



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

“LA ÉTICA DE FRENTE AL PROBLEMA MEDIOAMBIENTAL.
CONSTRUYENDO UNA ÉTICA AMBIENTAL DESDE
UNA POSTURA NO ANTROPOCÉNTRICA MODERADA”

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :
MARÍA DEL CARMEN GARCÍA MORÁN

DIRECTOR DE TESIS: DR. MARK DE B. PLATTS



MÉXICO DISTRITO FEDERAL, NOVIEMBRE DE 2011.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

En la naturaleza no hay nada superfluo.

Averroes

Esta tesis la dedico a mis padres por apoyarme en el largo camino que han representado los años de estudio que me permitieron llegar hasta el día de hoy en el que termino mi Tesis de Maestría. Muchas gracias Fidel García Esquivel y María del Carmen Morán Pérez. Los amo y sepan que siempre estarán conmigo a donde quiera que vaya.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
--------------------	---

CAPÍTULO I.

ÉTICAS ANTROPOCÉNTRICAS RECALCITRANTES.....	7
---	---

I.1 La ética de Aristóteles	8
-----------------------------------	---

a) El ergón, el bien como fin último del hombre y el ergón humano	9
--	---

b) Los tres tipos de vida que hay en el hombre	11
--	----

c) La Eudemonía	12
-----------------------	----

I.2 Utilitarismo	19
------------------------	----

Los principios generales del utilitarismo y sus diferentes tipos	22
--	----

El utilitarismo de J. Bentham	23
-------------------------------------	----

El utilitarismo de J.S. Mill	25
------------------------------------	----

I.3 La ética de Kant	29
----------------------------	----

La Autonomía kantiana	30
-----------------------------	----

La Ley Moral kantiana y los Imperativos Categorico e Hipotético	32
--	----

I.4 La ética contractualista de Tomas Hobbes	36
--	----

CAPÍTULO II.

ÉTICAS ANTROPOCÉNTRICAS “AMPLIADAS” Y NO ANTROPOCÉNTRICAS	44
--	----

II.1 Éticas antropocéntricas ampliadas	45
Ética ambiental de la virtud. El análisis y la propuesta de Philip Caffaro	45
II.2 Éticas no antropocéntricas	50
El enfoque biocéntrico de Paul Taylor	50
Tom Regan y su fundamentación de la ética ambiental	58
CAPÍTULO III.	
CONSTRUYENDO UNA PROPUESTA ÉTICA NO ANTROPOCÉNTRICA MODERADA	68
BIBLIOGRAFÍA	75

INTRODUCCIÓN

La interacción de la humanidad con la naturaleza, o para decirlo mejor, la interacción de la humanidad con lo que A. Leopold (1949) llama la pirámide biótica¹, suscita problemas que sólo hasta nuestra época empiezan a hacerse evidentes y a preocupar por sus consecuencias en lo que se refiere al futuro, tanto de la naturaleza como de la humanidad misma. Pese a que el tema del deterioro ambiental ya fue introducido como problema desde hace varias décadas, puede decirse que hoy es de particular importancia. En realidad hoy son más sobresalientes los factores implicados (como la sobrepoblación, la industrialización desmedida, la tecnificación sin control, por mencionar sólo algunos) así como sus efectos (contaminación, deforestación, extinción de especies animales y vegetales, etc.) de mayores repercusiones, todo lo cual hace que la reflexión sobre las relaciones entre el hombre y la naturaleza se practique en dirección a la problemática surgida de los factores de deterioro ambiental y sus efectos en los seres humanos y en la naturaleza en general.

¿Cuál es el lugar del hombre en la naturaleza y en su relación con ella?, ¿qué papel ocupa el hombre en la escena biológica y en consecuencia qué actitud debe asumir ante la intervención que pudiera tener en el mundo natural? ¿Cómo justifica el hombre su intervención en la naturaleza y cuáles han sido las consecuencias de tener una concepción antropocéntrica de la ética²? ¿Cuál es el valor que tiene el hombre y cuál el que tiene la naturaleza? Todas estas son preguntas directrices en la persecución del objetivo principal que pretendo acometer con esta tesis, el cual es por una parte exponer cuáles son las dos grandes posturas éticas desde las cuales se puede abordar la problemática medio ambiental, a saber, la postura antropocéntrica y la no antropocéntrica, y por la otra explicar cuál de las posturas anteriores es la que creo que, desde mi punto de vista, resulta más adecuada para enfrentarse y en última instancia resolver los problemas éticos que surgen de la relación del hombre con la naturaleza.

