



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO**

Fundamentos para una Ética Medioambiental

La Ética de la Responsabilidad y la Ética Extensionista

Tesis para optar al grado académico de
Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política

**Estudiante: Fabiola Leyton Donoso
Profesora Guía: Ana Escribar Wicks**

**Santiago de Chile
Noviembre de 2005**

Esta tesis está dedicada:

A mis padres Ramón Leyton D. e Isolina Donoso C.
Por educarme en el amor a la naturaleza,

A mi esposo Carlos Castillo O.
por acompañarme incondicionalmente en este largo camino

y a las víctimas del abuso y explotación humana:
los animales
por inspirar mis convicciones aquí vertidas.

“La persona moralmente complaciente es aquella incapaz de concebir cómo las cosas podían haber sido diferentes: es un ser que no puede apreciar el papel que desempeña el azar...

...ser capaces de pensar moralmente supone la capacidad de ver *otras* posibilidades, de no considerar que las condiciones actuales tienen un carácter fatalmente necesario.”

*(Colin McGinn,
El Proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la humanidad)*

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.....	5
La necesidad de una Ética Medioambiental	5
CAPÍTULO I.....	8
Las Dos Grandes Herencias Éticas Occidentales: Teleología y Deontología	8
CAPÍTULO II.....	21
La Ética Medioambiental y sus conceptos centrales	21
Hacia una definición de Naturaleza	27
La Naturaleza en Aristóteles	27
La Naturaleza en Heidegger	29
Actualidad del concepto aristotélico y heideggeriano de Naturaleza	32
CAPÍTULO III.....	34
Hans Jonas: Ética de la Responsabilidad	34
La Paradoja Actual	34
Características de la Técnica y la Ética Premoderna	36
Características de la Técnica y la Ética Moderna	40
Responsabilidad y Ética.....	47
Ética de la Responsabilidad: una ética de cuidado del Ser	55
CAPÍTULO IV.....	59
Peter Singer: Ética Extensionista.....	59
Introducción.....	59
Contextualización del Extensionismo	60
La Ética Extensionista.....	67
CAPÍTULO V.....	85
Contrastando la Ética Extensionista y la Ética de la Responsabilidad	85
Concordancias entre la ética de la responsabilidad y la ética extensionista	85
Concordancias Argumentales	85
Concordancias Metodológicas	89
Diferencias entre la Ética de la Responsabilidad y la Ética Extensionista	91
Diferencias Argumentales	91
Diferencias Metodológicas	93
CAPÍTULO VI.....	96
Críticas a la Ética Extensionista y a la Ética de la Responsabilidad	96
CAPÍTULO VII.....	100
Conclusiones	100
CAPÍTULO VIII.....	104
Bibliografía.....	104

INTRODUCCIÓN

La necesidad de una Ética Medioambiental

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

La importancia – y contingencia – de estos problemas es hoy innegable, en tanto sirven como catalizador para reexaminar los valores humanos y las preocupaciones éticas por la responsabilidad moral del bien común. Dicha ética que ha caracterizado al hombre y que a todas luces es la responsable de los problemas mencionados, no había sido examinada ni cuestionada a fondo hasta finales del siglo XX. Antes, la preocupación de la ética como disciplina filosófica se centró en la estricta reflexión de problemas de metaética o de filosofía moral, completamente ajenos y lejanos a una “ética aplicada”. Sin embargo, cuando el panorama descrito

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

Desde fines del siglo XX, entonces, muchos autores han dedicado su labor a reflexionar esta ética humana desde diferentes matices. En líneas gruesas, se aprecia la reflexión de la ética aplicada en dos ámbitos complementarios: la ética de la vida (bioética) y la ética medioambiental. Ambas son complementarias en tanto una ética relacionada a la vida humana y los diferentes retos a los que la enfrenta su manipulación técnica se vincula estrechamente con las conceptualizaciones y alcances prácticos de la manipulación técnica del medio ambiente o del ecosistema.

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

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

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

² Velayos, C.: “*La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?*”. Granada. 1996. Pp. 2-3.

Desde este contexto, dos reflexiones filosóficas argumentalmente innovadoras rehabilitan a la ética en el paisaje filosófico contemporáneo: Hans Jonas (1903-1993), que con su ética de la responsabilidad define una nueva arista de preocupación y relevancia moral – las nuevas generaciones — frente al avance y los desarrollos de la técnica y la ciencia contemporáneas; y Peter Singer (1946-), que con su ética extensionista resitúa y amplía el ámbito de la comunidad moral hacia los animales no humanos.

Me interesa destacar ambas posturas en tanto ellas intentan superar el antropocentrismo clásico de la ética estableciendo nuevos objetos de relevancia moral (las generaciones futuras y los animales no humanos) en sendos planteamientos que, a su vez, argumentan desde diferentes plataformas conceptuales: el deontologismo y el utilitarismo.

En una primera parte de la tesis se contextualiza la ética medioambiental, sus alcances y conceptos fundamentales, intentando sentar las bases de una discusión que, si bien es contemporánea, reformula y replantea viejas preguntas de la ontología y la metafísica. Luego, procedo a hacer análisis por separado de la ética de la responsabilidad y la ética extensionista, para posteriormente problematizar los planteamientos de ambas éticas desde una plataforma que nos permita dilucidar semejanzas y diferencias en las argumentaciones de ambos autores y cómo ellos son iluminadores, desde la ética medioambiental, para pensar los grandes problemas que el desarrollo, la ciencia y la técnica nos plantean hoy en día.

CAPÍTULO I

Las Dos Grandes Herencias Éticas Occidentales: Teleología y Deontología

Son dos las grandes herencias éticas en las que se entronca la filosofía occidental y en las que se fundamenta la actual reflexión ética. Estas tradiciones son la teleología aristotélica y la deontología kantiana. Ambas delimitan unos ámbitos de reflexión de la ética que la llevan desde la heteronomía metafísica a la autonomía racional. Pero sírvanos como primer atisbo de su relevancia que tanto la teleología aristotélica como la deontología kantiana configurarán sendas argumentaciones que dotarán de contenido racionalmente fundado a la ética; y por ello, su actualidad, influencia y atingencia son innegables.

La ética teleológica aristotélica se configura como un conocimiento de la acción humana que, junto a la política, forma parte de los saberes prácticos³. En ella se utiliza la propia capacidad de deliberar acerca del bien (*agathón*) y de acuerdo con esta deliberación, se determina el contenido de la vida buena. La ética teleológica sería entonces, una ética de contenidos pues extrae éstos de la experiencia concreta y las acciones de la vida diaria. De hecho, la acción buena presupone la comprensión práctica y experiencial de “lo bueno” de manera sostenida en el tiempo. Por ello, se conoce a la ética aristotélica como una “ética de las virtudes” en tanto:

“Aristóteles pone énfasis en la comprensión práctica de las normas morales con vistas a su realización concreta.”⁴

³Diferente por tanto, de los saberes teóricos o contemplativos –propio de la filosofía o las matemáticas— y de los saberes prácticos o técnicos como la medicina, las artes o las técnicas.

⁴Aristóteles, citado en Araos, J. “Ética de las virtudes y teleología: Aristóteles”. En *“Bioética:*

Este saber ético alude al ámbito del comportamiento y de la costumbre en tanto define modos de ser y de vivir que implican necesariamente una referencia a la libertad individual. Es un saber que busca lo bueno para el hombre en un sentido integral de su vida, es decir, en vistas de lograr el desarrollo y la vivencia de una experiencia vital buena y conveniente a los fines propios. Desde acá, podemos decir que el fin del saber ético se adecua al ser, en tanto define como moral aquello que conduce a una plena realización del Ser del hombre a través de la realización de sus fines. Define entonces lo moral desde un fin (*télos*) a alcanzar:

“el fin de la acción no está más allá ni es indiferente de ella, pues la buena acción misma [*eupraxía*] es el fin”.⁵

Es el bien el que marca un fin, tomando a éste como un “movimiento” o proceso de su actualización o “florecimiento”.⁶ Esta concepción es plenamente metafísica, en tanto hay un Ser potencial que gracias a la práctica de las virtudes alcanza su total actualización. De ahí que el Bien consista en la plena actualización del Ser potencial, lo que traería consigo la felicidad (*eudaimonia*) –que se constituiría como un fin en sí misma, y nunca como un medio para alcanzar otro fin. Esta felicidad requiere ser alcanzada única y exclusivamente a través de la actualización del ser potencial por la práctica de la virtud. Presenciamos entonces, una relación teleológica entre la ética y la vida humana, porque en tanto los hombres aspiran a realizar su plena potencialidad –la felicidad, éste *télos* es sólo alcanzable a través de la práctica sostenida y sistemática de las virtudes.

fundamentos y dimensión práctica”. Santiago. 2004. P. 31.

⁵Op. Cit. P. 32.

⁶Movimiento que, como veremos posteriormente, se constituirá también como una clave del concepto de *physis* o naturaleza.

Por su parte, la ética deontológica kantiana habla de “lo correcto” o “lo incorrecto”. Acá la ética no trata de “lo bueno” o “lo malo” como contenidos morales, sino que se interesa en que lo correcto se ajuste a una ley. Y esta concepción ya no permite pensar la ética en términos metafísicos –pues no debemos olvidar que para Kant la metafísica está lejos de llevar sus fundamentos a cimientos firmes, al modo de las ciencias exactas.⁷ Por el contrario, su tarea consiste en demostrar qué fundamento tiene la ética, el que ya no es metafísico sino racional o a priori. No hay nada en el mundo ni fuera de él que pueda llamarse “bueno” salvo un elemento clave en la determinación del carácter a priori de la ética: la voluntad humana, definida por el autor como:

“la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes”.⁸

Por esta capacidad los hombres, a diferencia del resto de seres en el mundo, pueden determinarse ante la presentación de principios, es decir, someterse a las leyes impuestas por su propia voluntad. Y dicha autonomía volitiva requiere de la libertad pues ella permite el “autogobierno” y la determinación de un sistema propio, acorde a los principios y valores de cada uno. De este modo, la voluntad humana es autónoma porque no está determinada desde fuera, sino que lo está por leyes (o principios, o máximas) que ella misma se da.

Sin embargo, debido a que el hombre no es un ser puramente racional, sino también sensible, en el hecho su voluntad se determina por principios subjetivos o máximas que deben adecuarse a la ley moral o principio objetivo. Lo correcto, entonces, sería la adecuación de la máxima individual a la ley racional. Pero, ¿cuál es esa ley? Es el llamado imperativo

⁷Cabe destacar que para Kant, la metafísica permanece en un “andar a tientas” frente a las ciencias exactas, por la limitada razón humana que sólo puede acceder al conocimiento fenoménico. Y la ética –como estudio de la acción humana– pertenece a este ámbito.

⁸Kant, I.: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid. 1984. P. 101.

categorico, que tiene validez universal para todo ser racional porque es un principio racional a priori.

Dicho imperativo categorico tendria la siguiente formula:

“obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal”.⁹

Esta ley representa un criterio que permite discernir cuáles máximas son morales y cuáles no. Y sólo son morales las máximas universalizables. De este modo “lo correcto” o “lo justo” es aquello donde se adecua la máxima a la ley. La adecuación, entonces, representaría el deber y ella debe ser cumplida por mero respeto a la ley, vale decir, sin considerar las consecuencias que pueda traer ella. Por ello esta ética es deontológica, pues enfatiza el deber de cumplir la ley sin considerar las consecuencias de este acto –no es, por lo tanto teleológica, ni consecuencialista ni finalista. Y por ello también es formalista: porque define unos lineamientos generales –con la autonomía y la libertad como requisitos del imperativo categorico— para dar individualmente contenido a la ética.

La felicidad para Kant no representa un fundamento para la moral: no se pueden justificar las máximas diciendo que ellas son morales porque conducen a la felicidad; porque si bien todos aspiramos a ésta, el contenido que cada cual le da es diferente. Y de esas diferencias entre particulares no pueden emerger máximas universales. Siendo entonces que lo universal es lo que marca la moral, la felicidad quedaría excluida de la esfera moral.

Hablando en términos históricos, la ética teleológica aristotélica se mantiene vigente en la era cristiana y la edad media. Pero en el siglo XVIII, con el proyecto ético ilustrado, la perspectiva teleológica es opacada por la deontológica, ya que mientras la primera es tributaria de una metafísica

⁹Op. Cit. P. 104.

(pues supone una determinada forma de entender el Ser—como potencia y acto, constituido por forma y materia—) define lo bueno desde esta concepción metafísica del Ser. Pero para Kant, el Ser es incognoscible pues no se sitúa dentro de las categorías de espacio y tiempo (únicas coordenadas que determinan lo cognoscible por la razón humana); por lo tanto no se podría definir lo bueno en función de él y es desde acá que se plantea la necesidad de buscar una base racionalmente fundamentada para la ética.

En la ética contemporánea, la tendencia dominante es reunir la tradición teleológica aristotélica a la deontología kantiana, toda vez que:

“en la realidad los hombres no están dispuestos a renunciar al cálculo racional tendente a la felicidad, ni tampoco a hacer dejación de una autonomía tan viva en la conciencia. Por ello, las éticas que tratan de conjugar nuevamente ambos factores –felicidad y autonomía—merecen una atención preferente.”¹⁰

Teleología y deontología son dos elementos complementarios, tanto en la historia de las ideas filosóficas como en el razonamiento moral, y la ética de la responsabilidad está cobrando gran importancia dentro de un escenario en que el desarrollo científico y técnico ostenta más poder de manipulación de la vida y el medio ambiente; al extremo que Jürgen Habermas (1929-) y Karl Otto Apel (1922-)—representantes de la ética discursiva y continuadores de la deontología kantiana—plantean la necesidad de incluir en esa ética deontológica consideraciones de teleología y de responsabilidad.

¹⁰Cortina, A.: *“Razón comunicativa y responsabilidad solidaria”*. Salamanca. 1988. P. 164.

El objetivo de esta ética discursiva es fundamentar una ética racionalmente acorde a las actuales necesidades del mundo, cuyo desarrollo científico y técnico amenaza la sobrevivencia del planeta entero. Así, la ética discursiva se hace necesaria para repensar el mundo desde nuevos horizontes de solidaridad para con los otros, donde:

“llegar a una fundamentación filosófica última (*philosophischen Letzbegründung*) de los principios morales de una ética de la responsabilidad solidaria podría garantizarle a la humanidad presente y futura una supervivencia auténticamente humana.”¹¹

De este modo, la ética discursiva se entronca en el pluralismo valorativo de nuestras sociedades y busca la fundamentación o validación racional de las diferentes opciones morales de los hombres; no fomentando el relativismo valórico sino buscando una fundamentación racional que reúna esta pluralidad de discursos bajo una argumentación consensuada, intersubjetiva, responsable y solidaria. En palabras de Cortina:

“Mientras el sentido último de nuestros discursos y nuestras acciones descansa en una razón comunicativa, y no sólo calculadora, es necesario hablar de un modo de ser más humano que otros: el *ethos* responsable y solidario.”¹²

Para K. O. Apel, la configuración de su ética del discurso encuentra bases en el formalismo kantiano y la dimensión pragmática del lenguaje, de modo tal que propone una ética que pretende superar el solipsismo metódico de la filosofía —“característico de la filosofía que se extiende desde Descartes a Husserl”¹³— y de fundamentar racional y objetivamente los contenidos de la valoración ética subjetiva, es decir, dotarle de objetividad en función de la intersubjetividad valórica. La ética discursiva

¹¹Cfr. Villarroel, R. en “*Bioética. Fundamentos y dimensión práctica*”. Santiago. 2004. P. 86.

¹²Cortina, A.: Op. Cit. P. 12.

¹³Cfr. Villarroel, R. Op. Cit. P. 89.

proporcionará unos fundamentos procedimentales o formalistas, y con Habermas:

“no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un procedimiento lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio. El discurso práctico es un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de las normas postuladas de modo hipotético.”¹⁴

Dichas normas procedimentales garantizan la igualdad de todos los participantes del discurso en cuanto representantes de la pluralidad ética, apelando también, a su propia responsabilidad en la consecución del consenso en la comunidad de comunicación. Esta comunidad de comunicación no se limita a unos interlocutores actuales y presentes ahora, en el espacio y en el tiempo, sino que es ilimitada en cuanto abierta universalmente a todo interlocutor posible o imaginable. De esta manera, cuando se logra explicitar la norma básica o principio procedimental (según Apel, la “parte A” de su ética) ésta sirve para legitimar las normas situacionales concretas (“parte B”, complementaria de A). Esta parte B debe ser concebida como una ética de la responsabilidad, pues intenta preservar el consenso intersubjetivo de aquellos intereses particulares que quisieran prevalecer por sobre el consenso de la comunidad de hablantes. De este modo, A y B están en tensión pues B requiere una actuación de responsabilidad que haga prevalecer el consenso por sobre los intereses particulares de los interlocutores, en palabras de Apel: “una ética que se hace responsable de las consecuencias.”¹⁵:

“En el nivel de la ética consecuencialista de la responsabilidad ya no es correcto partir sin más –con Kant— de que “el común de los hombres” puede saber ya siempre, aun sin ayuda de la ciencia, cuál es su obligación. Hoy se trata más bien de que cada individuo participe –según su

¹⁴Habermas, J.: *“Conciencia Moral y Acción Comunicativa”*. Barcelona. 1998. P. 143.

¹⁵Apel, K.O; epílogo de Cortina, A.: *“Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria”*. Salamanca. 1988. P. 246.

competencia y poder— en la organización de la responsabilidad solidaria de los hombres por las repercusiones universales de la acción humana en todos los niveles de la cultura.”¹⁶

La responsabilidad entonces, se convierte en una tarea colectiva, en tanto el concepto tradicional de responsabilidad individual ya no puede hacerse cargo de las graves problemáticas del mundo contemporáneo.¹⁷ Y es este contexto el que determina la tensión en la ética discursiva, ya que no se puede partir de un punto cero –o un “nuevo comienzo”– en la historia, sino que debe reconocerse la determinación histórica que, a su vez, define la racionalidad pertinente:

“Suponer el punto cero de la historia ignora el problema del tránsito histórico desde la aplicación de una moral (intragrupal) convencional a la aplicación de la ética discursiva como el estadio supremo de la ética racional, universalista, postconvencional: el problema, por así decirlo, de la crisis de adolescencia de la humanidad.”¹⁸

De ese modo, la corresponsabilidad –o responsabilidad colectiva– en la ética discursiva invita al individuo a participar en discursos reales, concretos y socio-históricamente determinados, en los que pueda alcanzarse el acuerdo sobre los intereses y las consecuencias y subconsecuencias para seguir las normas de contenido general. Así, la responsabilidad tomaría cuerpo como una mediación entre teleología y deontología, entre el principio formal de universalización y la fundamentación de normas materiales, aplicables situacionalmente. En palabras de Apel:

¹⁶Apel, K.O. Op. Cit. Pp. 248-249.

¹⁷Es necesario aclarar que, si bien se destaca la centralidad de la responsabilidad colectiva, ello no invalida la importancia de la responsabilidad individual, ya que ésta es la imputable en el marco de las instituciones y/o las violaciones del consenso colectivo.

¹⁸Apel, K.O. Op. Cit. P. 253. En cursivas en el original.

“Resulta entonces, que ya no podemos fundamentar (y, por tanto, prescribir) *a priori* determinadas definiciones de la vida perfecta, ni tampoco la mayor felicidad posible de todos los individuos, sino solamente una *forma procedimental de deliberación y decisión* sobre las “cuestiones normativas sustanciales” para todos los afectados.”¹⁹

A estas alturas, es necesario aclarar que Apel se opone al calificativo de “deontológica” para su ética discursiva, pues si bien ésta es post-kantiana y:

“se plantea la pregunta por lo obligatoriamente *debido* para todos (“deon”), también posteriormente se hace la pregunta platónico-aristotélica –y nuevamente utilitarista—por el *télos de la vida buena*, por la *felicidad* de un individuo o de una comunidad.”²⁰

De este modo, la ética discursiva trascendería la eticidad kantiana en tanto ésta prescinde totalmente de la pregunta por los fines y consecuencias de la ética para centrarse en el formalismo y la buena voluntad de un ejercicio de conciencia totalmente individual; a diferencia de las connotaciones solidarias, colectivas y teleológicas de la ética discursiva.

Dicha ética discursiva se ve posteriormente complementada por las reflexiones de Jürgen Habermas, quien introduce un nuevo elemento teórico: la comunidad ideal y universal de interlocutores o hablantes (U). Para ello, reelabora el “ejercicio individual” o “diálogo interno” kantiano, en tres etapas: primero, traslada la deliberación mental del individuo kantiano a la esfera pública, bajo la forma del diálogo intersubjetivo. En segundo lugar, combina la racionalidad y la razón, de modo que la racionalidad del discurso ético dependa de las buenas razones para su elección personal y social. Finalmente, reemplaza el imperativo categórico kantiano por el seguimiento de procedimientos, lo que determina el formalismo de la ética

¹⁹Cfr. Apel, K. O. Op. Cit. P. 249.

