el poder de la posibilidad tendría por sí mismo como consecuencia el acto*”⁶⁸, es decir, que la teología nos dice que Dios ha querido el mundo porque es algo bueno y no es que el mundo sea bueno porque él lo haya querido. Esto nos lleva a inferir que la cuestión del deber-ser de un mundo se puede separar de cualquier tesis referente a su autor. Por tanto, la pregunta planteada “como la búsqueda de un origen causal” es absurda, pero no lo es plantearla en términos de una norma justificadora. De este modo, la pregunta leibniziana cobra todo su sentido al ser traducida por Jonas como ¿por qué *debe* ser algo con preferencia a la nada? Esta nos remite a la cuestión del valor del ser, pues sólo determinando el estatus ontológico y epistemológico del valor y estableciendo su objetividad podemos deducir, a su vez, “*un deber-ser objetivo y, con él, una vinculante obligación de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser*”.⁶⁹ Vincular el valor con el ser permite a Jonas afirmar que cuando “lo que es” es bueno en sí, posee un valor del que se puede deducir un deber-ser que nos lleve a la asunción de la responsabilidad. A partir de aquí, ya se puede establecer el imperativo de que haya humanidad, pues ésta se configura como condición de posibilidad para el ser. Incluso, afirma Jonas, de que dudásemos del merecimiento de la existencia de la humanidad tras el balance de nuestros actos, la continuidad de la vida en la tierra debe mantenerse como posibilidad vinculante y trascendente pues “*la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede a todo*”⁷⁰.

67 Jonas, H., op. cit., p. 93

68 Ibídem, p. 94

69 Ibídem, p. 97

70 Ibídem, p. 174

Por otro lado, Jonas apela a un ejercicio de imaginación para responsabilizarnos ante las generaciones futuras. Su ética orientada al futuro obliga a pensar en los efectos remotos de nuestra acción técnica: “*solamente la prevista desfiguración del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser preservada de tal desfiguración.*”⁷¹. Y, además, contiene dos deberes. Por un lado, ya que sabemos reconocer lo malo, lo que no queremos, mucho más fácilmente que lo que apreciamos, debemos anticipar la representación de los efectos remotos, a pesar de la complejidad y la incertidumbre. En segundo lugar, requiere un sentimiento de temor ante dicha representación que conduzca a asumir la responsabilidad. El miedo sería entendido, no en su clásico sentido paralizante, sino como un temor activo que cumpla, así, una función heurística.

Estoy de acuerdo en que necesitamos representar los efectos remotos de nuestra acción, así como apelar a nuestras emociones morales respecto a dicha representación. Es posible que, llegados a este punto, sólo una heurística del miedo consiga movilizar a una sociedad seducida por la inmediatez y narcotizada por el mercado. Hoy en día somos más conscientes que nunca del daño ecológico y empezamos a sentir algunas de sus consecuencias. Sin embargo, la idea que he querido destacar del pensamiento de Jonas es el concepto de responsabilidad establecido como imperativo. La noción jonasiana de responsabilidad no se refiere al de la imputación causal por los actos cometidos, es decir, ser responsables de nuestros actos y ser juzgados por ellos, sino una responsabilidad ante el objeto mismo. Ese objeto del que soy responsable, señala Jonas, es algo externo a mí, pero se haya remitido o amenazado por mi poder. Así, lo dependiente se convierte en lo que manda; lo poderoso, en lo obligado. El poder se vuelve objetivamente responsable y el sentimiento de responsabilidad asume el mando. Una responsabilidad que no es meramente formal, sino que asume el ser de las cosas, una responsabilidad instituida por la naturaleza y que Jonas describe como irrevocable, irrescindible y global, pero también no recíproca. Creo que esta noción de responsabilidad que describe Jonas no sólo es una de sus grandes aportaciones, sino que se posiciona como una opción tremendamente válida para cuestionar el paradigma tecnológico y la magnitud de la acción humana en este campo. Sólo desde un principio de responsabilidad de tal envergadura podemos garantizar una vida digna y duradera.

71 *Ibíd.*, p. 65

V. Conclusiones y vías abiertas

En *El principio de responsabilidad*, Hans Jonas afirma que la ética “(...) *tiene que existir. Y tiene que existir porque los hombre actúan, y la ética está para ordenar las acciones y regular su poder*”⁷². En un contexto de crisis ambiental acrecentado por una realidad cada vez más compleja y caracterizada por la incertidumbre, la afirmación de Jonas se nos aparece ahora casi como un imperativo. Sin embargo, como he ido destacando a lo largo de estas páginas, los problemas ambientales de los que debe hacerse cargo la ética en la actualidad exigen una revisión de sus categorías y la asunción radical de la cosmovisión implantada desde el triunfo de la teoría de la evolución.

El evidente continuo ontológico entre el ser humano y el resto de seres vivos ha demostrado que una ética fundamentada en un antropocentrismo fuerte resulta insostenible e ineficaz. Sin embargo, la ruptura con el antropocentrismo no nos obliga a asumir posturas ecocéntricas que, aunque cuentan con argumentos valiosos para cuestionar el esquema social, no resuelven los problemas éticos a los que nos enfrentamos sin incurrir en aporías complicadas de solventar. Como he planteado a lo largo de estas páginas, la mejor opción consiste en un antropocentrismo débil que considere que todo ser vivo es merecedor de respeto moral sin que ello nos impida establecer gradaciones de valor. Desde esta opción reduciríamos el antropocentrismo, por otro lado inevitable, a una cuestión epistémica. Dichas gradaciones de valor no suponen diferenciaciones acerca de la naturaleza del mismo, pues sólo otorgando valor intrínseco más allá del ser humano conseguiremos que no se convierta en una categoría vacía e inútil para el tema que nos ocupa.