La concepción antropocéntrica y la no antropocéntrica de la ética ambiental se distinguen entre sí por su objeto principal de valoración moral. En el caso de la primera el centro de valoración moral es el hombre, mientras que en el caso de la segunda éste puede ser desde la vida en general, la naturaleza silvestre, la vida sensible, hasta las especies y los ecosistemas como tales³. No obstante es importante señalar que el mismo concepto de “ética ambiental” es relativamente nuevo y en cierto sentido representa una redefinición de la ética pues, como veremos más adelante, tradicionalmente la ética ha venido ocupándose únicamente de los valores y las normas emanados y dirigidos del y para el ser humano y en donde preguntas acerca de la felicidad o la justicia tenían que ver únicamente con los seres humanos y sus relaciones entre sí. Así es como después de la segunda mitad del siglo XX la ética ambiental “abre” su campo reflexivo y vuelve la mirada hacia la naturaleza,

¹ La cual no es otra cosa más que el conjunto de las relaciones entre todos los miembros de un ecosistema y de la biósfera en general; el suelo, el agua, los microorganismos como bacterias, etc., los animales herbívoros, carnívoros, todos ellos constituirán la biota que dará lugar a las relaciones descritas por la pirámide biótica..

² como ya bien veremos más adelante, una concepción antropocéntrica o antropocéntrica de la ética es aquella en donde el centro de valoración moral es única y exclusivamente el ser humano, por lo que solamente éste será sujeto de consideración moral.

³ Así es como dependiendo de su centro de valoración moral encontramos dentro de la concepción moral de la naturaleza no antropocéntrica al biocentrismo, el ecocentrismo, el zoocentrismo, la ecología profunda, etc.

planteándose la posibilidad de que en ella se puedan encontrar valores morales y preocupándose al mismo tiempo por sentar las bases para el establecimiento de normas en la relación del hombre y al resto de los seres vivos, sobrepasando así los límites de la ética occidental “tradicional” que hasta entonces podía considerarse como exclusivamente antropocéntrica⁴.

En general la concepción moral antropocéntrica clásica le concede a la naturaleza sólo un valor instrumental en contraste con el valor intrínseco que se le otorga al ser humano. En este sentido la naturaleza sólo tiene valor en la medida en que sirve como *instrumento* para la satisfacción de los deseos, necesidades e intereses de los seres humanos y en donde dicho valor dependerá de la cantidad de satisfacción o de utilidad que aquella le pueda proporcionar a éstos últimos. Es importante señalar que esta concepción ética antropocéntrica ha sido la que ha prevalecido en occidente prácticamente desde que la humanidad comenzó a tener preocupaciones morales; no obstante esto no quiere decir que en otros lugares esta concepción haya determinado la relación hombre-naturaleza, un ejemplo es oriente, en donde existen algunas religiones y/o filosofías como el Budismo, el Hinduismo, el Jainismo, el Shintoísmo, por mencionar sólo algunas, que escapan a una concepción moral antropocéntrica de la naturaleza⁵. Por una parte en dichas filosofías el ser humano no ocupa un lugar privilegiado como centro de valoración moral pues se le considera como un miembro más de la naturaleza; por otra, el hombre le deberá al mundo natural una actitud de *respeto* que será necesaria para construir un tipo de relación en donde se tratará de infringir el menor sufrimiento posible a sus integrantes incluido el mismo ser humano⁶.

Así, hasta el día de hoy, en occidente la interacción de la humanidad con el mundo natural se ha visto determinada principalmente por la tradición judeo-cristiana en donde prevalece una concepción moral antropocéntrica de la naturaleza; ya desde el *Génesis*⁷ a la naturaleza se la entiende como un mero instrumento para satisfacer los deseos y necesidades del hombre quien es considerado como el “rey” del mundo natural. Así, si hay deberes morales del hombre hacia la naturaleza, éstos dependerán de si los intereses y deseos propios de aquél le dictan ciertas conductas para con ésta última con el fin de satisfacerlos, por ejemplo, desde esta perspectiva el hombre tendrá la obligación moral de preservar la existencia de los bosques solamente en la medida en que pueda seguir obteniendo de éstos algún beneficio como lo puede ser la madera necesaria para construir casas, lo que en última instancia cubre su necesidad de protegerse de la intemperie. De esta manera la naturaleza tendrá un valor instrumental para el hombre en el sentido de “medio” para satisfacer sus necesidades e intereses. Desde esta perspectiva una persona tendrá el deber de cuidar un árbol frutal pues éste le puede proporcionar los frutos necesarios para

⁴ Podemos decir que dicha concepción tradicional puede catalogarse como “dura” o “fuerte”. A medida que la esfera de consideración moral se ha ido “ensanchando” es que podemos decir que la concepción “dura” tradicional se ha “moderado” o “ampliado” al incluir dentro de aquella a seres no humanos, si bien no quitándole al ser humano un lugar “privilegiado”. Más adelante veremos a que me refiero con esto y en qué consisten dichas caracterizaciones de la ética antropocéntrica.