²⁰Apel, K. O. Op. Cit. P. 236.

discursiva porque sólo existe referencia al procedimiento en la consecución de normas generales, no a los contenidos morales. De este modo, la idea es alcanzar un consenso racionalmente motivado acerca de las normas morales que sean factibles de llegar a tener validez universal. En palabras de Habermas:

“He introducido (U) como norma de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos cuando se pueden regular ciertas materias con igual consideración a los intereses de todos los afectados. Únicamente mediante la fundamentación de este principio puente podremos avanzar hacia la ética discursiva (---) También se excluye una aplicación monológica de este postulado (U); ya que únicamente regula argumentaciones entre distintos participantes...”²¹

De este modo, la ética discursiva descansa en una plataforma de acción comunicativa, la que presupone una componente teleológica en cuanto son los propios individuos quienes tienen que lograr un acuerdo sobre la situación que esperan alcanzar. La acción comunicativa, sería entonces:

“la situación en la que los actores aceptan coordinar de modo interno sus planes y admiten alcanzar sus objetivos, únicamente a condición de que haya, o se alcance mediante negociación, un *acuerdo* sobre la situación y las consecuencias que cabe esperar.”²²

En la búsqueda de este acuerdo intersubjetivo, que contiene un componente teleológico, y que además requiere una contextualización histórica determinada, cobra especial relevancia material el concepto de “mundo vital”. Para Habermas, este mundo de la vida:

“constituye el *contexto* preconocido intuitivamente de la situación de la acción; al propio tiempo facilita *recursos* para

²¹Habermas, J.: Op. Cit. P. 86.

²²Habermas, J.: Op. Cit. P. 157.

los procesos de interpretación, con los cuales los participantes en la comunicación tratan de satisfacer la necesidad de entendimiento que haya surgido en la situación concreta de la acción.”²³

En otras palabras, es el horizonte de significaciones que dotará del correspondiente contenido en que los individuos tratan de lograr el consenso en su acción. También se refiere a este contexto como el sustrato cultural que dará sentido y significación al acto comunicativo, y que por ende, acompañará indefectiblemente a la ética discursiva como contexto histórico. Además, Habermas destaca al individuo como sujeto dialógico, capaz de establecer la acción comunicativa desde una acción teleológica orientada al entendimiento y centrada en la solidaridad como valor. A él contraponen al sujeto monológico, propio de los sistemas de acción orientados al éxito, cuya tarea central es el cálculo de la utilidad y el diseño del comportamiento estratégico pertinente para lograr su fin. De este modo, para Habermas la ética discursiva sólo es posible en contextos de acción comunicativa, toda vez que dicha acción se rige por valores solidarios, que buscan el consenso y la orientación individual hacia fines colectiva y dialógicamente determinados. En dicho contexto dialógico entre seres comunicantes se abre espacio a lo propiamente moral; y dentro del mundo de la vida se renovaría el trato de la naturaleza como disposición posible, a un trato como interlocutora en una potencial interacción.

Puntualmente en lo referido a la relación hombre-animal dentro de la comunidad de comunicación, Habermas defiende la justificación de un tipo de deberes que el hombre tendría hacia los animales, deberes que a pesar de ser directos, no serían propiamente morales sino análogos a los morales, pues no surgen de la relación comunicacional directa con los animales. Para el autor:

²³Habermas, J.: Op. Cit. Pp. 159-160.

“los animales son criaturas vulnerables a las que debemos tratar con cuidado *en razón de sí mismas*.”²⁴

Sin embargo, nuestros deberes para con los animales serían análogos a los morales, por cuanto las relaciones comunicativas que mantenemos con ellos no están mediadas por gestos lingüísticos. En palabras de Velayos:

“los animales comparecen en el rol de una *alter ego* que justifica con su presencia ante nosotros la expectativa futura de que salvaguardemos fiduciariamente sus pretensiones. Pero no es un rol que puedan cumplir plenamente. Es meramente un *como si* abierto a nuestra reflexión.”²⁵

Estos deberes no se tratarían para Habermas de deberes deontológicos, sino más bien de que los bienes (intereses) merecen preferencia en términos comparativos. De acá podemos decir que Habermas incluye en su teoría ética la responsabilidad frente a los animales no humanos a través de la representación de sus necesidades e intereses,²⁶ los que constituirían modos teleológicos de consideración de estas necesidades e intereses. Dicho argumento, como veremos posteriormente, está en plena conexión con los planteamientos utilitaristas-consecuencialistas de la ética extensionista de Singer.

En esta breve reseña sobre las tendencias contemporáneas en la ética, la fusión entre teleología y deontología queda suficientemente delineada con las teorías de Apel y Habermas. Siendo ambos autores plenamente contemporáneos, son capaces de situar su pensamiento en estas nuevas coordenadas, asumiendo las problemáticas y desafíos actuales. En este panorama, decíamos, la responsabilidad adquiere un

²⁴Habermas, J. en Velayos, C.: Op. Cit. P. 130.

²⁵Op. Cit. P. 131.

²⁶Velayos extrae esta idea habermasiana de su texto “El Desafío de la ética ecológica para una concepción antropológica de la moral como una ética del discurso” (1991). Traducción de Francisco Javier Gil Martín del original: “Die Herausforderung der ökologischen Ethik für Konzeption”, en *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt. Suhrkamp. 1991. pp. 219-226.

papel central. Pero ahora, para terminar de aclarar los conceptos claves que subyacen al análisis de la presente tesis, me centraré en la ética medioambiental y sus conceptualizaciones más relevantes.

CAPÍTULO II

La Ética Medioambiental y sus conceptos centrales

En el año 1949, Aldo Leopold (1887-1948) en su obra "A Sand County Almanac. And Sketches Here and There" prelude el inicio de una ética que consideraría

"la relación del hombre con la tierra y los animales y plantas que la pueblan."²⁷

Desde entonces, numerosos pensadores, biólogos, filósofos y otros profesionales, han publicado extensas obras considerando desde diferentes ángulos y perspectivas, la relación que el hombre mantiene con la llamada "Naturaleza"²⁸. En la década del '60 y del '70 los autores inquietos por este tema son cada vez más numerosos, y poco a poco los problemas adquieren relevancia mundial ante la llamada de atención de trabajos en el campo ecológico-científico sobre el creciente impacto negativo que el desarrollo y el progreso económico de los países occidentales provoca en los ecosistemas y en la especie humana. Además, la formación de grupos ecologistas o verdes preocupados por la situación mundial y la creación de grupos de estudio que desarrollen estrategias contra este impacto negativo (el Club de Roma, el Informe Brundtland, etc.) hacen ya presente la preocupación ética por la relación del hombre con el ecosistema, y sitúan a ésta como una de las preocupaciones centrales en la ética contemporánea. Por otra parte, los manejos abusivos que la ciencia y la técnica están haciendo de la vida humana y de su entorno, las preocupantes fronteras móviles que desdibujan los límites de una ética

²⁷Cita publicada en Velayos, C.: Op. Cit. P.1.

²⁸Entendiendo ésta como los animales, vegetales, minerales, paisajes y sistemas bióticos que están presentes en la Tierra, junto al hombre, y con el que se conforma la vida sobre el planeta.

tradicional, hacen que por primera vez en la historia se comience a hablar de una “bioética”, en la que no sólo caben consideraciones sobre la manipulación de la vida humana, sino sobre todas las formas de vida presentes en el planeta. En palabras de Villarroel:

“se puede estimar que la bioética (---) puede representar una de las posibilidades más ciertas de reorientación de los criterios de decisión subyacentes a los indeseados efectos derivados de la disposición técnica del mundo (---) Constituye, en ese sentido, uno de los más poderosos recursos con que el hombre puede contar en la actualidad para enmendar el curso de la dislocada concepción del desarrollo y propiciar una reformulación decisiva de los parámetros de comprensión de sus relaciones con el entorno...”²⁹

Así, mientras muchos autores europeos e ingleses centran su atención en los problemas “bio” humanos, otros autores del contexto norteamericano y australiano acogen una nueva variable “bio”: la del entorno natural no humano. Estos autores, desde sus reflexiones sobre la naturaleza y el hombre, van ampliando la concepción habitualmente restringida del medioambiente, y progresivamente van abriendo nuevas significaciones, abarcando desde la dimensión técnico-científica³⁰ de la vida moderna, hasta los contenidos espirituales o socioculturales de la construcción humana.

En el análisis del imaginario que la naturaleza ha tenido en las culturas humanas, podemos ver que desde las primeras colectividades humanas, hasta la edad media, el hombre se concibe como parte integrante de una naturaleza poderosa, que determina sus condiciones de vida y su éxito o fracaso en su permanencia en el mundo. Luego, desde el Renacimiento y su concepción científica, separa al hombre de la

²⁹Villarroel, R.: Op. Cit. Pp. 391-392.

³⁰Dimensión que no podemos “satanizar” ni condenar en términos absolutos y unilaterales, lo que implicaría desconocer su mérito en la determinación de nuestras condiciones de vida actuales: combate de enfermedades mortales, mejoras en la agricultura, la manufactura y la industria, etc.

naturaleza, transformándolos en sujeto y objeto de una ecuación en la que el hombre-sujeto-activo transforma y domeña a una naturaleza objetual y pasiva, que como tal es fuente de “recursos” y materias primas para satisfacer las necesidades humanas. Ello redundaría en:

“un proceso que remite a la experiencia de la alienación humana, en la que todo el mundo natural termina por convertirse en una instancia ajena, aparte, por tanto, al servicio y de menor valor que sí para el hombre moderno.”³¹

Desde estas nuevas reflexiones que piensan las relaciones del hombre con la naturaleza, precisamos de una taxonomía que nos permita vislumbrar los diferentes elementos componentes de la relación moral entre el hombre y la naturaleza. La definiríamos como la relación que necesariamente se da entre un sujeto que decide moralmente y todos aquellos seres que se ven afectados por tal decisión. Éstos, conceptualizados como paciente y agente moral, se determinarían de la siguiente manera:

“Agente sería aquel individuo capaz de evaluación y decisión moral. Paciente, en cambio, sería aquel beneficiario de la conducta moral del agente.”³²

En esta diferenciación entre agente y paciente moral, es el ser humano quien racionalmente escoge y decide moralmente, y dicha decisión siempre afecta, en nuestro caso, a la naturaleza. Una vez diferenciada esta capacidad humana de erigirse como agente moral y definir al paciente moral como las entidades naturales que sufren las consecuencias de dichas decisiones morales; tenemos que hacer una precisión más fina. Definir, como parte del grupo de los pacientes morales, a los “objetos de consideración moral” o:

³¹Villarreal, R.: Op. Cit. P. 405.

³²Velayos, C.: Op. Cit. P. 13.

“aquellas entidades que entran dentro del espectro de aplicación de nuestra reflexión moral, conforme a una concepción normativa determinada.”³³

Si consideramos en perspectiva los conceptos de paciente moral y objeto de consideración moral, aquel es mucho más amplio que éste, porque se puede ser paciente moral sin ser necesariamente un objeto de consideración moral, es decir, se puede ser un mero receptor de las acciones morales de un agente sin la necesidad de que este agente considere al paciente como un objeto moralmente relevante. Precisamente este ha sido el caso de la Naturaleza durante muchos siglos, pues si bien ésta goza de una condición de paciente moral, no ha sido dotada por parte del hombre de una consideración moral relevante. Muy por el contrario: si el hombre adjudica valor a la naturaleza, éste es un valor únicamente instrumental; que no intrínseco ni inherente. Estos tres tipos de valor, sumamente relevantes en el ámbito de la ética medioambiental, los podríamos definir de la siguiente manera:

“*Valor intrínseco* es aquel valor que algo posee por sí mismo, con independencia de su contribución al valor de cualquier otra entidad. Es por tanto, un valor originario que no se debe a la relación instrumental del objeto o estado valorado con cualquier otro objeto de valor (---) Es independiente de cualquier acto de valoración y existiría incluso sin la presencia de un sujeto que lo reconociera. Ello determina un subconjunto concreto de valores intrínsecos o *inherentes*, en cuanto sitios o residentes estrictamente en la naturaleza de las cosas, lo que lo convertiría en cognoscible y necesariamente universalizable. (---) Por su parte, el *valor instrumental* es una función de utilidad; un objeto lo posee en la medida en que puede ser utilizado para conseguir algo más dotado de valor.”³⁴

³³Op. Cit. P. 14.

³⁴Op. Cit. P. 35. Las cursivas son mías.

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

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

“liberada la naturaleza del alma, pasaba a ser tenida como instrumento al servicio de los fines humanos.”³⁵

En esta última óptica es donde podemos ubicar las relaciones que el hombre ha tenido con la naturaleza desde hace ya cinco siglos. El iluminismo, el cartesianismo y la instauración de la supremacía del orden racional por sobre el caos natural interpeló al hombre para dominar la naturaleza y explotarla en vistas de su propio beneficio. Sin embargo, podríamos hacer lectura de que hoy ninguna de ambas explicaciones de la

³⁵Op. Cit. P. 16.

relevancia moral de la naturaleza está totalmente vigente: la naturaleza no posee una subjetividad ni una teleología cognoscible, ni tampoco es una entidad estática, objetivable para nuestro conocimiento y uso. En palabras de Velayos:

“la tarea no es resucitar o resubjetivar la naturaleza, sino colocarla en su lugar, o aún mejor, colocar al hombre en su lugar una vez que es entendido como algo más que subjetividad, lo cual incluye la necesaria ponderación de su precaria constitución natural e interactiva “en” y con el resto de la naturaleza.”³⁶

Desde esta tarea y ubicado en algún lugar conceptual medianero entre el subjetivismo teleológico y el objetivismo naturalista, la ética ambiental pretende resituar las coordenadas del sentido relacional hombre-naturaleza. No especificaremos por ahora a qué naturaleza nos estamos refiriendo. Bástenos mencionar por ahora, que la naturaleza bien puede considerarse como una totalidad uniforme de especies orgánicas e inorgánicas; y así también considerarla como una totalidad fragmentaria, en la que debemos “elegir” a qué especies daremos (o no) consideración de objeto moral relevante. En esta novedosa ética medioambiental, una característica central es que se disuelve la asimetría entre agente y paciente moral. Esto impediría la existencia de obligaciones frente a seres que no fueran también agentes morales y participantes en el contrato en reciprocidad como fundamento de la moral.

³⁶Op. Cit. P. 21.

Hacia una definición de Naturaleza

En la tradición filosófica occidental, son dos las líneas de pensamiento que me interesa destacar en tanto determinan un concepto de Naturaleza especialmente relevante para pensar las relaciones que hoy, como sociedades humanas, establecemos con la Naturaleza. Para avanzar en una conceptualización que nos permita entender de qué hablamos cuando nos referimos a esta Naturaleza, me basaré en los cuerpos argumentativos de dos autores: Aristóteles (384-322 a.C.) y Martin Heidegger (1889-1976), pues cada uno en su tiempo y en el contexto cultural y filosófico en que desarrollan su pensamiento, llegan a conceptualizar de manera original y renovada a la Naturaleza, dotándola de unas características y pensándola desde unos matices que resultan iluminadores para el desarrollo del tema que nos convoca.

Adscribiendo exclusivamente a un orden cronológico de la obra de los autores, presentaré los conceptos de Naturaleza de Aristóteles y Heidegger.

La Naturaleza en Aristóteles

Una primera característica relevante a mencionar es que Aristóteles rehabilita a la Naturaleza en tanto válida como fuente para el conocimiento científico; pues hasta entonces respetables filósofos —entre ellos Platón y Parménides— la consideraban como fuente espuria y engañosa del conocimiento. Desde esta reivindicación del lugar de la Naturaleza en el conocimiento, en la epistémé y en la teoría, dos puntos diferencian radicalmente la filosofía aristotélica de la platónica: la reelaboración del concepto de Ser, por el que Aristóteles supera la división entre ser y devenir a través de elementos como la potencia y el acto; y la consideración del movimiento como componente del Ser.³⁷

³⁷Ambas implicancias serán tratadas y desarrolladas oportunamente más adelante, por su complejidad y funcionalidad en el sistema de conocimiento aristotélico.

El estudio aristotélico de la Naturaleza se ubica dentro del corpus teórico superior de la Física³⁸ –que intenta el conocimiento puro de la verdad del movimiento y el reposo de los cuerpos. Para ello, Aristóteles considera las características del mundo, de los cuerpos presentes en el espacio y las diferentes formas y manifestaciones de la vida, y constata que la Naturaleza, a cualquier nivel de su desarrollo (mineral, vegetal o animal) nos revela seres compuestos de forma y materia y dotados de movimiento. Estos tres principios determinarán a la Naturaleza como *Physis*, en que:

“Naturaleza, en su sentido primitivo y fundamental, es la esencia (*ousía*, entendida como "sustancia segunda") de los seres que poseen, en sí mismos, el principio de su movimiento. La materia no es llamada naturaleza sino en cuanto es capaz de recibir este principio; e igualmente el devenir y el crecimiento reciben el nombre por ser movimientos procedentes de este principio. La naturaleza, en este sentido, es el principio de movimiento de los seres naturales, inmanente a ellos, en potencia o en acto.”³⁹

De este modo, la naturaleza se corresponde con la esencia de los diferentes seres, con el ser propio de las cosas. Es decir, de esas cosas que llevan en sí la capacidad de cambiar por ellas mismas. Así también, la naturaleza de las cosas determina entonces tanto el movimiento como el reposo que al cuerpo (o al ser) le corresponde en virtud de su propia naturaleza. Este movimiento está propiciado por dos elementos propios de cada ser físico: materia y forma. Además, la materia y la forma como elementos de los cuerpos físicos no pueden darse de forma aislada: necesariamente están siempre juntos. Y juntos van mutando y cambiando en relación a los elementos de la potencia y el acto: se es algo mientras las propiedades de ese algo sean similares. Cuando estas propiedades cambian, cuando la situación va mutando en otra diferente, es cuando el

³⁸También desarrolla algunos matices del concepto de Naturaleza en su “Metafísica” (Libro V), pues algunas categorías de su ontología (la unidad como ser, la potencialidad y el acto) muchas veces son explicativas del ser físico.

³⁹Aristóteles: “*Metafísica*”. Libro V, 4, 1015 a13.

ser en potencia se convierte en acción: en actualidad que cambia en vistas de un *télos*. Potencia y acto, materia y forma, son elementos y características básicas de todo cuerpo o ente. La presencia de estos elementos en los cuerpos físicos o entes determina la “naturaleza” de las cosas en el mundo.

La Naturaleza en Heidegger

El concepto heideggeriano de Naturaleza como *Gestell* determina unas reflexiones marcadas por la metafísica del Ser y su relación con lo Ente. Esta *Gestell* es la esencia de la técnica moderna, es la imposición provocada al hombre para desocultar la verdad (*alethéia*).

Heidegger desarrolla su concepto de *Gestell* delineando un camino conceptual pleno de precisiones terminológicas. De este modo, para Heidegger la *physis* aristotélica es a la vez *póiesis* o producción:

“lo presente *physei* [por naturaleza] tiene **en sí mismo** [la posibilidad de] la salida del pro-ducir, por ejemplo, el salir de la flor al florecer. En cambio, lo pro-ducido artesanal o artísticamente, por ejemplo, una copa de plata, no tiene en sí mismo [la posibilidad de] la salida del pro-ducir, sino en otro, en el artesano o en el artista.”⁴⁰

Esta *póiesis* o acto de producir es un desocultar, al traer a la luz la presencia de lo que en cada caso se pone de manifiesto en el acto de producir. Para Heidegger, ello implica necesariamente el paso desde lo oculto a lo no-oculto. Este ejercicio de actualización de lo antes oculto es el concepto de la *alethéia* o verdad para los griegos. Este desocultar estaría plenamente relacionado con la esencia de la técnica, en cuanto:

⁴⁰Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”. En *“Tecnología, Ciencia, Naturaleza y Sociedad”*. Barcelona. 1990. P. 8. Las negritas son mías.

“(---) en el desocultar se funda todo pro-ducir. A su ámbito pertenecen medio y fin, pertenece lo instrumental. En el desocultar reposa la posibilidad de toda fabricación productora. Entonces, la técnica es un modo del desocultar. Es el ámbito del des-ocultamiento, es decir, de la verdad.”⁴¹

Asimismo, la técnica es *póiesis* y *epistéme*: alude al conocimiento, el desocultar que implica conocer lo hasta entonces desconocido, traerlo a actualidad. De este modo, la esencia de la técnica no radica en el hacer y manipular ni en el empleo de medios, sino en el mencionado desocultar. En cuanto desocultación, no como proceso de fabricación, la técnica es un producir. Pero además Heidegger subraya un matiz especial de la técnica moderna:

“El desocultar que impera en la técnica moderna es un provocar (*Herausfordern*) que le exige a la naturaleza suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada.”⁴²

De modo que la técnica moderna, interpelaría al hombre a una explotación en doble sentido: por un lado exige apoderarse los recursos naturales, pero además exige una acumulación de éstos para ser ocupados más adelante⁴³. Así, sólo en la medida en que el hombre es provocado a explotar las energías de la naturaleza, puede acontecer este desocultar requiriente, la *alethéia* esencial de la *techné*. En este momento, en que el hombre investiga y observa la naturaleza, está llamado (provocado) a desocultar sus recursos para explotarlos y acumularlos. La *Ge-stell* es la imposición que inquiere al hombre a desocultar lo oculto, a actuar mediante la técnica:

⁴¹Ibid.

⁴²Heidegger, M.: Op. Cit. P. 9.

⁴³Requerimiento propio del pensamiento calculante, que pondera el beneficio a largo plazo de las actuaciones presentes.