De este modo, me adhiero a la opinión de que la noción de valor intrínseco debe descansar en la demostración científica y clara de la capacidad de sufrimiento de los seres sintientes. De esta capacidad no sólo deriva un momento de valoración negativa del dolor, sino también positiva del placer del cual, a su vez, dimana un interés, consciente o no, por mantenerlo y acrecentarlo hasta alcanzar una vida buena. El interés, en este caso, se sitúa en el núcleo de la argumentación de la categoría de valor intrínseco.

72 *Ibíd.*, p. 59

Por otro lado, desde el instante en que el ser humano, con sus acciones, puede incrementar o disminuir la posibilidad de una buena vida, debe actuar desde la consideración moral hacia el resto de seres vivos. De ello, resulta una obligación de responsabilidad moral. Dicha responsabilidad no puede quedarse sólo en una responsabilidad formal basada en la conexión causal con el acto, sino que, como argumenta Hans Jonas, se trata de una responsabilidad ante el objeto mismo. Jonas se basa en la emoción del miedo, surgida del ejercicio de una imaginación orientada al futuro, para establecer una heurística que nos obligue a asumir una responsabilidad de tal envergadura. Sin embargo, y esta es la primera vía que quiero dejar abierta, como bien señaló Hume, la compasión es uno de los dos pilares de la emoción moral. He descrito el sentido de compasión que mantienen las filosofías orientales como el más idóneo para ejercer de piedra de toque que sustente el interés por la dignidad de todos los seres vivos. Me parece interesante tratar de relacionar, en futuras indagaciones, si la emoción moral de la compasión, tal y como la he descrito, puede derivar en la necesidad de una obligación de responsabilidad sustantiva.

Finalmente, quiero destacar una segunda vía abierta. Ursula Wolf⁷³ realiza un interesante repaso por los diversos modelos de éticas, con sus ventajas e inconvenientes para el tema tratado. No era la intención de este trabajo profundizar en esa dirección, pero la conclusión alcanzada por Wolf propone un interesante camino a recorrer. Como he señalado, la autora concluye que sólo un enfoque multicriterial de la ética puede hacerse cargo de la reflexión moral en toda su complejidad. Este es un trabajo que considero tan arduo como apasionante, pero también perentorio, por cuanto la situación de crisis ecológica se enmarca en una crisis mayor que está relacionada con un modo de vida arrogante y superficial que nos obliga a asumir el auténtico papel del ser humano. Nos obliga a recordarnos que no somos más que seres de paso, fruto de la contingencia y que, a fin de cuentas, el único sentido de la vida es intentar mantenerla para nosotros mismos, el resto de seres vivos y las generaciones futuras en las mejores condiciones posibles.

73 Wolf, U., op. cit., pp. 45-87

VI. Bibliografía citada:

Adorno, Th. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Akal, Madrid, 2013.

Cortina A. y Martínez, E., *Ética*, Akal, Madrid, 2008.

Descartes, R., *Discurso del método*, Alianza, Madrid, 2011.

Fernández Agis, D., <<Las razones del animal: algunas aportaciones de Derrida a la ética ecológica>>, Boletín Millares Carlo, núm. 29, Centro asociado UNED, las palmas de Gran Canaria, 2010.

Fernández Agis, D., <<Tecnociencia, naturaleza y necesidades humanas>>, Actas del V Congreso de la Sociedad de lógica, metodología y filosofía de la ciencia en España, 2006, pp. 471-475.

Ferrater Mora, J., y Cohn P., *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Alianza, Madrid, 1983.

Ferry, L., *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994.

García Gómez-Heras, J. M., <<El problema de una ética del “medio ambiente”>>, en García Gómez-Heras, J. M. (coord.), *Ética del medio ambiente: problema, perspectivas, historia*, Madrid, Tecnos, 1997.

Hernández Marcos, M., <<Límites y perspectivas del antropocentrismo moral de Kant de cara a una ética medioambiental>>, en García Gómez-Heras, J. M. (coord.), *Ética del medio ambiente: problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997.

Jonas, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 2008.

Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Círculo de lectores, Barcelona, 1995.

Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2009.

Leopold, A., *Una ética de la tierra*, Los libros de la catarata, Madrid, 1999.

López de la Vieja, M. T., <<Ética medioambiental y deberes indirectos>> en García Gómez-Heras, J. M. (coord.), *Ética del medio ambiente: problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997.

Martín Sosa, N., <<El qué y el para qué de una ética ecológica>>. Disponible en: http://www.magrama.gob.es/es/ceneam/articulos-de-opinion/1998-martin-sosa_tcm7-185632.pdf. Consultado el 15 de junio de 2016.

Martín Sosa, N., *Ética ecológica*, Ediciones libertarias, Madrid, 1990.

Mosterín J., y Riechmann, J., *Animales y ciudadanos: indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*, Talasa, Madrid, 1995.

Mosterín, J., *El triunfo de la compasión: nuestra relación con los otros animales*, Alianza, Madrid, 2014.

Mosterín, J., *La naturaleza humana*, Espasa Calpe, Madrid, 2006.

Mosterín, J., *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid, 1978.

Muguerza, J., *Desde la perplejidad: ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Fondo de cultura económica, México, 1990.

Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Alianza, Madrid, 1996.

Riechmann, J., *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Los libros de la catarata, Madrid, 2000.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Globus, Madrid, 2011.

Velayos Castelo, C., <<El deep ecology movement: ¿un viaje hacia las profundidades de la ética?>>, en García Gómez-Heras, J. M. (coord.), *Ética del medio ambiente: problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997.

Wolf, U., *Ética de la relación entre humanos y animales*, Plaza y Valdés, Madrid, 2014.