⁵ Cfr. *Los caminos de la ética ambiental*, Kwiatkowska e Issa (comps.) prefacio, pp. 7-10

⁶ Cfr. Mosterín, Jesús, *Historia de la filosofía*, volumen 2, Ed Alianza, México, 1985

⁷ Cfr., *Génesis*, Capítulo I ver 26-31. En el Cap. I vers. 28, el Génesis dice: “Dios los bendijo [a los hombres], diciéndoles: ‘Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra’”.

saciar su hambre, así el deber de cuidarlo derivará del provecho que para esa persona pueda representar ese árbol, más no derivará del valor que el árbol en sí mismo pueda tener.

Por otra parte, desde los orígenes de la cultura occidental, en Grecia, la ética ha tenido como objetivo principal la reflexión moral sobre las personas y las relaciones entre ellas. Un ejemplo de lo anterior es la ética aristotélica de la virtud según la cual una persona puede ser virtuosa si realiza de manera excelente el bien que le es propio, esto es, si actúa racionalmente y de manera excelente con vistas a alcanzar la felicidad. Esta ética tiene un claro carácter antropocéntrico pues sólo los humanos podrán ser sujetos de consideración moral ya que son los únicos capaces de actuar racionalmente en busca de una vida buena, excluyendo así dentro de la esfera de consideración moral a cualquier otro tipo de ser (incluso humano) que no posea una capacidad racional que le permita actuar conforme a ella.

Dentro de la tradición ética antropocéntrica, además de la ética aristotélica existen, a mi juicio, tres doctrinas clave en el desarrollo del pensamiento moral occidental, a saber, el contractualismo de T. Hobbes, la ética kantiana y el utilitarismo “clásico” de J. Bentham y de J. Stuart Mill. A continuación, brevemente caracterizaré cada una de ellas a manera de esbozo de lo que será mi exposición en los capítulos siguientes.

La teoría clásica contractualista de Thomas Hobbes postula como tesis central la creación de un “contrato social” que en última instancia permitiría la creación de un Estado que normaría las relaciones entre los seres humanos racionales. Dicho contrato solamente incluiría como contrayentes del mismo, y por ende como sujetos de consideración moral, a los seres con la capacidad racional necesaria para celebrarlo y respetarlo, esto es, excluye de la esfera de consideración moral a los seres no racionales que por carecer de razón no pueden ser partícipes de celebrarlo. En la teoría de Hobbes el mundo “natural” no es tomado en cuenta más que para caracterizar la descripción del estado humano previo a la celebración del contrato, en donde en un primer momento el ser humano es parte de él, siendo su actuar parecido al de las “bestias” pues se deja llevar por sus pasiones⁸. Posteriormente y gracias a que el hombre se distingue por su capacidad racional es cuando crea un pacto o contrato social que le permitirá crear un Estado normativo que regule las relaciones humanas. De esta manera en Hobbes se distinguen tres momentos en la historia del devenir humano: 1. El estado de naturaleza, 2. La creación y celebración del pacto y 3. La constitución del Estado. El contractualismo de Hobbes, resulta una teoría antropocéntrica en donde la naturaleza en general, sus integrantes, así como incluso los seres humanos no racionales, quedarán excluidos del contrato social; por otra parte Hobbes parece considerar de manera *instrumentalista* a las plantas y a los animales, pues nos dice que una de las partes primordiales para la constitución del Estado serán los *materiales* o *materias primas* que se encuentran en la naturaleza⁹.

Por su parte la ética kantiana considera que los sujetos que forman parte de la esfera moral son aquellos que pueden ejercer su capacidad racional y en esa medida ser capaces de autogobernarse y autoimponerse a sí mismos la Ley moral o Imperativo Categórico. La preocupación central de Kant en su teoría moral es encontrar una ley que norme la conducta de todo ser racional y sus relaciones con los demás seres humanos en donde el deber moral de tratar estos como fines en sí mismos se convierta en Imperativo. La ética kantiana nos dirá que nunca se deberá de tratar a otro ser humano como medio para obtener algún fin,

⁸ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán*, FCE, México 13ª reimpresión, 2004, pp137-141.,202-208

⁹ *Ibidem* pp. 202

no obstante, en lo que respecta a la naturaleza, el deber moral que tengamos para con ella o sus integrantes será “indirecto” o “derivado” de este Imperativo kantiano, por ejemplo, Kant nos dirá que quien maltrata a un animal en última instancia acabará maltratando a otro ser humano, en este sentido el maltratar a un animal resultará malo puesto que una conducta de este tipo afectaría la dignidad del ser humano (ser tratado como fin en sí mismo)¹⁰. Vemos pues que si dentro de la ética kantiana pudiera considerarse moralmente a la naturaleza sólo sería en la medida en que el tipo de interacción con ella afectara o no al ser humano, resultando así este planteamiento de corte antropocéntrico.