“Imposición (*Ge-stell*) designa lo reunidor de aquel poner (*Stellen*) que requiere al hombre, es decir, lo provoca, al desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico.”⁴⁴

De esta manera, porque la esencia de la técnica reposa en la imposición de la *Ge-stell* a desocultar lo oculto mediante la *póiesis*, por eso ella debe utilizar la ciencia exacta de la naturaleza. De esta imposición de la *Ge-stell*, nacería para Heidegger la ilusión de que la ciencia moderna sea ciencia natural aplicada a través de la técnica, y que ésta la haga posible. Antes bien, para el autor:

“la técnica es la fatalidad (*Schicksal*) de nuestra época, donde fatalidad significa: lo inevitable de un curso inalterable.”⁴⁵

Esta fatalidad revelaría la condición humana del presente: un hombre extraviado de su esencia. El hombre sería tan esclavo de la *Ge-stell*, tan provocado a desocultar que no lograría ver que él está siendo interpelado, no ve otras alternativas de acción a la técnica precisamente porque estaría cegado –y condenado— por la fatalidad de su interpelación. Ahí radicaría precisamente el peligro de la técnica, pues:

“la im-posición provocante (*Ge-stell*) no sólo oculta un modo precedente del desocultar, el pro-ducir, sino que oculta el desocultar en cuanto tal y con él aquello donde acaece el estado-de-no-oculto, es decir, la verdad.”⁴⁶

De esta manera, lo peligroso de la técnica moderna radica precisamente en el olvido de su esencia, en su autodeterminación fatídica y en la confusión de su verdadera naturaleza. Para el autor, el peligro no radicaría en los riesgos de la manipulación técnica del mundo (de sus

⁴⁴Op. Cit. P. 11.

⁴⁵Op. Cit. P. 13.

⁴⁶Op. Cit. P. 14.

maquinarias y sus aparatos), sino de esta confusión que lleva a determinar como único destino humano la provocación de la técnica a desocultar lo investigado y explotado. Ello llevaría inevitablemente a la situación de desarraigo del hombre moderno, pues:

“cuanto más decididamente se organiza la cacería encaminada a la domesticación de gigantescas energías, tanto más indigente llega a ser la capacidad del hombre para edificar y habitar en el ámbito de lo conforme a esencia. Hay una correlación, un juego enigmático entre la exigencia de emplazamiento del fundamento y la retirada del suelo natal.”⁴⁷

Ese sentimiento de desarraigo sería constante en nuestra época, dada precisamente la pérdida de visión frente a la técnica y la interpelación de la *Gestell* que ha enceguecido al hombre. Esta visión, plenamente actual en tanto la existencia misma de la humanidad pareciera haber perdido el rumbo, incluye una visión de la naturaleza de la que el hombre se ha separado, para erigirse como un sujeto investigador, interpelado por la *Gestell*, inquiriente de la naturaleza como objeto, fuera de la constitución misma del ser.

Actualidad del concepto aristotélico y heideggeriano de Naturaleza

Tanto el concepto teleológico aristotélico de la naturaleza, como el concepto existencial heideggeriano resultan ser claves analíticas para el desarrollo de nuestras actuales concepciones de la naturaleza. Si bien la naturaleza en Aristóteles inspiró la formación de una ética teleológica básica para la ética medioambiental, así también la novísima lectura que Heidegger realiza en torno a la condición de la naturaleza —y con ella, del ser del hombre— nos procura una visión que trasciende la ética para cuestionar ontológicamente la condición humana. O explícitamente en palabras de Habermas:

⁴⁷Heidegger, M.: “*La proposición del Fundamento*”. Barcelona. 1991. P. 65.

“el verdadero motivo, el mantenimiento del dominio objetivamente caduco, queda oculto por la invocación de imperativos técnicos. Esta apelación a imperativos técnicos sólo es posible porque la racionalidad de la ciencia y de la técnica ya es por su propia esencia una racionalidad del disponer, una racionalidad del dominio.”⁴⁸

Y cuando esta racionalidad del dominio y de la explotación (o racionalidad instrumental weberiana) es asociada esencialmente a la técnica, entonces el desarraigo existencial es identificado con el desencajamiento conceptual de la técnica, en un ejercicio que vincula a ésta con la explotación de los medios y la manipulación instrumental.

⁴⁸Habermas, J.: “Ciencia y Técnica como Ideología”. En “*Tecnología, Ciencia, Naturaleza y Sociedad*”. Op. Cit. P. 150.

CAPÍTULO III

Hans Jonas: Ética de la Responsabilidad

La Paradoja Actual

En su obra “El Principio de Responsabilidad. Ensayo para una ética en la civilización tecnológica”, Hans Jonas contextualiza su reflexión desde la idea de una paradoja o antinomia trágica⁴⁹ que vivenciamos en el mundo contemporáneo, donde:

“la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza”⁵⁰

El desarrollo técnico actualmente plantea nuevos problemas éticos, que ni las religiones, ni la cultura, ni las éticas habidas hasta ahora pueden reflexionar válidamente. Esta antinomia tiene consecuencias éticas tanto en las relaciones que el hombre establece consigo mismo (los contemporáneos y las futuras generaciones) como en las que establece con la Naturaleza. La paradoja nos inmoviliza pues frente al poder de convertir al planeta en un lugar inhabitable, nos encontramos con que carecemos de fundamento para legislar y regular nuestra conducta hacia nuestros contemporáneos, hacia la Naturaleza y hacia las generaciones futuras. Pues si bien vivimos en una época en que los avances de la técnica y la ciencia son innegables –porque indiscutiblemente es la ciencia quien impone los criterios de certeza y por lo tanto, de transformación de

⁴⁹Esta idea de paradoja es trabajada también por Karl Otto Apel quien plantea que existiría una amenaza para la humanidad en su conjunto, que proviene de una razón técnica “completamente desquiciada”. Así, mecanismos que en el pasado tenían cierta utilidad hoy implican un riesgo de destrucción masiva de la humanidad. Lo que plantea Apel es que la responsabilidad sobre esta situación no corresponde a la ciencia ni a la técnica, sino que debe provenir de una ética intersubjetivamente construida y universalmente válida. De ahí que se sitúe su reflexión en el ámbito de la acción comunicativa, entroncando su análisis en la comunidad ideal de comunicación.

⁵⁰Jonas, H.: “*El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*”. Barcelona. 1995. P. 15.

una realidad externa—también es innegable que junto a estos grandes avances, el mismo desarrollo científico y tecnológico ha desatado flagelos medioambientales que ni siquiera la ciencia ni la técnica pueden detener o mitigar: la contaminación del aire, el agua y la tierra; el agotamiento acelerado de los “recursos” naturales; la desertificación, el calentamiento global, el acelerado crecimiento de la población humana versus la también acelerada extinción de especies animales y vegetales, etc.⁵¹

Estos problemas, que se encuentran sin respuesta desde las ciencias o la técnica, y que de seguir manifestándose en la cantidad y magnitud actuales amenazan la existencia —e incluso— la sobrevivencia de la especie humana y de la biosfera completa, están relacionados a una forma de actuar y pensar el mundo que tampoco obtienen respuesta desde la reflexión ética habida hasta ahora. Para avanzar en la comprensión de la ética de la responsabilidad, revisaremos algunas características de los dos términos que componen la antinomia trágica: la práctica técnica y la reflexión ética. Para efectos de análisis, Jonas las sitúa a ambas en dos momentos históricos que son claves en su diferenciación conceptual: técnica y ética premoderna y moderna.

⁵¹Sin mencionar por supuesto, los grandes problemas éticos derivados de la manipulación genética del ADN, los problemas relativos al comienzo y al fin de la vida, la investigación biomédica, etc. Sin embargo, esta tesis centra su análisis en los problemas mencionados en el párrafo superior.

Características de la Técnica y la Ética Premoderna

Situando el momento histórico entre las edades Antigua y Media, esta época se caracteriza por un *homo faber* que actúa modificando el mundo para su propio beneficio. Haciendo uso ilustrativo del coro de la Antígona de Sófocles, Jonas acentúa el carácter transformador del mundo que tiene la técnica humana y argumenta que con este nivel de intervención:

“el hombre no causa daño a la envolvente naturaleza, dejando intacta su capacidad productiva y su capacidad de autosanación.”⁵²

La técnica desarrollada en este momento y circunstancias se configura entonces, como posesión y estado: posesión en cuanto las herramientas e instrumentos de los que se dispone son considerados estables y varían en forma escasa y lenta; y cuando eventualmente aparecen innovaciones, los pueblos tratan de mantenerlas ocultas para poder usufructuar de ellas en su propio beneficio. En ese mismo sentido la técnica es entonces, un estado pues temporalmente no presenta grandes cambios y permanece relativamente intacta. Con este modo de acción el *homo faber* es capaz de crearse un espacio propio dentro de la naturaleza, estableciendo un importante artificio social: las ciudades, cuya finalidad es la protección contra la crudeza y amenaza de la naturaleza que la rodea. En el contexto de la ciudad el hombre no necesita manejar un concepto de responsabilidad frente a la naturaleza, pues aquella ha sido creada como forma de asilarse y protegerse de la influencia de ésta. Si le cabe responsabilidad al hombre es “dentro” de la ciudad, pues en su interior se relaciona necesariamente con otros hombres:

⁵²Jonas, H.: Op. Cit. P. 27.

“Frente a la naturaleza no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y de la capacidad de invención. Pero en la “ciudad”, en el artefacto social donde los hombres se relacionan con los hombres, la inteligencia ha de ir ligada a la moralidad, pues ésta es el alma de la existencia humana.”⁵³

Frente a este estado de las cosas, la ética tradicional se ajusta a las mencionadas condiciones de vida del hombre. Y la primera de sus características es que se configura como una ética antropocéntrica en tanto:

“presenta al hombre como el único ente intramundano que representa un fin en sí; todo el resto, en cambio (...) queda reducido a la condición de medio al servicio de la voluntad humana.”⁵⁴

Además se ocupa exclusivamente de regular las relaciones entre iguales y entre próximos, porque el hombre tiene la capacidad de influir sólo sobre aquellos que le son cercanos en el tiempo y en el espacio:

“la ética tenía que ver con el aquí y el ahora, con las situaciones que se presentan entre los hombres, con las repetidas y típicas situaciones de la vida pública y la privada. (---) el universo moral se compone de los contemporáneos y su horizonte de futuro está limitado a la previsible duración de la vida.”⁵⁵

La segunda característica de esta ética tradicional es que deja a la naturaleza fuera de toda consideración moral, es decir, no la considera un objeto relevante moralmente. Esta naturaleza se sitúa entre los *adiaphora*, entre las cosas axiológicamente neutrales desde un punto de vista ético⁵⁶,

⁵³Op. Cit. P. 28.

⁵⁴Escribar, A.: “La actual tendencia a una complementación entre deontología y ética de la responsabilidad”. En: “*Bioética: Fundamentos y dimensión práctica*”. Santiago. 2004. P.115.

⁵⁵Jonas, H.: Op. Cit. P.30.

⁵⁶Gómez-Heras, J.: “El problema de una ética del “medio ambiente”.” En: “*Ética del*”
37

pues ante ella el hombre impone únicamente su inteligencia e imaginación para modificarla y domeñarla, en vistas de una técnica transformadora que persigue el progreso y el desarrollo de la humanidad:

“Todo trato con el mundo extrahumano –esto es, el entero dominio de la *techné* – era, a excepción de la medicina, éticamente neutro tanto con relación al objeto como con relación al sujeto de tal acción: con relación al objeto, porque la actividad productiva afectaba escasamente a la firme naturaleza de las cosas y no planteaba, por consiguiente, la cuestión de un daño permanente a la integridad de su objeto, al conjunto del orden natural (---) En resumidas cuentas, la actuación sobre los objetos no humanos no constituía un ámbito de relevancia ética.”⁵⁷

La técnica transformadora entonces, permite al hombre modificar el mundo autocentradamente y pondera a la naturaleza como “útil” en vistas de su propio beneficio. Para visualizar más propiamente esta *techné* como “arte transformadora” del espacio que rodea al hombre, la definiremos con Aristóteles en tanto:

“*techné* como disposición racional para la producción.”⁵⁸

En tanto disposición racional, la *techné* busca la verdad pues tiende a producir y transformar la naturaleza y el medio que rodea al hombre, para conocerlo (*epistéme*). Pues:

“la técnica no tiene que ver ni con las cosas que son o se producen necesariamente, ni con las que son o se producen de una manera natural, porque estas cosas tienen su principio en sí mismas.”⁵⁹

Medioambiente. Problemas, perspectivas e historia. Madrid. 1997. P. 17.

⁵⁷ Jonas, H.: Op. Cit. P. 29.

⁵⁸ Aristóteles: “*Ética a Nicómaco*”, Libro VI, Cap. 4. Madrid. 1994. P. 92

⁵⁹ *Ib.*

Estas mencionadas cosas que se producen de manera “natural” o que simplemente “son” constituirían la llamada *physis*⁶⁰ o Naturaleza para Aristóteles.⁶¹ Pero la *techné* en tanto creación humana, es totalmente contraria a la *physis* porque es un artificio fruto de la creación humana. Es más, toda *techné* se configura como *póiesis* en tanto:

“la técnica o arte tiene que referirse a la producción”.⁶²

Producción poiética, artesana, creadora de herramientas, de artefactos y de instrumentos, orientada tanto a facilitar las condiciones de vida del hombre (individual y colectivamente) como a asegurar su dominio sobre lo –hasta entonces— indomable: la Naturaleza, el objeto de conocimiento y transformación. Dicho dominio únicamente puede ser logrado por el hombre a través del conocimiento objetivo del mundo que lo rodea y de su propio lugar frente a esta Naturaleza.

La descrita ponderación técnica y ética de la naturaleza ciertamente cambiará con el paso de los siglos y el desarrollo de las innovaciones técnicas que, desde el humanismo, el capitalismo y su revolución industrial, modificarán el *locus* y el *status* del hombre en el mundo.

⁶⁰Entendiendo *physis* como origen y fuente del movimiento y el cambio de las cosas: “*physis* designa algo que tiene en sí mismo la fuerza del movimiento por el cual algo llega a ser lo que es en el curso de un “crecimiento” o “desarrollo” (---) designa el proceso mismo del “emerger”, del “nacer”, siempre que tal proceso surja del ser mismo que “emerge” y “nace”. La *physis* es una actividad que incluye el fondo del cual procede la actividad; de ahí que se haya dicho que la *physis* es una “fuente”, un “hontanar” es decir, algo así como una “fuente del ser” (posiblemente en cuanto que “llega a ser”).” Ferrater M.,J : “*Diccionario de Filosofía*”. Tomo 3. Madrid. 1990. P. 2.569.

⁶¹Naturaleza entendida como “todo ente móvil o sujeto a cambio (*kinetón*), entes sensibles y materiales cuya característica fundamental es el tener en sí mismos el principio del movimiento y del reposo.” (Aristóteles: “*Física*”, 192b 20-23, Libro II. Buenos Aires. 1993. P. 14)

⁶²Aristóteles: “*Ética a Nicómaco*”, Libro VI, Cap. 4. Madrid. 1994. P. 92.

Características de la Técnica y la Ética Moderna

¿Qué sucede con el desarrollo técnico de los últimos siglos? Desde el iluminismo del siglo XVIII y el positivismo decimonónico, la situación del hombre en el mundo se ve radical y velozmente mutada: la revolución industrial, el pujante desarrollo del capitalismo y la sucesión de inventos que desde entonces “disminuyen” las cargas del trabajo humano y lo hacen más eficiente, van dotando a la antigua técnica de nuevos matices: ella se erige como empresa y proceso. Ya no es posible visualizarla como posesión y estado pues vive de la transformación e innovación permanente:

“la moderna tecnología, a diferencia de la tradicional, es una empresa y no una posesión, un proceso y no un estado, un impulso dinámico y no un arsenal de herramientas y habilidades.”⁶³

La idea de progreso se asienta como el alma de la civilización y se establece una conexión íntima entre la ciencia concedora del mundo y la técnica generadora del progreso: es ella la que plantea nuevas preguntas para responder. Van desapareciendo las barreras que nos permitían diferenciar a la ciencia de la técnica, creándose un nuevo escenario en que mutuamente se interpelan y modifican. En esta nueva etapa de desenvolvimiento técnico, la naturaleza deja de ser estable para hacerse vulnerable, porque el hombre adquiere la capacidad de manipularla y modificarla profundamente, al punto de depredarla y destruirla más rápidamente que su capacidad ínsita de recuperación. De hecho, más adelante el hombre tendrá también la capacidad de influir sobre las futuras generaciones, ya sea porque su acción traiga a largo plazo un deterioro medioambiental que eventualmente impida la vida sobre la tierra o que la perjudique seriamente; o que manipule genéticamente a su propia especie

⁶³Jonas, H.: Op. Cit. P. 19.

de manera que quizá las futuras generaciones puedan considerarse ya no pertenecientes a la especie humana por su cambio genético.

Hasta ahora la *techné* como manera racional de transformar el mundo (*póiesis*) en vistas de mejorar las condiciones de la vida humana, neutraliza valóricamente a la naturaleza. De acá que la ética sea netamente inmediatista, en tanto el único ámbito de responsabilidad que le compete al hombre es el futuro cercano, que circunscribe sus relaciones con los contemporáneos y/o coterráneos. La linealidad temporal de esta ética se relaciona directamente con las posibilidades que el cartesianismo brinda en tanto replantea las relaciones del hombre y su mundo desde las proyecciones de desarrollo hacia “adelante” que el imperativo del progreso marca desde los albores de la modernidad.

Es precisamente esta ética tradicional la que hoy no puede dar cuenta de los grandes cambios y problemáticas descritos anteriormente: la actual crisis medioambiental deviene de una ética y una forma de actuar en el mundo, de la que los principios recién descritos son directos responsables. Es decir, tanto el carácter antropocéntrico de la praxis de la ciencia y de la técnica (que excluyen de valoración axiológica a la Naturaleza, y muchas veces la contraponen al horizonte de lo humano, como esfera de lo irracional) y su inmediatismo (como planificación de las transformaciones que, aunque prevén el “largo plazo” éste no lo es tanto como para asegurar las condiciones de vida de las futuras generaciones) nos llevan a la actual situación global. De este modo, hoy presenciamos un actuar humano avasallador con la naturaleza; a la par de osado y temerario en el uso de su racionalidad técnica, a la que Jonas define como vocación de la humanidad:

“Hoy la *techné*, en su forma de técnica moderna, se ha transformado en un infinito impulso hacia adelante de la especie, en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacia cosas cada vez más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los

propios hombres se presenta como la realización de su destino.”⁶⁴

De este modo, el *homo faber*, el fabricante o artesano, se impone al *homo sapiens* y en el advenimiento de la modernidad va mutando sus relaciones con la técnica y con la ciencia. Y son éstas las que impulsadas por el hombre cobran relevancia ética para la vida humana (para la buena vida humana) y marcan su sino en tanto le brindan comodidad y bienestar. Pero por sobre todo, la ciencia y la técnica son capaces de prometernos un progreso ilimitado, pues siempre habrá algo nuevo y mejor que impulsará el desarrollo humano. Este cambio es explicable desde la formación de un nuevo status ontológico y gnoseológico que el avance del conocimiento pone de manifiesto como:

“una visión teórica bien fundada de la naturaleza de las cosas y del conocimiento de ellas, según la cual éstas no ponen límite alguno al descubrimiento e invención, más bien abren en cualquier punto a partir de ellas un nuevo acceso a lo aún por conocer y por hacer.”⁶⁵

Desde estas categorías, hoy configuramos entonces una relación particular con el mundo que nos rodea y las explicaciones que de éste nos procuramos. Y es esta *techné*, la supremacía del *homo faber* la que a juicio de Jonas nos plantea un nuevo estado, íntimamente relacionado con la necesidad de conocimiento científico ilimitado del mundo y del hombre mismo:

“(…) una tecnología adaptada a una naturaleza y a una ciencia con tales horizontes abiertos disfruta de la misma apertura, siempre renovada, a la hora de transformarlos en conocimiento práctico...de tal modo que cada uno de sus

⁶⁴Op.Cit. P. 36.

⁶⁵Jonas, H.: “*Técnica, Medicina y Ética. La práctica del principio de Responsabilidad*”. Barcelona. 1997. P. 21.

pasos inicia el siguiente y nunca se produce un parón por agotamiento interno de las posibilidades.”⁶⁶

La íntima interrelación existente entre ciencia y tecnología es una de las constantes en que nuestro conocimiento se desenvuelve hoy. No podemos negar, en la actualidad, la compenetración existente entre ambas, como tampoco podemos desconocer el desdibujamiento de sus límites: toda vez que la ciencia interpela a la técnica, lo hace desde un lugar teórico que, o bien le plantea preguntas, o bien requiere de ésta unas herramientas y artefactos que le permitan indagar rigurosamente las preguntas que pretende responder. Pero ya no sabemos quién interpela a quién: si la ciencia inquiere a la técnica con sus preguntas, o si las nuevas tecnologías (como artefactos y herramientas) impulsan a la ciencia a plantearse nuevas y más variadas interrogantes acerca del conocimiento del entorno humano.

Teniendo siempre en cuenta el enorme beneficio y el progreso que esta ciencia y técnica han permitido alcanzar a la humanidad, no debemos dejar de considerar que es por causa de este beneficio y progreso ilimitado que llega el hombre a la sacralización de la ciencia y la tecnología. Ambas se transforman en medida del poder, la felicidad y la verdad: la ciencia como criterio de verdad cuyos avances indican evolución y progreso —un *télos* común para nuestras sociedades— a la vez que la tecnología se erige como clave económica y política del poder de los estados para alcanzar el desarrollo y bienestar de sus ciudadanos. No requerimos más ejercicio que mirar los tratados de libre comercio o los tratados de cooperación internacional que dedican cada vez mayores recursos e incentivos a la transferencia tecnológica y al apoyo sectorial hacia naciones con un promisorio horizonte técnico y científico.

⁶⁶Jonas, H. (1995) P. 22.

En otras palabras, la racionalidad técnica weberiana (*Zweckrationalität*) se transforma en motor de nuestras sociedades reduciendo el mundo a sus posibilidades. De este modo, la economía, la política, la educación y hasta el ocio, se vuelcan hacia los parámetros de eficiencia y eficacia técnico económica para funcionar y replicar su existencia desde el “pensamiento calculante” heideggeriano:

“El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar.”⁶⁷

Es en el presente tiempo cuando se manifiesta entonces, la dualidad en la praxis de la ciencia: tenemos una ciencia teóricamente abierta hacia el progreso y el bienestar humano conviviendo con una praxis científica cuya operacionalización se hace muchas veces a costa del sacrificio de la naturaleza, e incluso, de la misma integridad de la condición humana. A esta dualidad en la praxis de la ciencia es a la que Diego Gracia interpreta como “desacralización” descrita en sus palabras como:

“‘pérdida de la inocencia’ de la ciencia.”⁶⁸

En este lugar la ciencia pierde el estatuto de ser exclusivamente benéfica y constructiva para la humanidad, para convertirse en una poderosa arma de doble filo, ambigua en su potencialidad tanto para crear beneficios para el hombre como para destruirlo a él o a su entorno. Sin

⁶⁷Heidegger, M.: “*Serenidad*”. Barcelona. 1989. P. 18. Por su parte, el autor describe al pensar meditativo como: “una reflexión que no se percata de que está en las nubes, por encima de la realidad...No tiene utilidad para acometer los asuntos corrientes. No aporta beneficio a las realizaciones de orden práctico...Piensa en pos del sentido que impera en todo cuanto es.” Ibid.

⁶⁸La que vendría perdiendo gradualmente su situación de benefactora de la humanidad para convertirse en uno más de sus flagelos. Gracia, D.: “Ética de los confines de la Vida”. En “*Ética y Vida. Estudios de Bioética*”. Santa Fe. 1998. Pp. 59-60.

embargo a juicio de Jonas, más que la desacralización de la ciencia, lo que se ha desacralizado en esta praxis es el Ser Humano mismo, en tanto ha perdido su significación y relevancia ética para perderse en indeterminaciones y ambivalencias. Pues si la ciencia se caracteriza hoy por un marcado sentido positivo del deber (como aporte constructivo a la humanidad) junto con un impulso creciente de su propio poder y desarrollo (desprovista del acento benéfico y útil para la humanidad), su “talón de Aquiles” consistiría en que:

“Este saber técnico “neutralizó” con respecto al valor, en primer lugar, a la naturaleza, y después, también al hombre. Ahora temblamos ante la desnudez de un nihilismo en el que un poder máximo va aparejado con un máximo vacío, y una máxima capacidad va aparejada con un mínimo saber sobre ella.”⁶⁹

Es decir, el hombre crea una praxis científico-técnica cuyas implicancias y consecuencias están mayoritariamente fuera del ámbito del conocimiento y/o control de la misma ciencia y técnica, mientras paralelamente él mismo se encuentra amenazado por estos requerimientos técnico-científicos. ¿Dónde sitúa Jonas estos cambios? Por un lado, en los efectos que la acción humana está produciendo en la integridad de la biosfera, pues la naturaleza misma se ve menoscabada y atropellada en esta frenética búsqueda del desarrollo científico técnico de las sociedades actuales. Por otro lado, en el poder técnico de modificar no sólo la naturaleza, sino también el medioambiente y hasta el singular y propio patrón genético humano:

“se pone de manifiesto que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de facto y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la

⁶⁹Jonas, H.: (1995) P. 58.

entera biosfera del planeta, de la que también hemos de responder, ya que tenemos poder y dominio sobre ella.”⁷⁰

En tanto la técnica premoderna y la moderna pusieron a la naturaleza como medio al servicio de los fines del hombre, hoy por hoy es el mismo hombre quien puede manipular la vida (e incluso su propia vida) y convertirse él mismo en objeto de la *techné*. Esto tendría un efecto de mucho mayor alcance, pues no sólo compromete al hombre actual, sino también la existencia y las condiciones de todas las futuras generaciones.

Esta nueva cara de la ciencia y esta *techné* revolucionaria abren nuevas interrogantes y nuevos campos de investigación, y a la vez nos interpelan a renovar la ética, a superar el antropocentrismo de la ética tradicional y resituarla en esta nueva cartografía que se configura como paisaje para la praxis humana. Se requiere de un cambio cualitativo que reclama principios morales nuevos y nuevas plataformas de análisis, que amplíen la mirada de los sistemas ya existentes – o que definitivamente, la modifiquen. Esta renovación, a juicio de Jonas, se relaciona con la responsabilidad humana como valor, pues ella se alza como un imperativo para extender los efectos de su acción ya no solamente a los hombres, sino trascendiendo a éstos como sujetos de la ética.

⁷⁰Jonas, H.: (1995) P. 33.

Responsabilidad y Ética

Es evidente que los humanos tienen la capacidad de escoger consciente y deliberadamente entre alternativas de acción y que esa elección, obviamente, tiene consecuencias. La voluntad de Kant está íntimamente relacionada con la libertad en tanto autónoma, libre y sin ataduras para todo ser que se precie de racional:

“A todo ser racional debemos concederle necesariamente también la idea de libertad, únicamente bajo la cual obra. La voluntad de éste puede ser voluntad propia sólo bajo la idea de libertad, y así pues tiene que ser atribuida en sentido práctico a todos los seres racionales.”⁷¹

Esta voluntad es la que permite decir que el comportamiento moral de los seres racionales está determinado por principios, porque esta voluntad permite a los hombres determinar su acción de acuerdo a los principios que individualmente éstos se den. Esta idea de voluntad sirve para Jonas como plataforma para asentar su ética de la responsabilidad, en tanto relacionada a la autonomía de la voluntad de los sujetos racionales. Para Jonas la responsabilidad es un deber, una exigencia moral que hoy se vuelve acuciante en tanto ha de estar a la altura de las acciones y elecciones tecnológicas del hombre. ¿Por qué? Porque junto a las capacidades cada vez más abrumadoras que la ciencia y la técnica despliegan en sus ámbitos, se desdibuja el futuro de seguridad y confianza que ellas conferían; tanto para el hombre, como para la biosfera completa que lo sostiene y por ende también, para las generaciones venideras.

⁷¹Kant, I.: *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Barcelona. 1999. P.227.

Desde este contexto se manifiesta la necesidad de introducir el concepto de responsabilidad que para Jonas se configura bajo la forma de un imperativo que, siguiendo formalmente al imperativo categórico kantiano, ordena:

“obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra.”⁷²

La introducción de este principio de responsabilidad se fundamenta por la necesidad de complementar la ética tradicional, pues si ésta no da respuesta a los nuevos problemas planteados por la praxis científica y técnica, entonces debemos proveerla de un nuevo aparatage conceptual que fundamente dicha reflexión. Para Jonas:

“los viejos preceptos de esa ética “próxima” – los preceptos de justicia, caridad, honradez, etc. — siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo, en el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad.”⁷³

Esta responsabilidad en la ética se propone bajo la forma de un nuevo imperativo que insiste en la necesidad de conservar la centralidad moral del hombre. Éste, como ser racional actuante en el mundo, debe hacerse responsable de las consecuencias de su acción, brindándose una directriz moral bajo la forma del imperativo antes mencionado, que le permita ponderar su responsabilidad, considerando tanto a la humanidad

⁷²Jonas, H.: (1995) P. 40. Además se plantea el imperativo en otra variante positiva: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”. Pero además lo plantea en su forma negativa: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida” o “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra.” *Ibíd.*

⁷³Jonas, H.: (1995) P. 32.

presente como a la futura. En este sentido, el hombre se reconoce como miembro de una comunidad de intereses, que lo vincula directamente con los contemporáneos e indirectamente con las futuras generaciones. Con este argumento, Jonas echa por tierra algunas críticas que tachan al kantismo – y sus seguidores— de formalistas “vacíos de contenido”, pues contextualiza y actualiza su demanda de acuerdo a una comunidad de intereses que vincula y, junto con Velayos:

“no se desinteresa de los contenidos materiales de la moral, en cuanto sus contenidos materiales han de venirle socio-históricamente dados, es decir, en cuanto ni siquiera dicho imperativo significa lo mismo en una época que en la otra.”⁷⁴

Al mismo tiempo, cuando se plantea la responsabilidad desde un lugar que trasciende a las actuales generaciones, Jonas propone la ampliación de la condición de fin en sí más allá del hombre – tanto presente como futuro— extendiéndola hacia el resto de las especies, incluso hacia la naturaleza misma:

“Al menos ya no es un sinsentido preguntar si el estado de la naturaleza extrahumana – la biosfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro poder— se ha convertido precisamente por ello en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral, no sólo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su derecho propio (---) Esto implicaría que habría de buscarse no sólo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto implicaría ampliar el reconocimiento de “fines en sí mismos” más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos.”⁷⁵

⁷⁴Velayos, C. Op. Cit. P. 24.

⁷⁵Cfr. Jonas, H.: (1995) P. 35.

En este momento crucial de reconocer a los otros seres y la misma naturaleza como fines y no como meros medios para cumplir la voluntad humana, es donde la ética de la responsabilidad imprime una nueva mirada, pues al regular las relaciones del hombre con la naturaleza, desarrolla una moral que – superando al inmediatismo de la ética tradicional — se extiende hacia los próximos pues contempla el bienestar como un bien deseable para ser gozado también por las futuras generaciones.

Con esta ética, Jonas intenta superar el hiato hombre-naturaleza propio de la filosofía moderna pues argumenta que el bien del hombre no se contrapone con el bien de la naturaleza. Muy por el contrario, su bienestar depende de ella y de su estado de conservación, pues todos formamos parte de un mismo lugar en el mundo. En este sentido, la operacionalización de la ética de la responsabilidad tendería a la consecución de dos objetivos, que constituirían los mínimos de esta vida humana auténtica:

- que la humanidad disponga de un medioambiente y una biodiversidad por lo menos no inferior a los estándares actuales.
- la preservación de la identidad genética del hombre.

Acá Jonas destaca la necesidad de extender el concepto de fin en sí a las otras especies vivas (plantas y animales) y a la naturaleza en general, pero superando la visión antropocéntrica, pues:

“la inclusión de la existencia de la variedad como tal en el bien humano, y por tanto la inclusión de su conservación dentro de las obligaciones del hombre, va más allá del punto de vista orientado a la utilidad y de todo punto de vista antropocéntrico. Esa visión ampliada vincula el bien humano con la causa de la vida en su conjunto, en vez de contraponerlo a ella de manera hostil, y otorga su propio

derecho a la vida extrahumana. (---) Con ello, la responsabilidad humana se vuelve cósmica por primera vez (porque no sabemos si el universo ha producido antes una cosa así).⁷⁶

Sin embargo, el autor destaca un punto de central relevancia: la obligación genérica del hombre hacia la existencia. Esta obligación no sería vinculante para cada individuo en particular, sino que cada uno de ellos conserva en su autonomía, la valoración – y acorde con ella, la acción – que le merezca la vida o la muerte:

“hay un *deber incondicional* de la humanidad para con la existencia, deber que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia. Cabe hablar de derecho individual al suicidio; del derecho de la humanidad al suicidio, no.”⁷⁷

En este aspecto, el argumento de Jonas concuerda con D. Gracia pues para ambos tiene más relevancia moral la especie que los individuos:

“la vida es un fin y la naturaleza es un fin, pero no cada espécimen de la vida o cada elemento de la naturaleza.”⁷⁸

Sin embargo, ambos autores diferencian la ponderación moral que se hace de las especies animales de la que se aplica a la especie humana; pues en este caso cada individuo es un fin en sí cuya vida debe ser respetada⁷⁹. Pero cuando dicha ponderación se aplica a las especies vivas vegetales o animales, el fin en sí está dado por la especie y no por cada individuo.

⁷⁶Jonas, H.: (1997) P. 36.

⁷⁷Jonas, H.: (1995) P. 80.

⁷⁸Gracia, D.: (1998) P. 174.

⁷⁹A no ser que el individuo, haciendo uso de su racionalidad y libertad, decida auto-eliminarse. Esta acción alude exclusivamente a su esfera individual, y no puede extrapolarse a la especie humana completa, por razones que posteriormente aclararemos.

En este punto podemos visualizar una de las dos diferencias centrales que tiene el argumento jonasiano del argumento de Kant: el carácter de la responsabilidad. Mientras para Kant la responsabilidad es totalmente individual pues apela a la conciencia del hombre para hacer un ejercicio lógico de pensamiento que logre concebir una máxima universalizable como responsabilidad subjetiva; para Jonas la responsabilidad es social, pues el imperativo que el hombre individualmente se da, lo vincula en función de una responsabilidad socialmente posible, un ejercicio global, social o comunitario que implique abrir las dimensiones posibles de una responsabilidad objetiva (y con ello intersubjetiva) que sea vinculante para todos.

Pues la paradoja o antinomia trágica, oscurecida por la falta de reflexión ética, amenaza al conjunto: la humanidad completa y su entorno. Y es el hombre quien debe modificar el carácter de la acción humana, por sí mismo. En palabras de Escribar:

“(---) estaría cumpliendo efectivamente el mandato de universalidad constitutivo de la ley kantiana y del principio de universalización de la ética discursiva.”⁸⁰

Concretamente Jonas nos habla en términos de que el nuevo imperativo se dirige más hacia una “política pública” que hacia la elección y reflexión privada. Por ello nos habla del imperativo como un:

“principio de responsabilidad objetiva (---) cuya universalización no es hipotética en tanto no puede sino desembocar en la configuración del estado general de las cosas.”⁸¹

⁸⁰ Escribar, A.: Op. Cit. P. 119.

⁸¹ Jonas, H.: (1995) P. 41.

La segunda diferencia argumental entre Kant y Jonas es que aquel, en su intento de fundamentar racionalmente la ética, la fundamente lógica, pero no moralmente. En términos jonasianos:

“El “puedas” aquí invocado⁸² es el de la razón y su concordancia consigo misma. *Presupuesta* la existencia de una sociedad de seres racionales actuantes, la acción tiene que ser tal que pueda ser pensada sin autocontradicción como práctica universal de esa comunidad. Obsérvese aquí que la reflexión fundamental de la moral no es ella misma moral, sino lógica; el “*poder querer*” o “no poder querer” expresa autocompatibilidad lógica, no aprobación o desaprobación moral.”⁸³

En este sentido, para Jonas no es tan importante la coherencia lógico-racional de la máxima como la coherencia entre la aplicación del imperativo y sus efectos concretos en la vida del hombre en la tierra. Esta diferencia con Kant se debe principalmente a que éste configura una ética formalista: no le interesa tanto el contenido de la ética como la formulación lógicamente correcta que tengan los postulados morales. Y Kant considera más relevante la forma lógica del imperativo porque los contenidos se los da cada individuo desde su propia reflexión autónoma.

Ahora planteamos una pregunta de central importancia para el principio de responsabilidad: ¿cómo llega el hombre a determinar y definir el mundo que debemos conservar? La clave para responder este central cuestionamiento está en la “heurística del temor”, el miedo a las consecuencias irreversibles del progreso científico y tecnológico humano. El planteamiento de Jonas, en este sentido, no pretende realizar esfuerzos vanos para determinar “¿qué mundo queremos conservar?”, sino que metodológicamente plantea la pregunta desde otra plataforma. Más que decir “¿qué mundo queremos?”, debemos pensar “¿qué mundo no queremos?”. Pues los alcances de la ciencia y la técnica nunca agotarían

⁸²En el imperativo categórico kantiano “obra de tal modo que puedas querer también que tu máxima se convierta en ley universal”.

⁸³Op. Cit. P. 39.

una imaginación fecunda en cuanto a las posibilidades que se abren respecto a lo que esperamos o queremos del mundo. Por esa misma abismante situación, Jonas plantea lo contrario: ejercitarse en imaginar qué cosas no queremos que sucedan, para encaminar los pasos de la reflexión ética en ese sentido. Lo vinculante de la heurística del temor (en tanto definimos una serie de situaciones extremadamente negativas)⁸⁴ sería entonces lo que nos obligaría a actuar imperativamente:

“Solamente la *prevista desfiguración* del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser *preservada* de tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea *amenazado* —con formas muy concretas de amenaza— para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera del hombre.”⁸⁵

Esta heurística del temor sería entonces, un sentimiento negativo que generaría un saldo positivo: tomar en serio la amenaza que planea sobre el futuro de la humanidad y de la biosfera completa, pues no se enfatiza la felicidad utópica sino la profecía del sufrimiento y la desgracia, en tanto hija del progreso y el avasallamiento de la ciencia y de la técnica.

⁸⁴ Definir por ejemplo si en un futuro queremos clonar personas humanas (con todas las consecuencias que ello generaría), si queremos seguir contaminando el único planeta posible de habitar, o si hemos de seguir “hipotecando” el futuro de las siguientes generaciones en favor de nuestra existencia actual.

⁸⁵ Jonas, H.: (1995) P. 65.

Ética de la Responsabilidad: una ética de cuidado del Ser

Mencionamos la ética de la responsabilidad jonasiana como una ética del cuidado del Ser, en tanto propone conservar y proteger su existencia, ya sea en la figura del ser humano o manifestado en la naturaleza de la biosfera completa. En la visión de la ética tradicional, el hombre se separa del resto de la naturaleza marcando una relación sujeto-objeto propia de la modernidad:

“Bajo el lema saber es poder, el “programa baconiano”⁸⁶ acomete la conquista de la naturaleza por el hombre. A la base de este intento se halla una metafísica de la naturaleza que entiende a ésta como pura extensión inerte, privada de interioridad y finalidad. (---) Naturaleza como *res extensa*: negación cartesiana de la conciencia animal que no tarda en ceder el paso a la abolición de la subjetividad en el mismo hombre, o al menos a la negación de su eficacia en la determinación de su conducta.”⁸⁷

Jonas con su ética de la responsabilidad cambia el eje analítico y fundamenta metafísicamente una “devolución” del valor objetivo de la naturaleza, pues ésta actualiza permanentemente su *télos*, y radica ahí la base de su conciencia y su valor intrínseco:

“Esta ontología da un vuelco a la concepción reduccionista de la naturaleza: dado que los estadios evolutivos superiores laten ya en los inferiores, no se explicarán a partir de éstos, sino que a la inversa, el examen de lo más eminente arrojará luz sobre lo más elemental.”⁸⁸

De esta manera, considera como centrales los análisis del hombre como ente en el ser, y al hombre y la naturaleza como “ser-en-el-mundo”, cuyos destinos son inseparables:

⁸⁶La expresión es de Jonas.

⁸⁷Rodríguez D., L.: “Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonas”. En Gómez-Heras, J.: *Ética del Medioambiente. Problema, perspectivas e historia*. Madrid, 1997. P. 131.

⁸⁸Rodríguez, D. L.: Op. Cit. P. 135.

“En la vida orgánica ha manifestado la naturaleza su interés y lo ha satisfecho progresivamente (---) en la enorme variedad de sus formas, cada una de las cuales es un modo de ser y apetecer. (---) La multiplicidad genérica es una manifestación de ello y su conservación es de seguro un bien frente a la alternativa de la aniquilación o la decadencia. (---) En este sentido, cada ser que siente y anhela no es sólo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin.”⁸⁹

Aquí se nos remite a la fundamentación metafísica de la ética de la responsabilidad, pues el mundo (humano y natural) se constituye como habitación del ser:

“el ser de aquello que brota y hace acto de presencia a partir de sí se llama *physis* (---) Ahora bien, fácilmente se muestra por doquiera que lo en cada caso ente, por ejemplo tierra, mar, montes, plantas y animales, se halla en todo momento patentemente ante nosotros. Por ninguna parte nos es el ser tan inmediatamente familiar y patente como el ente del caso.”⁹⁰

Si el Ser se manifiesta y nos interpela en cada caso ente que nos rodea (incluyéndonos a nosotros mismos), y teniendo en cuenta los problemas derivados de la relación entre la ética tradicional y la paradójal praxis técnico-científica, se nos plantea una cuestión central: ¿en función de qué imperativo debemos conservar este ser? Para Jonas lo único que puede fundamentar el deber ser de algo, es su valor. Tenemos que adjudicar valor al ser, porque:

“En la medida en que la naturaleza sustenta fines o tiene metas, pone también valores; pues su consecución se convierte en un bien, y su frustración, en un mal. Con esta distinción comienza la posibilidad de atribuir valor.”⁹¹

⁸⁹ Jonas, H.: (1995) P. 148.

⁹⁰ Heidegger, M.: (1991) P. 108.

⁹¹ Jonas, H.: (1995) P. 146.

Es decir, el ser es lógicamente y axiológicamente superior a la nada:

"Lo que es contradictorio en sí no puede ser. Es esto lo que dice el principio de contradicción, que captado de forma concisa, reza: lo que implica contradicción no puede ser (---) Hay en la naturaleza de las cosas *fundamento* de que exista *algo* más bien que nada."⁹²

En razón de este "deber" ontológico, se nos impone un "deber" en términos axiológicos: si es preferible el ser a la nada, entonces la existencia de ese ser es un valor, en oposición a la no-existencia de algo que, por no ser, no obliga ni vincula. Así, siguiendo el hilo argumentativo de nuestro autor, mientras la naturaleza tiene un fin en sí misma, y se compone a su vez de muchos fines particulares (los de cada especie y entre ellas, el fin del hombre) el valor de ella radica en la ponderación positiva de estos fines, sean considerados como un solo fin global de la naturaleza o como los fines particulares que representan, pues:

"en la capacidad de tener (en general) fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser. Que de aquí se sigue un deber, es algo que no se deriva de otra cosa que de la intuición de su contenido, de su dignidad axiomática: la superioridad del fin en sí sobre la ausencia de fin."⁹³

Jonas recalca el punto que para el ser es muy importante la presencia de fines en sí, pues la presencia de un fin es manifestación de un interés que lo acompaña. Relacionando este contenido al hecho de que:

"la vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser"⁹⁴

⁹²Heidegger, M.: (1991) P. 60.

⁹³Jonas, H.: (1995) Pp. 146-147.

⁹⁴Jonas, H.: (1995) P. 148.

tendremos que darnos cuenta que necesariamente es preferible la existencia a la muerte, la presencia al aniquilamiento. ¿Por qué? Porque la autoafirmación del ser radica en la negación de la negación: negando al no-ser, el ser se reafirma constitutivamente. Entonces, re-afirmando al ser a través del reconocimiento de relaciones no excluyentes entre el hombre y la naturaleza, puede el hombre afirmar su existencia, su voluntad de decir no a la negación del ser, y propender a la búsqueda de un equilibrio en la ética que se da, con las posibilidades de permanecer en iguales – o al menos no peores – condiciones en el mundo, tanto para sí como para las futuras generaciones. Lo anterior sería parte de los tres aspectos axiológicamente vinculantes de la responsabilidad jonasiana: primero, la ya mencionada existencia de un mundo dignamente habitable por el hombre; segundo, la existencia de la humanidad, porque un mundo sin hombres equivale a la nada, pues sin la humanidad el Ser desaparecería al no estar interpelado desde otros entes-en-el-ser. Y tercero, el “ser” de la humanidad auténtica, que sería para Jonas, creadora. Pero ya no creadora únicamente desde el “pensar calculador”, sino también desde el “pensar meditativo” heideggeriano⁹⁵. Pues si la humanidad crea calculadora y meditativamente, su ser se actualiza, se interpela y vincula axiológica y ontológicamente, reafirmando el lugar y la situación del hombre en el mundo, en su mundo.

Finalmente, otra razón de peso para argumentar la necesidad de la existencia humana es que el hombre se configura como punto culmine de una cadena evolutiva que a la naturaleza le ha costado millones de años de trabajo. Para Jonas, sería absurdo no ponderar ni valorar positivamente esta enorme tarea, y anularla aceptando un no-al-ser en términos de aniquilar o hacer desaparecer no sólo al hombre, sino también al resto de las especies naturales.

⁹⁵Cfr. Heidegger, M.: “*Serenidad*”. Barcelona. 1989. P. 18 y ss.

CAPÍTULO IV

Peter Singer: Ética Extensionista

Introducción

En la amplia gama de temas que la obra de Peter Singer abarca, un punto central lo constituye el llamado a resignificar y darle un giro a la ética tradicional, que a juicio del autor ya no responde ni soluciona no tan sólo los ya vistos problemas medioambientales, sino tampoco las interrogantes que se presentan en otros ámbitos de la praxis técnica y científica, como las problematizaciones actuales acerca de la vida y la muerte, la santidad de la vida humana o su centralidad ontológica y ética. En este contexto, el autor piensa una “nueva ética” que toma en cuenta estas dimensiones de la praxis humana y que intenta problematizar y pronunciarse válidamente frente a estas preguntas.

Como parte de esta “nueva ética” encontramos el extensionismo, cuyos principios son expuestos clara y fundadamente en una de sus obras más importantes: “Animal Liberation”. Publicada en el año 1975, desde entonces no deja de causar revuelo por las particulares ideas allí vertidas. La central: el extensionismo, que se relaciona con la pretensión de extender las fronteras de la comunidad moral más allá de los seres humanos, para considerar también a los animales no humanos.

Esta obra, junto a otras que dan cuenta del pensamiento ético del autor, son las que analizaré en el presente capítulo para exponer los fundamentos, características y situación de la ética extensionista.

Contextualización del Extensionismo

Para proveer de productos cárnicos a una población en permanente crecimiento y dotar a la industria – tanto alimenticia como de manufacturas – de los insumos de origen animal que requieren sus procesos de producción⁹⁶; anualmente son sacrificados miles de millones de animales en todo el planeta. Otros tantos millones son sacrificados en nombre de la investigación científica y en “prácticas deportivas y de entretenimiento”. Para Singer el trato de objeto que el hombre ha dado desde antaño a los animales, es explicable desde la ética tradicional antropocéntrica que sólo concibe como objetos de consideración moral a los seres humanos. Éstos, enfrentados a la naturaleza como un objeto, sólo se consideran sujetos morales en tanto son los responsables de su praxis moral en el mundo. De este modo, la naturaleza completa recibe un tratamiento de “medio” al servicio de los fines humanos. Esta praxis es legitimada moral, social y culturalmente en tanto el hombre se arroga el derecho de ser administrador racional del mundo. Toda vez que el hombre somete y doma la naturaleza, de la que los animales forman parte (sean domésticos o salvajes) reproduce una praxis que argumentalmente, a juicio de Singer, tiene asideros bien claros en la historia de las ideas:

“Las actitudes occidentales ante los animales tienen sus raíces en dos tradiciones: el judaísmo y la Grecia Antigua. En el cristianismo se unen ambas raíces, y a esta doctrina se debe el que prevaleciesen en Europa. Sólo paulatinamente (---) surge una visión más civilizada de nuestras relaciones con los animales. Podemos, por tanto, dividir nuestra distinción histórica en tres partes: la precristiana, la cristiana y la de la Ilustración hasta nuestros días.”⁹⁷

⁹⁶ Cueros, pieles, lanas, aceites, grasas, subproductos y derivados de origen animal.

⁹⁷ Singer, P.: “*Liberación Animal*”. 2ª Edición. Madrid. 1999. P. 232.

En los argumentos precristianos sistematizados en la Biblia, podemos ver claramente la supremacía del hombre por sobre los animales, la que viene dada por un mandato divino que es comunicado directamente a los hombres por Dios:

“(…) Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que mande a los peces del mar y a las aves del cielo, a las bestias, a las fieras salvajes y a los reptiles que se arrastran por el suelo (…) Y Dios los bendijo diciéndoles: “Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Manden a los peces del mar, a las aves del cielo y a cuanto animal viva en la tierra.”⁹⁸

Este mandato divino originado en la Creación es para el autor clara señal de la calidad relacional establecida por el hombre con los animales, toda vez que Dios pone al hombre en un lugar especial del universo precisamente porque está hecho a su imagen y semejanza. Sin embargo, cabe hacer una distinción importante (que el autor no hace en la primera edición de su libro)⁹⁹ y es que, al menos durante el tiempo que Adán y Eva permanecen en el Edén, el hombre no se alimentaría de animales ni sometería a éstos a una muerte indebida:

“El verso 29 del primer capítulo del Génesis sugiere que, en un principio, el hombre vivía de las plantas y de los frutos de los árboles, y a menudo se ha representado al Paraíso como una escena de paz perfecta en la que no habría cabida para ningún tipo de muerte. El hombre gobernaba, pero en este paraíso terrenal el suyo era un despotismo benevolente. Después de la caída del hombre (de la que se responsabiliza en la Biblia a una mujer y a un animal), matar

⁹⁸ Hurault, B: “Biblia Latinoamericana”. 1ª Edición. Navarra. 1980. Relato del Génesis (1:24-28) P. 39.

⁹⁹ Alcance que es importante de tener en cuenta, pues en los años que median entre la 1ª edición y la 2ª edición de “*Liberación Animal*”, el autor revisa sus planteamientos y discute conceptos, ideas o argumentos que desarrolla en su obra. En la 2ª edición, él da cuenta de dichos cambios argumentales.

a los animales se convirtió en algo claramente permisible.”¹⁰⁰

Este fundamento teológico de la supremacía humana sobre el animal no es contradictorio a la posterior consideración que se les dará en Grecia. Para Aristóteles, el ser humano es un animal que razona, cuyo bien mayor radica en ser virtuoso, racional y autónomo. En esta razón se basa precisamente su diferencia y superioridad sobre el resto de los animales. Pues para él, la naturaleza es una jerarquía donde el mejor lugar lo ocupa quién más capacidad de raciocinio demuestra:

“las plantas existen para los animales y las bestias brutas para el hombre: los domésticos para su utilización y para alimento; los salvajes – si no todos, al menos la mayor parte — para alimento y para suplir otras necesidades, como vestido y diversos instrumentos.”¹⁰¹

Posteriormente bajo un Imperio Romano en decadencia, dominado por la crudeza, la violencia y desgastado en su moral, surge el cristianismo con su mensaje renovado del carácter sacrosanto de la vida humana dada la importancia de que el hombre cuente con un alma inmortal. Este argumento es de relevancia central para los pensadores cristianos y medievales, para quienes la sacralidad de la vida humana y la centralidad del prójimo dejan totalmente fuera de consideración moral a las “bestias brutas”. De hecho Santo Tomás argumenta que:

“es lícito acabar con la vida de las plantas para el uso de los animales y con la de los animales para el uso del hombre. De hecho, esto está de acuerdo con el mandato del propio Dios.”¹⁰²

¹⁰⁰Singer, P.: Op. Cit. P. 233.

¹⁰¹Singer, P.: “*Liberación Animal*”. 1ª Edición. Ciudad de México. 1985. P. 296.

¹⁰²Summa Theologica II, II, q. 64, art. 1. En Singer, P. (1999) P. 240.

La superioridad del hombre radica para los pensadores de la época, en que forma comunidad con el resto de los creyentes, que son merecedores de la salvación eterna gracias a la posesión de un alma que los une y prepara en santidad. Este status, naturalmente sólo es alcanzable para las personas dotadas de raciocinio. Para Santo Tomás, la crueldad con los “animales irracionales” no es mala en sí misma, pues en su esquema moral esto no tiene una connotación negativa, ya que divide los pecados según se cometan contra Dios, contra el prójimo o contra uno mismo. Mucho menos podemos hablar de misericordia o caridad con ellos, pues:

“La caridad no se extiende a las criaturas irracionales por tres razones: no son “capaces, propiamente hablando, de poseer el bien, pues éste es propio de las criaturas racionales”; carecemos de un sentimiento de hermandad con respecto de ellas; y finalmente, porque “la caridad se basa en la comunión de la felicidad eterna que las criaturas irracionales y sin alma no pueden alcanzar.” Solamente es posible amarlas, nos dice “si las consideramos como algo bueno que deseamos para los otros”, esto es, para el honor de Dios y el uso del hombre.”¹⁰³

Este análisis que Santo Tomás hace de la condición de “medios” de los animales para conseguir los diversos fines humanos, en el Renacimiento y la Ilustración se ve naturalmente reforzada. La condición del hombre como sujeto activo del conocer, del pensar y de transformar el mundo, que trasciende y supera las explicaciones teológicas de éste y que se transforma en la medida de las cosas se erige nuevamente como centro de un cosmos donde los animales no son más que medios al servicio de los fines humanos. Presenciamos aquí una moral antropocéntrica en que la naturaleza, plena de leyes objetivas al constituirse como la *res extensa* cartesiana; debe ser entendida, seccionada, racionalizada y dominada por el ser humano que es sujeto en el mundo, agente de la transformación y utilización racional de éste en su provecho. Desde este mecanicismo

¹⁰³Ibid II, II q. 25, art. 3. En Singer, P. (1999) P. 241.

cartesiano se hacía común significar a los animales como simples autómatas, entidades sin consciencia, incapacitadas por lo tanto para experimentar placer o dolor. Pues si el mundo se compone de materia y el hombre se diferencia de los animales por estar en posesión de un alma y una consciencia; entonces los animales funcionan según un principio mecanicista, pues de la simple existencia y organización de la materia no se infiere la existencia de consciencia, en otras palabras: de la materia no puede emerger la consciencia. Principalmente porque para el cristianismo, el alma y la consciencia humana provienen de su semejanza con Dios. De este modo:

“en la filosofía de Descartes los animales carecen de consciencia. Son, decía, simples máquinas, autómatas. No experimentan placer, ni dolor, ni ninguna otra cosa. Aunque chillen cuando se les corta con un cuchillo o se retuerzan al intentar escapar del contacto con un hierro caliente, esto no significa, según Descartes, que sientan dolor en estas situaciones. Se rigen por los mismos principios que un reloj, y si sus acciones son más complejas que las del reloj, se debe a que éste es una máquina hecha por el hombre, en tanto que los animales son máquinas infinitamente más complejas, hechas por Dios.”¹⁰⁴

Desde estas primeras formulaciones hasta los inicios de la investigación científica de la Ilustración, los animales son considerados máquinas autómatas. Sin embargo, poco a poco la curiosidad científica y sus prácticas de vivisección y disección van revelando una estructura física (sistema nervioso, circulatorio, respiratorio, etc.) y psíquica (respuestas al dolor) que son muy similares entre el hombre y los animales.

Alentado quizás por este nuevo conocimiento que se va develando de la naturaleza – advierte Singer — desde David Hume en adelante, poco a poco se evidencia un cambio conceptual caracterizado por una nueva actitud ante la naturaleza, donde si bien ésta tiene un carácter objetivo, la ética humana nace desde la propia subjetividad del hombre como sujeto.

¹⁰⁴Descartes, R.: *Discurso del Método*, V. En Singer, P. (1999) P. 247.

Hume define un espacio ético desde la costumbre – el *mores* — que evidentemente comparten el hombre y los animales, pues si éstos poseen ciertas características comunes, entonces los animales debieran ser sujetos de moralidad al compartir algunas estructuras fisiológicas semejantes, o análogas capacidades de experimentar sentimientos tanto en su esfera más próxima (las crías o la pareja) como en su desarrollo social (la manada, la piara, la colmena o lo que corresponda). En palabras de Gracia:

“en el naturalismo clásico los animales siempre fueron considerados seres irracionales, por lo tanto, inferiores, de los que se podía disponer a propia voluntad (...) sólo los hombres podían ser considerados verdaderos sujetos de moralidad (...) Pero, si la moralidad es hija del sentimiento y los animales sienten, no hay razón para excluirlos del mundo de la ética.”¹⁰⁵

Con el surgimiento y el avance gradual de estas teorías que se centran en la consideración ética de los animales, que posteriormente durante el siglo XX otorgarán validez moral, incluso a la naturaleza completa, es que comienza a configurarse en Europa un movimiento de consideración ética de los animales iluminado desde sus bases por la reflexión del extensionismo de Peter Singer.

Dicho concepto es una de las propuestas argumentativas que el autor elabora en su obra “Liberación Animal”. En ésta fundamenta teóricamente una ética medioambiental extensionista, la que busca extender la moral humanista occidental al reconocimiento del estatuto moral de los animales no humanos.¹⁰⁶ Dicho estatuto moral de los animales no humanos no sería producto del reconocimiento de derechos naturales o positivos a este conglomerado sino que trata más bien de

¹⁰⁵Gracia, D.: Op. Cit. P. 135.

¹⁰⁶ De hecho una de las expresiones básicas del autor es “animales no humanos”; en términos de trabajar un lenguaje que no sitúe al hombre fuera de la esfera de los animales. Por ello el autor no diferencia entre “humanos” y “animales” sino entre “animales humanos” y “animales no humanos.”

“derechos correlativos a nuestras obligaciones morales”¹⁰⁷ en que el hombre vendría a ser una especie de “curador” o representante de los seres que no tienen voz para hacerse escuchar.

¹⁰⁷Platts, M. (comp.): *Dilemas Éticos*. México D. F. 1997. P. 190.

La Ética Extensionista

Singer propone un giro racionalmente fundamentado hacia una nueva ética en el trato hacia los animales “no humanos”. Esta nueva ética tendría un carácter de secularidad, en tanto Dios ya no sería fuente del valor intrínseco de las diferentes especies que pueblan el planeta – que como hemos visto, ha sido uno de los argumentos centrales y más fuertes del hombre para fundamentar su trato muchas veces cruel y despiadado con otras especies. Además, plantearía una superación del antropocentrismo de la ética, en tanto el hombre ya no sería el único sujeto de moralidad en el mundo. Pero yendo a la fundamentación filosófica de esta “nueva ética”, si bien critica la ética tradicional – tal como Jonas — la fundamenta desde la teleología utilitarista consecuencialista. En palabras del autor:

“Los que piensan que la ética es un sistema de reglas – los deontologistas — pueden rescatar su posición si encuentran reglas más complicadas y más específicas, que no se hallen en pugna unas con otras (---) Frente a ello, hay un antiguo estilo de abordar lo ético que sale indemne de entre las complejidades que dificultan la aplicación de reglas simples: es el punto de vista teleológico o consecuencialista, que no parte de reglas morales, sino de objetivos o fines, y evalúa las acciones en función de la medida en que cumplen o no esos objetivos.”¹⁰⁸

O sea, la nueva ética es teleológica en tanto persigue siempre un fin que constituye un bien o un objetivo deseable moralmente. Luego, es consecuencialista en tanto se fija este *télos* y luego trabaja en su consecución, en su logro. Y eso determina el éxito o fracaso de la ética, la moralidad o no moralidad del acto: la medida en que el hombre consigue realizar su fin, o conseguir su objetivo. Fundamenta para ello los principios de la ética en el utilitarismo de John Stuart Mill (1806-1873), quien define su doctrina como:

¹⁰⁸Singer, P.: *“Ética Práctica”*. Barcelona. 1984. P. 13.

“El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (*right*) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (*wrong*) en cuando tiende a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad el dolor y la falta de placer.”¹⁰⁹

Desde estos preceptos, Singer reflexiona la ética del tratamiento hacia los animales no humanos, y su propuesta es utilitarista en todo sentido: aumentar el placer o, al menos, disminuir el sufrimiento y el dolor, en la cantidad que involucre al mayor número de implicados, ya que tanto animales humanos y no humanos pueden experimentar en sí el placer y el dolor. Sin embargo, Singer no habla de intensidades, sólo ratifica el hecho que tanto los animales humanos como los no humanos pueden ver satisfechas sus necesidades y sentirse felices, como vivenciar la situación contraria. La vinculación ética de esta dualidad es que el único bien al que podemos tender naturalmente es hacia la felicidad o el placer (o la ausencia de dolor):

“el resultado que debemos buscar en todas nuestras acciones es el placer, o lo que en este caso es lo mismo, la felicidad; porque ésta es lo único que puede ser considerado como bien en sí.”¹¹⁰

De este modo, todos los animales (humanos y no humanos) poseen una tendencia natural a proveerse de las condiciones de mayor felicidad o placer en la consecución de sus objetivos, tanto como la tendencia a lo contrario: sufrir si las condiciones no son las que sus objetivos requieren. Y eso es válido para el autor, tanto si el *télos* de que hablamos se trata de los fines humanos (como la autorrealización, la procreación, el engrandecimiento de la patria o la proyección en el mundo) como de los no humanos (la caza, la defensa del grupo o de las crías, la reproducción, la

¹⁰⁹Mill, J. S. en Villarroel, R.:“Ética Utilitarista”. En Escribar, A.; Pérez, M. y Villarroel,R.: “*Bioética. Fundamentos y dimensión práctica*”. Santiago, 2004. P. 78.

¹¹⁰Villarroel R.: Op. Cit. P. 71.

formación de las crías más jóvenes, o la recreación). Desde esta equiparación de las especies, dada por la consecución de un *télos*, es que Peter Singer comienza la ampliación de la esfera ética del hombre, la ampliación de la valoración ética. Pues si bien podemos reconocer fines humanos que tienen valor y por lo tanto son “un bien”, no hay razones para no reconocer unos fines también válidos y que constituyan un bien para otras especies o animales no humanos.

En este punto de su argumentación, Singer da cuenta de cómo la ética tradicional pondera esta valoración de los diferentes fines de los animales humanos o no humanos. Para ello utiliza como concepto básico de su ética el *speciesism* o especismo¹¹¹ que sería:

“un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras.”¹¹²

Este especismo representa para Singer la actitud ética básicamente antropocéntrica con que el hombre –o animal humano— verticalmente se ha relacionado con el resto de los animales no humanos. No obstante, argumenta el especismo como una variante más dentro de otros comportamientos humanos típicamente discriminatorios con los “no iguales”, equiparándolo con lo que en su momento significaron la discriminación racial –que llevó al esclavismo— o la discriminación de

¹¹¹ Dicho concepto es utilizado por primera vez en inglés en el año 1971, por el psicólogo inglés Richard D. Ryder en su artículo “Experiments on Animals”. En *Animals, Men and Morals*. Ed. Stanley, Roslind Godlovitch & John Harris. Pp. 41-82. El concepto fue incluido en el Diccionario de Oxford en el año 1986. Según J. Ferrater Mora: “se ha forjado este término procedente de la palabra 'especie' para indicar la actitud humana según la cual la propia especie, o especie humana, es privilegiada respecto de otras especies, y posee derechos que las demás especies no tienen, o se supone que no deben poseer. El especismo es respecto a la especie humana entera lo que es el racismo respecto a una raza determinada, ser especista es ser “racista humano”. (---) El reconocimiento del humano como especie se transforma en especismo cuando equivale a la negación de derechos a otras especies, que no a la humana.” Ferrater M.,J.: “*Diccionario Filosófico*”. Tomo II. P. 1007.

¹¹² Singer, P. (1985) P. 42

género—que llevó al machismo.¹¹³ En este sentido, Singer defiende la igualdad como una idea moral, en el sentido de que sería una idea vinculante, un mínimo común desde el cual plantearse las relaciones con los animales no humanos. No reconoce a la igualdad como una afirmación fáctica, pues evidentemente un hombre es diferente de una mujer, un hombre blanco es diferente a un hombre negro... por lo que un animal humano es diferente también de un animal no humano. De acuerdo a esto:

“el principio de igualdad de los seres humanos no es una descripción de una supuesta igualdad real entre ellos: es una norma relativa a cómo deberíamos tratar a los seres humanos (---) por lo que el derecho a la igualdad no depende de la inteligencia, capacidad moral, fuerza física u otros factores similares.”¹¹⁴

De esta manera, la igualdad debiera estar a la base de nuestras relaciones morales con los animales no humanos, cualquier discriminación aplicada en torno a las diferencias que tenemos con ellos es una arbitrariedad lo suficientemente irracional como en algún momento lo fue el esclavismo o la discriminación de género.

Esta igualdad consiste en que todos los seres vivos, independientemente de sus características individuales, poseen intereses que por el hecho de ser concomitantes a su existencia son considerados como un bien por los seres vivos. De este modo, los fines propios de cualquier individuo de cualquier especie no tienen por qué ser ignorados:

“Los intereses de cada ser afectado por una acción han de tenerse en cuenta y considerarse tan importantes como los de cualquier otro ser (---) Esta igualdad implica que nuestra preocupación por los demás y nuestra buena disposición a considerar sus intereses no deberían depender de cómo sean los otros ni de sus aptitudes. Así, los seres humanos

¹¹³ No obstante el autor utiliza estos ejemplos, en vistas a considerar la validez de su argumento, no podemos negar que hoy en día los problemas descritos presentan nuevas facetas y dimensiones que incluso nos resultan desconocidas en su detalle.

¹¹⁴Singer, P. (1999) P. 40.

conscientes de si mismos y racionales pueden tener un interés y preferencia específica por seguir vivos. El matar a un humano entraría claramente en conflicto con esta preferencia. No está claro que los animales tengan preferencias diferenciadas por seguir con vida, pero pueden tener otras preferencias que exigirían seguir con vida para verse satisfechas.”¹¹⁵

Desde este requisito de considerar los intereses de cada individuo, independientemente de la especie a que pertenezca, Singer se propone fundamentar un término mínimo que establezca la igualdad. Pues si todos los seres son diferentes (en cuanto a su fisonomía, inteligencia, desarrollo psíquico, etc.) y cada uno cuenta con diversos intereses que lo determinen, entonces debemos buscar un punto de igualdad que los relacione, una característica que los determine a todos por igual. Esta característica que une a seres tan diversos la argumenta Singer adhiriendo al concepto central del utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832) el que, criticando el antropocentrismo existente hasta entonces, desarrolla la pregunta central de sus cuestiones:

“No debemos preguntarnos: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir?”¹¹⁶

Dicha característica común entre el animal humano y el animal no humano es la *sentiencia* o sensibilidad, la capacidad para experimentar placer o dolor. El criterio de la *sentiencia* sería moralmente relevante toda vez que considera equivocado cualquier medio que cause sufrimiento intencionadamente, pues:

¹¹⁵Singer, P. (1985) P. 42. A juicio del autor, naturalmente el interés de una madre o de un padre para seguir con vida es un interés moralmente más valioso que el interés de una vaca por “seguir pastando y mugiendo en el prado” o de un perro de dar otra vuelta por el río. Pero la igualdad de intereses alude a no negar la existencia de intereses acordes a las pulsiones vitales de los seres vivos de los que estamos hablando. Pues es seguro que el interés de una gallina por seguir cuidando de sus polluelos o de una vaca de no ser separada de su ternero es moralmente tan válido y bueno como el de una madre o un padre el cuidar a sus hijos. Pues en ambos casos se busca la consecución de un mismo fin: cuidar y formar a sus crías en vistas de perpetuar la propia especie.

¹¹⁶Bentham, J. en Singer, P. (1985) P.28.

“si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento. Al margen de la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que – en la medida en que se puedan hacer comparaciones *grosso modo* — su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser.”¹¹⁷

Por esto se llama extensionismo: pues se afirma enfáticamente que siendo muchos animales no humanos sujetos sensibles, deben ser considerados moralmente tan iguales como los seres humanos. Entonces, el animal humano debe extender su consideración moral hacia los animales no humanos:

“El derecho a la igualdad no depende de la inteligencia, capacidad moral, fuerza física o factores similares. La igualdad es una idea moral, no la afirmación de un hecho. Es una norma relativa a cómo deberíamos tratar (a los humanos o animales no humanos) como iguales. (...) La extensión de un grupo a otro del principio básico de igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos del mismo modo exactamente, ni tampoco garantiza los mismos derechos a ambos grupos. El principio de igualdad no requiere de un tratamiento igual o idéntico, requiere una consideración igual. Igual consideración para seres diferentes puede conducir a diferentes tratamientos y derechos diferentes.”¹¹⁸

Para el autor, el especismo es la razón fundamental por la que al hombre le es difícil reconocer en los animales no humanos una condición de igualdad moral: no quiere reconocer que al ser los animales no humanos entidades con las que se iguala moralmente, ello implique deberes y obligaciones para con ellos. Esta postura especista sostiene que:

¹¹⁷Singer, P. (1999) P. 44

¹¹⁸Singer, P. (1999) P. 21. El subrayado es mío.

“en ningún caso somos culpables de despreciar los intereses de otros animales por una razón sencillísima: no tienen intereses.”¹¹⁹

Esto devela una característica central del especismo, propia de una ética centrada en el humano: la idea religiosa y moral de la dignidad y la santidad intrínsecas de la vida humana. El “derecho a la vida” inherente al ser humano por ser precisamente un humano, es lo que Singer condena como especismo pues (por ejemplo) ante el dilema de elegir entre la muerte de un animal o de un humano, se elige siempre la muerte del animal simplemente porque no es un ser humano y ello implicaría que no tiene mayores intereses, que con ese acto no se causa sufrimiento más que al animal y que en último término esa muerte siempre será beneficiosa, en mayor o menor medida, directa o indirectamente para el hombre.

Para no caer en la arbitrariedad del especismo, dice Singer, se debe permitir que los seres semejantes en cualquier aspecto relevante – en este caso es la *sentiencia* o sensibilidad — tengan un derecho similar a la vida que el que tiene cualquier humano, ya que el criterio de igualdad serían las capacidades de experimentar el mundo y tener intereses, de las que la más importante y común entre hombre-animal sería la capacidad de sufrir. Pues no se debe olvidar que existe un requisito ético-formal de universalidad que exige tratar casos similares de modo similar, y con la práctica especista, este requisito:

“es amenazado cuando sostiene que nuestros deberes frente a los animales no humanos (en cuanto cosas) son meramente indirectos al tiempo que frente a toda la humanidad – libre y personal en cuanto tal — son directos.”¹²⁰

¹¹⁹Singer, P. (1985) P. 31.

¹²⁰Velayos, C. Op. Cit. P. 118.

Pero además, Singer toma un concepto importante para identificar claramente lo que el especismo antropocentrista argumentaría a su favor (o en contra de la extensión ética hacia los animales no humanos): que los humanos son los únicos portadores de la calidad de persona. Persona, para John Locke (1632-1704) sería:

“un ser pensante inteligente que razona y reflexiona y que se puede considerar a sí mismo como sí mismo, el mismo ser pensante, en diferentes momentos y lugares.”¹²¹

En la vida cotidiana el término persona se aplica exclusivamente a la especie *Homo Sapiens*. En la ética, la “personalidad” alude al agente moral, al sujeto activo, razonante y consciente que toma decisiones morales y que se diferencia del paciente moral precisamente por este rol activo en la ética. Singer resitúa este *locus* de la persona-agente-sujeto con el análisis del argumento de los llamados “casos marginales”: casos de seres humanos cuya consciencia, voluntad y autodeterminación son menores a las de algunos animales. Singer los define como:

“seres humanos mentalmente retardados que tienen menos derecho a la pretensión de autoconciencia o de autonomía que muchos animales no humanos.”¹²²

¹²¹Locke, J.: “Ensayo sobre el entendimiento humano”. 1690, libro II, cap. 9. párr. 29. En Singer, P.: “*Repensar la Vida y la Muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*”. Barcelona, 1994. P. 164. Un seguimiento de la conceptualización de “persona” es trabajado por Singer en la misma obra: “La palabra “persona” tiene origen en la palabra latina que designa la máscara usada por los actores en el teatro clásico. Al ponerse una máscara, el actor señalaba que estaba representando un papel. Posteriormente, “persona” llegó a significar alguien que desempeña un papel en la vida, un agente. De acuerdo con el *Oxford Dictionary*, uno de los significados actuales del término es “un ser autoconsciente y racional””. Singer, P.: “*Ética Práctica*”. Barcelona. 1984. P. 100.

¹²²Singer, P.: “*Ética Práctica*”. Barcelona. 1984. P. 88.

Ejemplo de estos casos serían personas con variable daño neurológico o mentalmente incapacitadas (bebés, retrasados profundos, personas con muerte cerebral, en estado vegetativo permanente, anencefálicos, etc.), que naturalmente tendrían menos consciencia de sí mismos que un gato, una vaca o un mono en edad adulta. Esta condición ya no los clasificaría dentro del grupo de los agentes, sino de los pacientes morales.

La intención del autor de mencionar estos casos, naturalmente genera una ola de críticas, argumentadas desde el especismo y la ética antropocéntrica “ortodoxa” que defienden la santidad de la vida humana (“son seres humanos con alma”), la dignidad intrínseca de ésta (“no por ser retrasados o incapacitados mentales dejan de ser seres humanos”), o simplemente, la diferenciación negativa por especie (“aunque sean retardados, son seres humanos y no se les puede tratar como animales”). Pero Singer destaca frente a estas críticas, que el fin de su ética es ampliar el círculo de consideración moral, no restringirlo para dejar fuera a algunos seres humanos:

“Quisiera que nuestra convicción de que estaría mal tratar de esa manera a los retardados mentales se hiciera extensiva a los animales no humanos que están en niveles similares de autoconciencia y que poseen capacidades de sufrimiento similares.”¹²³

Si la intención del autor es resituar el *status* de los animales no humanos y ampliar la considerabilidad ética, refiere a su vez la defensa de algunos animales no humanos, que bien pueden ser considerados “personas”. ¿Desde qué lugar establece este argumento? Desde el lugar bastante común, de homologar “persona” a “*Homo Sapiens*”. Para Singer, esta homologación es totalmente desacertada, sobre todo a la luz de las últimas investigaciones de primatólogos, biólogos y etólogos que han

¹²³Singer, P. (1984) P. 91. Para mayor detalle de las críticas a su obra y la contraargumentación del autor, referirse a la bibliografía citada al final de la tesis.

descubierto rasgos o capacidades propios de las “personas” en miembros que no pertenecen a la especie *Homo Sapiens*:

“Se comunica con la lengua de signos, utilizando un vocabulario de más de mil palabras. También entiende el inglés hablado y a menudo mantiene conversaciones “bilingües”, respondiendo con signos a preguntas realizadas en inglés (---) Demuestra una clara conciencia de sí misma al adoptar comportamientos dirigidos a sí misma ante un espejo, como poner caras o examinarse los dientes (---) Miente para eludir las consecuencias de su mal comportamiento (---) Recuerda y puede hablar de hechos pasados de su vida. Comprende y ha utilizado adecuadamente palabras relacionadas con el tiempo, como “antes”, “después”, “más tarde” y “ayer”. Se ríe de sus propias bromas y de las de los demás. Lloro cuando se hace daño o queda sola y grita cuando tiene miedo o está enfadada. (---) Lloro por aquellos que ha perdido, un gato favorito que ha muerto o un amigo que se ha ido lejos. Hace gala de una extraordinaria suavidad con los gatitos y otros animales pequeños. Incluso ha expresado simpatía por otros seres que ha visto sólo en fotografías.”¹²⁴

Singer detalla otras muchas investigaciones que apuntan en la misma dirección: existiría efectivamente un vínculo entre la especie *Homo Sapiens* y otras especies de grandes simios (gorilas, chimpancés, bonobos y orangutanes). Una de esas pruebas es que compartimos un 98,4 de la información del ADN con los chimpancés.¹²⁵

¹²⁴Patterson, F. y Gordon, W. “En defensa de la condición de persona de los gorilas”. En Cavallieri, P. y Singer, P.: “*El Proyecto Gran Simio*”. Madrid. 1998. Pp. 79-80.

¹²⁵De ahí el planteamiento del Proyecto Gran Simio, que básicamente busca: “una igualdad moral basada no en la arbitraria condición de que somos seres humanos, sino en el hecho de que somos seres inteligentes con una vida emocional rica y variada...”. Para ello, el proyecto publica un manifiesto programático, la Declaración de los Grandes Simios Antropoideos (que incluye a orangutanes, gorilas, bonobos y chimpancés) y que reconoce tres puntos elementales: el derecho a la vida, la protección de la libertad individual y la prohibición de la tortura.” Cavallieri, P. y Singer, P: Op. Cit. P. 12.

Pero ¿quién traza la línea entre especies? Según Clark & Dunbar, la forma en que dividimos los seres en especies no refleja un orden natural, sino más bien los juicios subjetivos de quienes hacen la clasificación:

“los límites entre las especies no los marca la naturaleza; sino que reflejan nuestra forma de clasificar a los seres vivos.”¹²⁶

De esta manera, la praxis antropocéntrica entra poco a poco en crisis, tras las cada vez mayores evidencias de que:

“El derecho a la vida no es un derecho exclusivo de los miembros de la especie *Homo Sapiens*, es un derecho que poseen, apropiadamente, las personas. Ni todos los miembros de la especie *Homo Sapiens* son personas, ni todas las personas son miembros de la especie *Homo Sapiens*.”¹²⁷

Desde esta ruptura con la vieja ética, con la tradicional y antropocéntrica ética que caracteriza a nuestras sociedades, podemos ver, al menos dos de sus características que, a juicio de nuestro autor, han comenzado a ser fuertemente cuestionadas en tanto no responden a problemáticas devenidas de la praxis científica o técnica, hoy.

Por un lado, la paradoja de que las consecuencias de la práctica técnico-científica revelan a un hombre ya no tan central, sino más bien compartiendo con otras especies una comunidad “biótica” o ecológica. Este formar parte de una comunidad lo hace responsable por el daño absoluto que está generando en el ecosistema y en su propia calidad de vida. Por ejemplo, la cría intensiva de ganado para consumo humano (que significa dedicar millones de hectáreas para la siembra de granos y cereales para el engorde de los animales), que en virtud de la racionalización de medios

¹²⁶Dunbar, R.I.M.: “¿Qué hay en una clasificación?” y Clark, Stephen: “Los Grandes Simios y la idea del Parentesco”. En Cavalieri, P. y Singer, P. Op. Cit. Pp. 111-125.

¹²⁷Singer, P.: (1984) P. 202.

termina manipulando genéticamente a las especies (lo que ha generado, a modo de ejemplo, patologías mortales para los animales y transmisibles al ser humano como la EEB)¹²⁸; las implicancias y consecuencias de la experimentación científica (vivisección o xenotransplantes¹²⁹), el uso de animales en crueles prácticas deportivas, el maltrato animal, la extinción de especies por “mal manejo”: caza furtiva, deforestación o contaminación de sus hábitats, comercio y tráfico ilegal de especies, etc. Todas estas prácticas son propias de una ética antropocéntrica especista que es cuestionada e interpelada a cambiar su mirada de la naturaleza como un medio para los fines humanos.

Por otro lado, la santidad y dignidad de la vida humana es un tema puesto en entredicho toda vez que pareciera no tener importancia el hecho de que las personas tengan un *status* sagrado (en cuanto portadoras de un alma inmortal) o de dignidad intrínseca (en cuanto su calidad de ser humano) cada vez que en la praxis vemos que hay vidas humanas (en potencia o en acto) plenamente útiles instrumentalmente a los fines humanos: la experimentación con embriones criogenizados, el debate en torno al aborto “terapéutico” o la definición clínica de “muerte” que muchas veces supone la oportunidad de contar con “donantes idóneos” para el trasplante de órganos¹³⁰... Este cambio en las concepciones clásicas de “ser humano”, “muerte”, “vida” y la inclusión de nuevas categorías de consideración ética, como “medioambiente”, “animales no humanos”, e

¹²⁸Encefalopatía Espongiforme Bovina, enfermedad degenerativa del sistema nervioso central de los bovinos, incurable. Dicha enfermedad pertenece a uno de los grupos de enfermedades transmisibles al hombre (ETH), por consumo de carne contaminada. Fuente electrónica: www.eeb.es/pags/saber.htm . Web de Información General del Estado, España. Consultado el día 20 de diciembre de 2004.

¹²⁹Trasplante de órganos que se realiza entre especies diferentes, comúnmente desde un “donante” mono o cerdo hacia un receptor humano.

¹³⁰Si bien originalmente el concepto de muerte implicaba: “el cese de la vida como una interrupción total de la circulación de la sangre y un cese de las funciones vitales y animales, como la respiración, el pulso, etc.” Singer, P.: (1997) P. 39. La muerte implica hoy la pérdida irreversible del funcionamiento cerebral. Este cambio es explicable hoy, pues la muerte cerebral implica la pérdida irreversible de las características propias de una persona: la conciencia y el conocimiento de sí mismo.

incluso “comunidades bióticas”¹³¹; están, a juicio de Singer, marcando un cambio profundo, una transición desde una “ética tradicional” a una “nueva ética”, que para el caso de la consideración de los animales no humanos, recibe el nombre de “ética extensionista”.

Esta nueva ética del trato animal tendría diferencias importantes con el racionalismo kantiano (al que Singer califica de profundamente especista), ya que para éste si bien los animales son siempre un medio a disposición del hombre, no podemos tratarlos con crueldad pues eso denota a personas de escasos sentimientos y de moralidad basta que pueden, eventualmente, dañar a sus congéneres al ser portadores de tales sentimientos:

“los deberes directos con los animales no son otra cosa que deberes indirectos para con la Humanidad (...) pues aquél que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres.”¹³²

Pero la diferencia radical estriba en que el utilitarismo de Singer traza una línea entre el menor daño (o el mayor placer) posibles, en la medida en que los animales no humanos – y los animales humanos — tienen igual capacidad de sufrimiento. Ello les otorga validez *per sé*; por lo que no sería lícito utilizar a los animales como medios para nuestros fines. Y dicha postura hace cada vez más eco, toda vez que el hombre utiliza a los animales desde el paradigma kantiano – sin cuestionar el estatuto de esta ética, dando lugar a las prácticas técnico-científicas anteriormente descritas, las que generan situaciones paradójales entre la praxis de la ciencia y los principios que supuestamente sostienen la acción humana.

¹³¹Desde el biocentrismo de A. Schweitzer que plantea su ética del respeto a la vida (“yo soy vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir”) a la ética de la tierra del Deep Ecology Movement que plantea la ética del equilibrio biótico.

¹³²Kant, en Gracia, D.: Op. Cit. P. 139.

Singer entonces, no reconoce el estatuto de su nueva ética desde una óptica deontológica pues no persigue acuñar un imperativo representativo y que obligue por convención. Existen otros autores que, siguiendo las líneas argumentales de Singer, se acercan a un planteamiento deontológico del tema de los derechos animales:¹³³ Feinberg hace de la posesión de intereses una condición necesaria de la posibilidad para poseer derechos. Sin embargo, Peter Singer se detiene en un punto anterior a la legalidad de los derechos, pues la sola noción de interés sería suficiente para construir una ética que comprenda a los animales no humanos como objetos de nuestra consideración moral. El hecho de que los animales tengan intereses sería suficiente argumento para elaborar una ética que los tome en cuenta. Pues:

“el lenguaje de los derechos es sólo una conveniente abreviatura política, pero no es en absoluto necesario para cambiar radicalmente nuestras actitudes hacia los animales.”¹³⁴

Para el autor, hablar de derechos naturales equivale a concebirlos como un grupo de propiedades fácticas que vinculan (tal como el color de piel o el sexo determinó la fuerte oposición entre esclavos-amos o machismo-feminismo), pero que requieren necesariamente de una delimitación ética previa, de una reflexión iluminada desde la noción de interés. De ahí que:

“la tesis de Singer de la posesión de intereses básicos por parte de los animales, no se contradice con la tesis legislativa de Regan y Feinberg. En realidad, la puesta en vigor de los derechos positivos hace justicia a una acendrada y generalizada intuición de la humanidad, y que

¹³³Tom Regan y su obra *“The Case for Animal Rights”* y Joel Feinberg en su *“The Nature and Value of Rights”*.

¹³⁴Singer, P. (1999) P. 44.

ésta se extienda a los animales no humanos es uno de los más recientes logros de su historia sobre este planeta.”¹³⁵

Además, argumenta Singer, al hablar de derechos no se obliga a los animales, puesto que ellos – como pacientes morales — no tienen la conciencia de la responsabilidad; sino que se trata más bien de derechos tutelados por el hombre, en tanto los derechos de los animales no humanos estarían representados por animales humanos, agentes morales empeñados en la defensa y promoción de estos derechos.

Singer nos habla de derechos morales, antes que de derechos legales.¹³⁶ No determinaremos ahora cuáles serían los derechos morales a los que los animales no humanos optarían, pues es una discusión actualmente en curso que excede con mucho, a los objetivos de esta tesis. Mencionare solamente que se ha planteado frecuentemente la pregunta de si al considerar a los animales no humanos como personas valorativas – sujetos de derecho moral — se llegaría a determinar para ellos el mismo contenido de los derechos humanos – en sentido legal. En respuesta: para llegar a declarar los derechos fundamentales de los animales no humanos, se requiere decidir cuáles son sus intereses básicos – y los de los animales humanos — y establecer el carácter de éstos. Así:

“Podemos describirlos de forma suficientemente general, de modo que consideremos en nuestra descripción que todos los animales sensibles tienen (normalmente) los mismos intereses que nosotros (---) Y también podemos describir los intereses de modo más específico, lo que nos llevará a concluir que tenemos intereses que los animales no humanos no tienen, y viceversa.”¹³⁷

¹³⁵Platts, M.: Op. Cit. P. 192.

¹³⁶“un derecho es *legal* cuando está recogido en un sistema de leyes de una comunidad concreta. Tener un derecho *moral* significa, por el contrario, que se goza de una exigencia moral legítima a tener, disfrutar o hacer algo. (---) Los derechos morales no necesitan, en suma, estar vigentes en ningún sistema jurídico o de moral positiva para existir.” Velayos, C. Op. Cit. P. 157.

¹³⁷Sapontzis, S. F. en Singer, P. (1998) P. 340.

Ello determina grandes diferencias entre los intereses y los derechos que se derivan. Un ejemplo: si todos los animales –humanos y no humanos — tenemos interés en la búsqueda de la felicidad, al establecer el carácter de este interés podríamos llegar a definir dos derechos muy diferentes para proteger el mismo interés: para muchos seres humanos, parte de la búsqueda de la felicidad pasa por gozar de libertad religiosa. Para un animal no humano, parte de la búsqueda de su felicidad consistirá en poder estirar las alas. El mismo interés interespecífico se refleja en dos necesidades diferentes, lo que requeriría de dos diferentes derechos que promuevan y protejan dicho interés. Es decir, incluso en unos códigos morales y legales que respeten por completo a los animales no humanos, no se requiere tener los mismos derechos morales y legales básicos que los derechos humanos. Por ello Singer plantea, como primer paso, un cambio en la imagen y la relación que tenemos con los animales no humanos, para posteriormente detenerse en el proceso de determinación de los derechos legales que permitirían, finalmente, la ampliación de la comunidad moral y, en la praxis, el respeto y el resguardo de los derechos legales interespecíficos.

Finalmente, para explicar más contextualizadamente la discusión de los derechos derivada del extensionismo de Singer, haré una precisión más fina respecto a los derechos morales y legales: la diferencia conceptual entre el derecho en un sentido absoluto y en un sentido no absoluto.

Para William Taylor¹³⁸ el concepto absoluto de derecho implica que éste no puede ser anulado por los derechos o intereses de otros seres. La posesión de derechos absolutos requiere cuatro condiciones:

1. pertenecer a la comunidad de agentes morales (lo que implica la posibilidad de reclamar a la comunidad el respeto por los propios derechos),

¹³⁸En su obra *“Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics”*, pp. 219-255. Citado en Velayos, C. Op. Cit. P. 158.

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

Desde estos requisitos, está claro que los animales no humanos no podrían erigirse como sujetos de derecho en un sentido absoluto, pues aunque no existe suficiente claridad respecto a la posesión de autoconciencia y voluntad – al menos en algunas especies de animales no humanos, como los grandes simios — lo que está claro es que no pueden reclamar a la comunidad de animales humanos – al menos, en iguales términos lingüísticos — ni la promoción ni el respeto de sus derechos. No obstante, si podrían ser sujetos de derechos en el segundo sentido, o sentido no absoluto. Estos derechos:

“se justifican en la medida en que un animal posea intereses morales y merezca nuestra consideración moral, de manera que la comunidad ética humana justifique sus derechos como permisos de no interferencia abusiva.”¹³⁹

Tales derechos no serían absolutamente inalienables, pero su infracción requeriría de una justificación suficiente. Creo que el reconocimiento de estos derechos puede ayudar en la resolución de los muchos conflictos interespecíficos que salen al camino en el proceso de aplicabilidad de la teoría ética extensionista — pues ésta incluye más especies como “variables” a considerar en la relación ética hombre-mundo — a la vez de constituirse como una bisagra entre la teoría ética animal

¹³⁹Velayos, C. Op. Cit. P. 161.

deontológica (Regan) y la teleológica (Singer). Además, refleja una intención política límpida de renunciar a la crueldad y la indiferencia ante el cruel trato que las sociedades modernas dan a sus compañeros de convivencia más cercanos.

CAPÍTULO V

Contrastando la Ética Extensionista y la Ética de la Responsabilidad

Hasta ahora he analizado las perspectivas éticas teleológica y deontológica, he descrito la tendencia actual a la complementación entre ambas; y posteriormente he expuesto las conceptualizaciones básicas de la ética medioambiental. Luego me he detenido en detalle en las argumentaciones de la ética de la responsabilidad y la ética extensionista. Pues ahora corresponde hacer una contrastación entre la ética extensionista singeriana y la ética de la responsabilidad jonasiana, exponiendo las correspondientes críticas que diversos autores han levantado contra ambas argumentaciones.

Para efectos del orden en la exposición, analizaré comparativamente las concordancias entre la metodología, las argumentaciones y sus implicancias en la ética extensionista y la ética de la responsabilidad; luego analizaré las diferencias de ambas en los mismos tópicos.

Concordancias entre la ética de la responsabilidad y la ética extensionista

Concordancias Argumentales

Argumentalmente hablando, uno de los principales puntos de encuentro entre ambas éticas es el diagnóstico negativo de la situación actual del hombre en el mundo, a la que llegan ambos autores refiriéndose a las consecuencias de la tecnificación de la praxis humana. Este hecho, que Jonas denomina como la paradoja del mundo moderno, se caracteriza por la "doble cara" que presentan la ciencia y la técnica, ya que por un lado benefician al hombre y la sociedad, pero por otro lo perjudican llevándolo a

graves problemas sociales, económicos, ecológicos, etc. Dichos problemas, remiten a un trasfondo ético que no se encuentra en condiciones de orientar la acción ni de responder a las grandes preguntas que estos problemas suponen. Singer por su parte, denuncia la situación de abuso y sufrimiento de millones de animales no humanos que es permitido y fomentado por esta relación entre el hombre, la ciencia y la técnica. Sin embargo, es importante reconocer que para él, la ciencia misma se transforma a su vez en una poderosa herramienta de fundamentación para la "nueva ética", en el sentido que toma datos emanados de la investigación científica para defender y argumentar las evidencias de *sentiencia* en muchos animales que – hasta ahora – son importantes para el hombre sólo en función de su valoración instrumental. Dicha argumentación determinaría que todo animal no humano sintiente debiera convertirse en un sujeto moralmente relevante para el hombre y considerarse, de esta manera, un miembro de la comunidad de pertenencia moral. Si bien Singer trata la gravedad del problema desde la esfera de la relación entre el hombre y los animales, también sitúa este diagnóstico negativo en una especie de "vacío" en la ética tradicional antropocéntrica, que deja de iluminar o de responder a las problemáticas que vivenciamos hoy en nuestras sociedades.

Ambos puntos de partida entonces, detallan un panorama desolador al que la ética debe hacer frente desde sus correspondientes teorías analíticas, para lograr subvertir este panorama en la praxis de la moral.

Una consecuencia de este diagnóstico negativo en la argumentación de los autores es la siguiente: que los planteamientos tanto de la ética de la responsabilidad como de la ética extensionista deberán superar a la ética tradicional antropocéntrica, analizando la realidad desde nuevas aristas que permitan dar respuesta a las interrogantes que la ética tradicional no responde. Para ello, ambos autores introducen sendos "nuevos interlocutores" para la relación moral con el hombre, a los que valida como fines en sí más allá de las fronteras del ser humano actual. De

este modo, Jonas reafirma la centralidad del hombre desde un argumento prudencial que resitúa la importancia que tienen las futuras generaciones y la biosfera completa, resaltando su validez ontológica y metafísica. Por su parte, Singer centra su argumentación en el intento de ampliar la comunidad moral más allá de los seres humanos, resituando la figura de los animales no humanos dentro de las relaciones moralmente relevantes para el hombre. Según ambas éticas, la consideración moral de estas entidades dotaría a la ética de una nueva analítica, más coherente para responder a las grandes preguntas que actualmente el quehacer humano le plantea.

No obstante esta pretendida superación del antropocentrismo en la ética tradicional – y siguiendo la clasificación de éticas planteada por Velayos — podríamos situar a ambas éticas aún dentro de la vertiente antropocéntrica, aunque dentro de una facción menos ortodoxa pues reconocen la validez intrínseca para otras entidades diferentes del hombre. Dicha "nueva ética" sería:

"(---) tanto renovadora como continuista, pues trata de acceder a nuevos principios normativos y a nuevos valores sin necesidad de romper con la construcción moderna de la subjetividad, especialmente en lo que hace a los requisitos de especificidad moral y de autonomía."¹⁴⁰

Desde este análisis se puede decir que tanto el extensionismo de Singer como la responsabilidad de Jonas remiten a unas raíces tradicionales en la ética, con las que se enlazan en una especie de "continuidad disruptora", en tanto revisan viejos conceptos y planteamientos, renovándolos desde nuevas miradas analíticas que sean factibles de integrar un nuevo corpus para la ética contemporánea. De hecho esa es una de las características centrales de la ética medioambiental, pues es flexible de acoger en su seno un pluralismo ético

¹⁴⁰Velayos, C. Op. Cit. P. 8.

que trabaja sobre bases morales "conocidas", superando sus propias limitaciones y matizándolas para lograr un entramado conceptual coherente y lógico que pueda responder a las grandes preguntas de la ética, hoy. Con todo, un dato importante a destacar es que también existen algunas teorías éticas medioambientales que son totalmente innovadoras y originales – como el biocentrismo de Taylor e, incluso, el Deep Ecology Movement de Naess¹⁴¹— pues emplazan su argumentación desde lugares totalmente diferentes a la ética tradicional; pero el alcance y contenido de dichas éticas están fuera de los alcances y pretensiones de este trabajo.

Para finalizar este apartado, quiero expresar un contrapunto altamente relevante entre ambos autores: si bien es claro que las éticas de la responsabilidad y la extensionista ensanchan la mirada de la ética tradicional antropocéntrica, superando sus limitaciones y dotándola de nuevos sentidos, no por ello se constituyen ya como sistemas éticos completos. En el caso de Singer, tras la publicación de su primera obra sobre ética extensionista – Liberación Animal — se enfrenta hoy a un permanente debate sobre sus argumentos, lo que ha determinado un fructífero proceso de maduración de su obra. Situación diferente en el caso de Jonas, el que si bien publica sus reflexiones sobre la responsabilidad y el desafío ético de la tecnociencia en sendas obras¹⁴², deja muchas dudas que sus lectores, ante el fallecimiento del autor, no pueden disipar más que leyendo "entre líneas" y especulando en torno a los escritos previos del autor. En ese sentido, podría decir que la ética de la responsabilidad de Jonas vive un proceso de crecimiento y complementación diferente del que vive la obra de Singer, en tanto se nutre de aportaciones de otros autores, que ya no de primera fuente. No obstante, y para el caso, lo que me

¹⁴¹La que, en palabras de Velayos: "es revolucionaria: apunta a una metafísica, a una epistemología, a una cosmología nueva así como a una nueva ética medioambiental en la relación persona/planeta." Velayos, Op. Cit. P. 204.

¹⁴²El mismo autor describe – en el prólogo de su obra "*El Principio de Responsabilidad*" — que es en sus años de retiro cuando vierte al papel la parte teórica de esta obra, publicada en el año 1979, mientras que la parte práctica – *Técnica, Medicina y Ética* — es publicada en el año 1985.

interesa recalcar es que ambas obras están en permanente debate, discusión y vigencia, dada la importancia y contingencia de los temas que tratan.

Concordancias Metodológicas

Para ambos autores sus criterios de definición de los objetos de consideración moral – en el caso de Singer, la *sentiencia* o sensibilidad, y en el caso de Jonas, la heurística del temor — definen sendas valoraciones intrínsecas e inherentes. Este punto lo analizaremos con mayor detalle: con Singer, sabemos que la *sentiencia* es su línea de demarcación entre los seres que se constituyen como objetos moralmente relevantes. Desde este criterio, todo ser portador de *sentiencia* o sensibilidad (como sensibilidad al dolor y predisposición al placer) es merecedor de ser considerado como un ser moralmente relevante. Esta sensibilidad se constituye entonces como un valor intrínseco, porque no se precisa de un valorador externo que la reconozca. La *sentiencia* – en la argumentación singeriana y en la literatura científica pertinente — se encuentra "objetivamente" situada en todas las criaturas que poseen un sistema nervioso y un cerebro:

"toda la historia del cerebro dice relación con una sola cosa fundamental, a saber, la correlación sensorio-motriz vinculada al movimiento. Si no hay movimiento, no hay sistema nervioso. Si no hay movimiento, no hay comportamiento. Si no hay correlación sensorio-motora, no hay cerebro. Si no hay cerebro, no hay dolor (---) y esto es válido para cualquier cerebro –el de la hidra, del gato, de la mosca y del ser humano."¹⁴³

De manera que aceptando esta argumentación, la *sentiencia* se constituiría como un valor intrínseco que trazará la línea de reconocimiento

¹⁴³Varela, F. Y Hayward, J. Op. Cit. P. 87.

de los objetos moralmente relevantes: todos aquellos seres que vivan en posesión de un sistema nervioso y un cerebro.¹⁴⁴

Por su parte, Jonas define la heurística del temor como un ejercicio de pensamiento e imaginación que nos permitirá delimitar qué mundo queremos. En este mundo deseado, la integridad del ser del hombre – actual y futuro —, las futuras generaciones, el medioambiente y la biodiversidad se constituyen como objetos valorables intrínseca e inherentemente. A cada uno de estos elementos, Jonas les atribuye diferentes grados de valoración, de los cuales el más importante – y al que el autor atribuye una valoración intrínseca — es al ser del hombre y su integridad, porque para él significa el punto culmine de la evolución natural y un objeto digno de ser conservado en un acto reivindicativo y de negación del no-ser. El valor intrínseco del ser del hombre define al resto de elementos como valores inherentes para sí, pues ellos honrarían los fines de dicho valor intrínseco: en tanto las futuras generaciones determinan – y perpetúan — el ser futuro del hombre, el medioambiente y la biodiversidad son formas de mantener las mínimas condiciones aceptables para el desarrollo de una vida humana digna. Pero además, Jonas reivindica a la naturaleza misma como un valor intrínseco, en tanto:

"la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás."¹⁴⁵

¹⁴⁴Recordemos que éste criterio sirve exclusivamente para definir a los objetos de relevancia moral. Esto significa que el criterio de la *sentiencia* pondrá una medida mínima para establecer la igualdad como idea moral. El cómo se definan los intereses de los objetos de consideración moral, y cómo estos intereses se plasmen en unos correspondientes derechos, serán tareas posteriores y totalmente diferentes de esta primera fase, cuyo objetivo es "desocultar" a los animales no humanos y traerlos a una esfera de moralidad en que se relacionen de manera ya no instrumental con los seres humanos.

¹⁴⁵Jonas, H. (1995) P. 228.

Diferencias entre la Ética de la Responsabilidad y la Ética Extensionista

Diferencias Argumentales

Jonas y Singer son tributarios de dos tradiciones éticas diferentes: la deontología y la teleología. En la primera de estas tradiciones, se trata de determinar lo éticamente "correcto", que para Jonas se sitúa en la responsabilidad individual por el actuar colectivo, donde un imperativo –al modo del imperativo categórico kantiano—determina el correcto actuar humano en función y consideración de la globalidad del mundo.

Por su parte, Singer busca "lo bueno" como contenido material de la ética: en su caso, la *sentiencia* como criterio de inclusión de los animales humanos en el "club" de la comunidad moral. Esta inclusión sería "buena" toda vez que reconoce igualdad en unos seres que hasta ahora nunca se habían reconocido moralmente entre sí; determinando a la vez como "malo" todo aquello que se realice y que vaya contra la igualdad moral. Así, podríamos aventurarnos y establecer una sintonía entre ambos autores, situando el elemento deontológico jonasiano de la responsabilidad colectiva, junto al elemento teleológico de la *sentiencia* de Singer, para dar lugar a una complementación entre ambas éticas –siguiendo los planteamientos de Apel y Habermas, para los que la vigencia de la ética en las problemáticas actuales, debiera consistir necesariamente en una complementación entre deontología y teleología. De esta manera, algunos elementos formales de la ética deontológica – como el imperativo moral universalizable y la reflexión individual con una determinación última que tiene un *télos* colectivo — debieran complementarse con elementos teleológicos del extensionismo en Singer – la *sentiencia* como criterio de consideración moral y la igualdad de trato para los seres moralmente equivalentes — para conformar un sistema ético que, asumiendo el formalismo deontológico, los dote de un contenido teleológico. De esta

manera, podríamos visualizar un sistema ético en que mediante elementos de responsabilidad colectiva – al modo de la ética discursiva — llegásemos a un acuerdo en cuanto a los intereses y los derechos factibles de ser concedidos a los animales no humanos, previo proceso de reflexión individual y de concienciación en torno al tema de la *sentiencia* y la igualdad moral de los animales no humanos. Ello cumple con la tarea jonasiana de "resituar" al hombre en el mundo y hacerlo partícipe y responsable por el cuidado de la naturaleza, como entidad y como habitación de su existencia; a la par de asegurar el ser del hombre , teniendo cura frente al no ser de su medioambiente.

Sin embargo, y en concordancia con el punto anterior, debo destacar que si bien Jonas nos pone frente a una naturaleza "resubjetivizada" y que llega a formar parte de los objetos de consideración moral, asimismo defiende el argumento de la sacralidad y dignidad de la vida humana, que para Singer es indefendible desde una ética que intente superar el antropocentrismo ético tradicional, en tanto existe una doble lógica en relación a la dignidad y la sacralidad de la vida humana¹⁴⁶; donde esta última se argumenta desde una interpretación religiosa, para Singer anquilosada en un discurso que no responde a las nuevas interrogantes que ciencia y técnica hacen de la vida humana y su sentido (el inicio y el fin de la vida, por ejemplo). Sin embargo, vuelvo a recordar que para Velayos si bien Singer se refiere críticamente a la ética tradicional como antropocéntrica, él argumenta su ética desde los mismos parámetros y

¹⁴⁶Que son determinadas arbitraria y eufemísticamente: "la doctrina tradicional de la santidad y la dignidad de la vida humana es hoy en día un profundo problema. Quienes la defienden han respondido, de forma bastante natural, intentado remendar los fallos que siguen apareciendo en ella. Han redefinido la muerte para poder extraer corazones que latén de cuerpos calientes que respiran y dárselos a otros con mejores perspectivas de futuro, mientras se dicen a sí mismos que solamente están extrayendo órganos de un cadáver (---) Suministran a los pacientes con enfermedades terminales enormes dosis de morfina que saben que acortará sus vidas, pero dicen que esto no es eutanasia porque su intención manifiesta es aliviar el dolor (---) Finalmente, al convertir en tabú las comparaciones entre seres humanos con discapacidades intelectuales y animales no humanos, han preservado el límite de la especie como el límite de la ética de la santidad de la vida, a pesar de las abrumadoras evidencias de que las diferencias entre nosotros y otras especies son diferencias de grado más que de clase." Singer, P. (1997) Pp. 186-187.

resuelve los problemas planteados desde lugares diferentes, pero en sintonía con la ética tradicional; por lo que si se compara su discurso con el de otros pensadores que formulan éticas medioambientales más radicales, sus argumentaciones serían también antropocéntricas.

Diferencias Metodológicas

Para determinar esta diferencia, me apoyo en la clasificación de métodos en ética medioambiental propuesta por Velayos. En el caso de nuestros autores, ambos plantean sus campos de aplicación moral, utilizando Singer el método analógico – que es el método por excelencia de la ética animal — y Jonas, el método de los experimentos de pensamiento. Es pertinente mencionar que en esta clasificación no se agotan los métodos de la ética medioambiental, pero me referiré aquí exclusivamente a los citados.¹⁴⁷

Con Singer, el método analógico responde al requisito lógico de tratar casos similares de modo similar. Dicho requisito busca la consistencia y la coherencia lógica que contiene una noción elemental de imparcialidad. En palabras de Velayos:

"este método permitirá la atribución de relevancia moral a una entidad (o conjunto de ellas) a partir de la adecuación de dicha atribución en el caso de otras entidades semejantes por lo que se refiere a los criterios o condiciones de relevancia."¹⁴⁸

En la ética medioambiental, el método analógico busca las semejanzas como clave para el descubrimiento de posibles incoherencias en el uso de los criterios morales. De ahí que Singer haga uso de este método y considere al especismo como la incoherencia principal en la relación entre animales humanos y no humanos.

¹⁴⁷Velayos menciona también el método de las "intuiciones morales cotidianas" y el método "no analógico".

¹⁴⁸Velayos, C.: Op. Cit. P. 53.

Por su parte, Jonas utiliza el método de los experimentos de pensamiento como base para establecer la heurística del temor, y desde ella, establecer ese "mundo posible" que la responsabilidad del hombre en sociedad debe procurar. Definiremos el método con palabras de su autora:

"se trata de situar al sujeto moral que desea reflexionar sobre casos polémicos en una situación ideal a la que ha de conducirse mediante el pensamiento y la imaginación. El interés de estos experimentos reside en la clarificación del alcance de nuestras intuiciones morales. Esto puede conducir tanto a su posible modificación, como a la incorporación de nuevas hipótesis morales."¹⁴⁹

Desde la propuesta jonasiana de la heurística del temor, en que el sujeto moral se imagina una situación extrema – tanto para el hombre como para el medioambiente — el ejercicio de imaginación determina todo aquello a lo que el hombre le concede valor, y que por ese mismo valor debe proteger de la destrucción o la desaparición, para procurarse un mundo digno de ser vivido.

Otra diferencia entre ambos autores es que mientras Jonas afirma la necesidad de conservar la centralidad moral del hombre, Singer opta por su "re-ubicación" en el sistema moral, ampliando sus horizontes de considerabilidad y, consecuentemente, ampliando los "círculos concéntricos" de relevancia moral. En el fondo, los argumentos que subyacen a estas propuestas son, para Jonas, retomar a la metafísica como motor de la ética – en tanto es el ser del hombre y su protección los que deben motivar los nuevos rumbos de la ética —, mientras que para Singer la única tarea pendiente para la ética es la remoción de los cimientos de la ética tradicional, a la que reemplaza – al menos en cuanto a la problemática relación entre la vida y la muerte — con una "reescritura de sus mandamientos".¹⁵⁰

¹⁴⁹Velayos, C. Op. Cit. P. 59.

¹⁵⁰Los que reemplaza de la siguiente manera: primer antiguo mandamiento: *"considerar que*

Finalmente, una diferencia relevante: mientras para Jonas la responsabilidad es social y colectiva – al modo de la ética discursiva de Apel y Habermas — por su parte Singer sitúa la responsabilidad en un ejercicio individual de cálculo de utilidades que, en lo que concierne a la consideración moralmente válida de los animales no humanos, se rige por el criterio de aumentar la satisfacción y disminuir su sufrimiento. Para que se produzca esta responsabilidad individual se requiere un cambio de actitud que suponga hacerse responsable por las acciones particulares que tengan consecuencias sobre la globalidad. En la parte teórica del planteamiento singeriano del cálculo de utilidades, se puede observar también una debilidad argumental al nivel operativo, que analizaremos en el siguiente apartado sobre críticas a los planteamientos de ambos autores.

toda vida humana tiene el mismo valor" por el nuevo "reconocer que el valor de la vida humana varía"; el segundo mandamiento: "nunca poner fin intencionadamente a una vida humana inocente" por "responsabilízate de las consecuencias de tus decisiones", el tercero: "nunca te quites la vida e intenta evitar siempre que otros se quiten la suya" por "respeta el deseo de vivir o morir de una persona", el cuarto mandamiento: "creced y multiplicaos" por "traer niños al mundo sólo si son deseados" y el quinto: "considera que cualquier vida humana siempre es más valiosa que cualquier vida no humana" por "no discriminar por razón de especie". Cfr. Singer, P. (1997) Pp. 188-202.

CAPÍTULO VI

Críticas a la Ética Extensionista y a la Ética de la Responsabilidad

Para seguir el hilo de la argumentación, decíamos que el factor del cálculo de utilidades – de importancia central en la teleología utilitarista de Singer — es susceptible de algunas críticas demoledoras en cuanto a los alcances prácticos de dicho principio: una primera crítica dice relación con la limitada cantidad de criterios utilizados por Singer para determinar el contenido de la moral:

"la igualdad singeriana es una igualdad numérica que, en su correlato práctico, se construye a expensas de las minorías. Por tanto, condenar la experimentación con animales requeriría demostrar que su abandono conlleva una mayor satisfacción de preferencias que su vigencia."¹⁵¹

En la misma línea, algunos autores¹⁵² critican la falta de criterios y variables que permitan calcular la satisfacción de las preferencias y la comparación entre diferentes intereses. Frente a ello, Singer introducirá una nueva variable comparativa: los grados de conciencia en las diferentes vidas, lo que implicaría que una vida más evolucionada – en términos de la conciencia — determinará la preferencia porque conllevará mayores oportunidades de satisfacción individual. Este criterio recién incorporado también adolecerá de un fallo en su aplicación práctica, por cuanto la comparación entre dos vidas conscientemente diferentes (la vida de un humano que padece cáncer en comparación con la vida de un ratón que también sufre la enfermedad, por ejemplo) requeriría calcular comparativamente el sufrimiento y el dolor interespecífico, lo que resulta

¹⁵¹Velayos, C. Op. Cit. P. 155.

¹⁵²Como Lara Sánchez, F. ("*Los animales y la ética*", 1993), Ryder, R. ("*Animal Welfare and the Environment*", 1992). Cfr. Velayos, C. Op. Cit. Pp. 153-166.

imposible en la práctica. A ello Singer responde que la precisión no es esencial.

De este modo, según el utilitarismo de Singer:

"no hay igualdad absoluta entre los individuos que son sujetos de preferencias; sí hay igual consideración, la cual se queda en trato desigual a instancias del criterio de la optimización."¹⁵³

Finalmente, una autocrítica hecha por Singer es expresar que si bien el círculo de la consideración ética se ha extendido linealmente a lo largo de la historia, es posible que la *sentiencia* sea un criterio de demarcación que pueda quedar atrasada desde el punto de vista de las generaciones posteriores, y que:

"su incompreensión para extender el altruismo más allá del punto en el que existe capacidad de sentir, pueda estar probando que él, como los hombres del pasado, es incapaz de romper con la visión limitada de su propio tiempo."¹⁵⁴

En el caso de Jonas, las críticas a su ética de la responsabilidad van dirigidas a su mención de la metafísica y la ontología como bases para la ética, pues al resituar el valor en el terreno del ser:

"instaura una ontología moralizante, de validez anterior a los descubrimientos de las ciencias naturales y a la misma valoración humana."¹⁵⁵

¹⁵³Velayos, C. Op. Cit. P. 156.

¹⁵⁴Op. Cit. P. 27. Tampoco duda en reconocer lo mismo Jürgen Habermas, quien estima que nuestros sentimientos morales pudieran evolucionar en un futuro hacia el vegetarianismo. Habermas, J. (1991) en Velayos, C. Ibid.

¹⁵⁵Op. Cit. P. 250.

Para la autora, este hecho determina una metafísica fundacional cuyo empeño en certificar a la naturaleza como fuente de la moralidad, deja fuera de todo papel relevante a la voluntad humana y el acto de valoración correspondiente al ser humano. En palabras de Habermas, esta operación equivale a "retroceder a un mundo reencantado" pues una metafísica fundacionalista que determine los consiguientes caminos de la ética, es una filosofía que retrocede a una *imago mundi* pre-moderna y que resta protagonismo a la voluntad del ser humano, poniéndolo en un segundo lugar frente a la determinación de la naturaleza. Así, cuando Jonas relaciona el bien con el ser (*bonum* y *esse*) y los erige como una doctrina del valor, fundamenta la obligatoriedad de los valores en esta afirmación del bien del ser; ya no en el obrar, en la acción que más bien es donde se asienta la ética. Para Velayos, esto lleva a un objetivismo metafísico que separa hechos de valores; lo que estaría fuera de lugar a la luz de los descubrimientos de la ciencia postnewtoniana y de la física cuántica.¹⁵⁶ Ellas, desde sus nuevos acontecimientos, reivindicarían el protagonismo del sujeto en la determinación de sus relaciones con el mundo —previamente fragmentado por la ciencia cartesiana—, lo que para la ética medioambiental implica que:

"una descripción de la naturaleza no lo es de la naturaleza, sino de nuestra relación con ella."¹⁵⁷

¹⁵⁶Concretamente, la constante de Planck y el principio de Incertidumbre de Heisenberg. El primero describe el comportamiento estadístico de las partículas subatómicas y de los sistemas no observables para el ser humano. Cuando las técnicas experimentales permitieron la investigación a niveles microscópicos, se hizo evidente que toda observación requería de un intercambio de energía entre el objeto y el sujeto, entre el observador y lo observado: la *res cogitans* invade la *res extensa*. Para el segundo principio, al no poder conocerse al mismo tiempo la velocidad y la posición de un electrón, su realidad viene a estar en parte constituida por el observador. Para el mismo Einstein, la longitud, la masa y el tiempo eran dependientes del observador y de su perspectiva. En Velayos, C. Op. Cit. Pp. 236-239.

¹⁵⁷Op. Cit. P. 239.

Para Jonas, naturaleza y hombre son valores intrínsecos y fines en sí mismos, porque son partes constituyentes del ser y de su existencia. Acá se deriva una nueva crítica para Jonas definida como "el problema de Hume", para quien no es lógicamente posible derivar obligación moral desde el ser: no podemos saltar argumentalmente, sin más, del "es" al "debe". Para Velayos, Jonas realiza exactamente esta operación, al fundamentar la ética desde una metafísica objetivista de la naturaleza; para la que la actualización permanente de su *télos* es base para su valor intrínseco. Al operar de este modo, se encasilla a la ética y se corre el peligro de derivar modos naturales para un ámbito que es exclusivamente lugar de la racionalidad y la voluntad humana.¹⁵⁸ Para Velayos, la naturaleza no es la única matriz del valor.

Desde estas críticas entonces, se trata de reubicar al sujeto en las relaciones con la naturaleza en general¹⁵⁹ pues a juicio de la crítica planteada, el establecimiento de la metafísica como base para la ética va contra las intuiciones filosóficas y los conocimientos de la ciencia contemporánea, que cada vez dan más importancia al papel activo del sujeto en el reconocimiento de nuevos "acompañantes" en su vida ética.

¹⁵⁸Un ejemplo de error argumental a este nivel sería concluir que el hombre no puede prescindir de la carne en su alimentación, pues él forma parte de una "cadena alimenticia" donde unos animales se comen a otros. Si el león come carne de otros animales para sobrevivir, él también *debe* hacerlo. Sentencias de este tipo, niegan la existencia de una moralidad netamente humana que le permite "escoger" sus fuentes de alimentación, encasillando su voluntad y eticidad al restrictivo ámbito de la determinación genética.

¹⁵⁹Desde las relaciones cognitivas de las ciencias naturales hasta las relaciones morales de la ética medioambiental.

CAPÍTULO VII

Conclusiones

La crítica hacia Jonas nos da pie para comenzar a cerrar las argumentaciones de la presente tesis. En términos prácticos, muchos de los pensadores y activistas que en la actualidad se preocupan por los temas medioambientales y las problemáticas que afectan al mundo y al ser humano, consideran que la insistencia en limitar o reglamentar las intervenciones humanas sobre la naturaleza, sólo tendrá efecto si se acompaña de la correspondiente atribución de valores intrínsecos a la misma, destituyendo la valoración instrumental que hasta ahora se le ha brindado. De ahí que los diferentes planteamientos de la *environmental ethics* supongan un quiebre con los esquemas tradicionales de la ética, e instauran una nueva visión sobre las relaciones morales del hombre con el medioambiente. En mayor o menor medida, la ética de la responsabilidad jonasiana y la ética extenionista singeriana avanzan por este camino al ampliar los objetos de consideración moralmente relevantes para el hombre, instaurando nuevos interlocutores que se requiere considerar hoy para poder hablar de una ética "a la altura" de las problemáticas actuales; de modo que tanto la naturaleza misma, como el "animal humano" y los animales no humanos, son tenidos como fines en sí mismos y valorados intrínsecamente.

Respecto a la novedad de ambas éticas, ya vimos que no se clasifican dentro de las éticas novísimas y originales, sino que reciclan conceptos y puntos de vista de la ética tradicional antropocéntrica, para determinar un cambio desde el interior de este ámbito. Es decir, remiten irremisiblemente a unas raíces anteriores con las que establecen una continuidad. De hecho, ellas resitúan y problematizan sobre los alcances conceptuales y referenciales de muchos conceptos morales, como autonomía, libertad, derecho, ley natural, etc. El retener estos nuevos

matices significativos y concederles protagonismo en el análisis de los nuevos escenarios éticos, es una tarea inevitable si queremos dotar de actualidad a la ética.

Hablando desde un ámbito meta-ético, la objetividad y la subjetividad no son excluyentes en las tendencias actuales. La ética extensionista y de la responsabilidad reivindican el quehacer ético como una tarea cultural, social y humana; que no puede desentenderse de los conocimientos de la ciencia. Hoy no podemos, con Kant, pretender que "el común de los hombres" formule sus decisiones éticas de manera desinformada, que sepan sin ayuda de la ciencia cuál es su obligación. La misma complejidad de los problemas éticos y medioambientales nos exigen manejar conocimiento e información. De modo que el objetivismo de los valores intrínsecos que requiere la nueva ética, más la disquisición y problematización a nivel subjetivo y autolegado, son tendencias irremplazables para los nuevos rumbos de la ética. En palabras de Velayos:

"la ética medioambiental matiza satisfactoriamente el dualismo abrupto entre la *res cogitans* y la *res extensa*. El ser humano no es ya más un *aparte* desarraigado de un mundo concebido como un *afuera*."¹⁶⁰

Para Jonas la naturaleza, el ser humano actual y futuro, para Singer los animales no humanos, son las "nuevas" entidades que tienen cabida en la esfera moralmente relevante, son los nuevos protagonistas de nuestra vida moral. Esto tiene dos problemas que resolver: por un lado, la preocupación moral se hace "multifocal" por cuanto debe dar cuenta de hombres, naturaleza, generaciones futuras, animales no humanos – e incluso a veces, dependiendo de la teoría, de ecosistemas y organismos . Esta preocupación multifocal dificulta el panorama metodológico con el que una sola ética deba dar cuenta de la relevancia moral, las relaciones

¹⁶⁰Op. Cit. P. 290. En cursivas en el original.

interespecíficas, los valores adscritos, etc. Por otra parte, el problema de la aplicabilidad práctica cuando debemos escoger entre diversas éticas medioambientales, ¿cuál de ellas debe inspirar la política y la legislación? Ante estas dos relevantes problemáticas, tenemos dos posibles respuestas: el monismo o el pluralismo moral. Según el monismo moral, debemos tender a unificar criterios en una sola ética que, bajo una visión global y única justifique el valor de las entidades y recomiende ejes de acción. Para el pluralismo moral, cada situación particular es compleja y no existe un punto de vista teórico que pueda afrontarse a esta doble problemática teórica y práctica. De modo que si miramos con atención el mundo en que vivimos, podemos descubrir el pluralismo ético que se hace presente en todas las culturas y estilos de vida. Aplicado esto a los problemas mencionados, una nueva ética medioambiental no necesita abandonar o sustituir aparatos conceptuales clásicos como el utilitarismo o el deontologismo kantiano. Por el contrario, la complementación o matiz entre unos y otros nos pueden llevar a comparar y resolver las diferencias desde diversos puntos de vista. De hecho, si analizamos el intento de la ética discursiva por combinar elementos deontológicos y teleológicos, podemos darnos cuenta que no es una insensatez buscar esa complementación en ética medioambiental. En este sentido:

"el pluralismo moral es una tesis filosófica, no moral, que permite abordar los problemas morales cotidianos desde otro punto de partida."¹⁶¹

Esta nueva tendencia estaría marcando los pasos de la ética medioambiental, hoy. Y somos afortunados si analizamos las concordancias existentes entre la ética de la responsabilidad y la ética extenionista, porque podemos visualizar sus alcances y la manera diversa con que llegan a sugerirnos lo mismo: ampliar los alcances de nuestra ética y de nuestra consideración moral hacia la naturaleza y los seres que la

¹⁶¹Op. Cit. P. 280.

componen. Si bien ambas éticas ponen diferentes énfasis y son tributarias de diferentes tradiciones, ello no implica su mutua cancelación, ni mucho menos su incompatibilidad.

*"La ética medioambiental nos sitúa ante la Balsa de la Medusa.
Allí estamos los hombres, solos ante la tormenta.
No hay ninguna instancia fuerte que pueda decidir por nosotros.
Estamos solos y somos responsables.
Algunos quieren dejar espacio a otras criaturas en la misma,
que no es sólo recipiente sino posibilidad de vida.
Nadie puede decidir más que nosotros."*

Carmen Velayos

CAPÍTULO VIII

Bibliografía

AQUINO de, Santo Tomás: "Summa Theologica". Encyclopaedia Británica, Chicago, 1952.

ARAOS, Jaime: "Ética de las Virtudes". En ESCRÍBAR, A., PÉREZ, M. Y VILLARROEL, R. (Eds.): "Bioética. Fundamentos y dimensión práctica". Ed. Mediterráneo, Santiago de Chile, 2004.

ARISTÓTELES: "Ética a Nicómaco". Ed. bilingüe traducida por María Araujo y Julián Marías. Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

BENTHAM, Jeremy: "The principles of Morals and Legislation". Prometheus Books, New York, 1988.

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

CORTINA, Adela: "Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria". Ed. Sígueme, Salamanca, 1988.

DESCARTES, René: "Discurso del Método". 17ª Edición. Ed. Losada, Buenos Aires, 1994.

ESCRÍBAR, W. Ana: "Ética Deontológica: Immanuel Kant". En ESCRIBAR, A., PÉREZ, M. Y VILLARROEL, R. (Eds.): "Bioética. Fundamentos y dimensión práctica". Ed. Mediterráneo, Santiago de Chile, 2004.

FEINBERG, Joel: "The Nature and Value of Rights". En "Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy". 143-58. Princeton, Princeton University Press, 1980.

FERRATER, José: "Diccionario de Filosofía". Tomos I, II, III y IV. Ed. Ariel, Barcelona, 1999.

GAFO, Javier (Edit.): "Ética y Ecología". Ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1991.

GAFO, Javier: "Diez palabras claves en Bioética". 5ª Edición. Ed. Verbo Divino, Navarra, 2000.

GODLOVITCH, Stanley, ROSLIND & HARRIS, John (eds.): "Animals, Men and Morals. An Enquiry into the maltreatment of non-humans." Ed. Victor Gollancz, Londres, 1971.

GONZÁLEZ, Juliana: "El Ethos, Destino del Hombre". Ed. Fondo Cultura Económica, México D.F, 1996.

GÓMEZ-HERAS, José Mª (Coord.): "Ética del Medio Ambiente. Problema, perspectivas, historia". Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

GRACIA, Diego: "Ética de los confines de la Vida". Tomos I, II, III y IV de "Ética y Vida: Estudios de Bioética". Ed. El Búho, Santa Fé, Bogotá, 1998.

HABERMAS, Jürgen: "Die Herausforderung der ökologischen Ethik für Konzeption". En "Erläuterungen zur Diskursethik". Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

HABERMAS, Jürgen: "Conciencia Moral y Acción Comunicativa". Ed. Península, Barcelona, 1998.

HABERMAS, Jürgen: "El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?". Ed. Paidós, Barcelona, 2002.

HEIDEGGER, Martin: "Serenidad". Ed. Serbal, Barcelona, 1989.

HEIDEGGER, Martin: "La Pregunta por la Técnica". En "Tecnología, Ciencia, Naturaleza y Sociedad". ANTHROPOS, Revista de Documentación Científica de la Cultura. Col. 14: Suplementos. Textos de la historia social del pensamiento. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.

HEIDEGGER, Martin: "La Proposición del Fundamento". Ed. Serbal, Barcelona, 1991.

HURAUULT, Bernardo: "Biblia Latinoamericana". Ed. Verbo Divino, Navarra, 1980.

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

JONAS, Hans: "Técnica, Medicina y Ética. La práctica del Principio de Responsabilidad". Ed. Paidós, Barcelona, 1997.

KANT, Immanuel: "Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres". Ed. Ariel, Barcelona, 1999. (Ed. Bilingüe).

LARA S., Francisco: "Los Animales y la Ética". En: "Introducción a la Ecología Política". GARRIDO, F. (comp.) Ed. Comares, Granada, 1993.

LOCKE, John: "Ensayo sobre el entendimiento humano". Ed. Fondo de Cultura Económica, Santa Fé de Bogotá, 1994.

MILL, John Stuart: "El Utilitarismo". Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1974.

PLATTS, Mark (Comp.): "Dilemas Éticos". Ed. Fondo Cultura Económica, México, D.F, 1997.

REGAN, Tom: "The Case for Animal Rights". California University Press, 1985.

RODRÍGUEZ, Leonardo: "Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonas". En: GÓMEZ-HERAS, J. (comp.): "Ética del Medio Ambiente. Problema, perspectivas, historia". Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

RYDER, Richard: "Animal Welfare and the Environment. An RSPCA book". Ed. Duckworth, Londres, 1992.

SAPONTZIS, Steve F.: "Morals, Reason and Animal Rights". Temple University Press, Philadelphia, 1987.

SINGER, Peter: "Ética Práctica". Ed. Ariel, Barcelona, 1984.

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

SINGER, Peter: "Repensar la Vida y la Muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional". Ed. Paidós, Barcelona, 1997.

SINGER, Peter: "Liberación Animal. Una nueva ética en nuestro trato hacia los animales". 2ª Edición: Ed. Trotta, Madrid, 1999.

SINGER, Peter (Comp.): "Compendio de Ética". Alianza Editorial, Madrid, 2000.

TAYLOR, William: "Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics". Princeton University Press, 1986.

VARELA, Francisco J. y HAYWARD, Jeremy W. (Eds.): "Un Puente para dos Miradas". Ed. Dolmen, Santiago de Chile, 1997.

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

VILLARROEL, Raúl: "Bioética y medioambiente". En ESCRIBAR, A., PÉREZ, M. Y VILLARROEL, R. (Eds.): "Bioética. Fundamentos y dimensión práctica". Ed. Mediterráneo, Santiago de Chile, 2004.