En lo que respecta a la teoría ética utilitarista, podemos decir lo siguiente. El utilitarismo clásico se basa en dos principios básicos: i) el principio de utilidad, el cual nos dice que lo que determina el valor de una acción es la cantidad de dolor o de placer que ésta pueda producir, y ii) el principio consecuencialista que nos dice que la corrección o incorrección de las acciones está determinada por la maldad o bondad de sus consecuencias, las cuales serán buenas en la medida en que proporcionen placer o ausencia de dolor, malas si no lo hacen. Por lo tanto, el principio utilitarista por excelencia se podría formular como: “procurar el mayor bien, o mayor felicidad, para el mayor número posible”. No obstante, el utilitarismo, al menos en su formulación clásica, tiene la particularidad de poder aplicarse a seres sensibles que no sean necesariamente humanos. Si bien es cierto que tanto Bentham como Mill a lo largo del desarrollo de su ética utilitarista sólo se refirieron a cómo el principio de utilidad y en general la ética utilitarista era aplicable a los seres humanos, es cierto también que en el corazón mismo del planteamiento utilitarista se encuentra la clave para ser aplicado a otros seres no humanos con capacidades sensitivas. El mismo Bentham, como más adelante lo veremos, habla sobre la necesidad de tomar en cuenta el sufrimiento de los animales que tienen evidentemente la capacidad de experimentar dolor y placer, aún cuando se les siga tratando de una manera instrumental.

El abordar problemáticas medioambientales actuales a la luz de estas teorías éticas antropocéntricas puede, desde mi punto de vista, resultar no del todo satisfactorio en lo que a la resolución de las mismas se refiere. Problemas como el deterioro ambiental, la extinción de especies animales y/o vegetales, el maltrato y la crueldad hacia los animales, la destrucción de paisajes naturales, la grave contaminación del aire, tierra y agua, por mencionar sólo algunos de los problemas ambientales actuales, son el resultado del comportamiento humano que muchas veces no mide las consecuencias de sus acciones y no toma en cuenta a la naturaleza y a sus integrantes como centros de valor más allá de la utilidad que éstos puedan aportarles. Podríamos preguntarnos entonces, ¿son estas teorías antropocéntricas, que última instancia fundamentan una actitud instrumentalista hacia la naturaleza, entre otras cosas, las más adecuadas para abordar y eventualmente solucionar los problemas medio ambientales antes señalados? ¿No tendríamos que cambiar nuestra concepción moral antropocéntrica de la naturaleza y de nuestra relación con ella, para solucionarlos? ¿No habría que repensar a la ética desde una concepción no antropocéntrica, y considerar que puede haber valor intrínseco en seres sensibles no humanos o incluso en entidades como los ecosistemas o la biosfera, y modificar así nuestra conducta con la naturaleza y el medio ambiente? La respuesta a estas preguntas la encontraremos en diversos pensadores que han replanteado la ética “tradicional” proponiendo nuevas teorías morales no antropocéntricas para abordar problemas naturales o medio ambientales.

¹⁰ Cfr. Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 2000

Contrariamente a lo que la concepción moral antropocéntrica plantea, la concepción no antropocéntrica parte de la premisa principal de otorgar valor intrínseco a la naturaleza y/o a los diversos integrantes que la constituyen, i.e. reconoce un valor intrínseco en entidades naturales diferentes del ser humano. La teoría ética no antropocéntrica deja de considerar al hombre como su centro de valoración moral y la relación que éste guarda con la naturaleza es replanteada desde sus inicios. Dependiendo de a qué entidades está concepción ética le otorgue valor intrínseco es de lo que resultará que la concepción moral no antropocéntrica de la naturaleza tome diversas formas; de esta manera es como existen el biocentrismo, el ecocentrismo, la ecología profunda, por mencionar algunas de las más representativas¹¹.

La ética ambiental misma surge cuando los límites delimitados entre el ser humano y el mundo natural, previamente estipulados por la ética antropocéntrica occidental son derribados. Cuando la ética “tradicional” reflexiona sobre la relación hombre-naturaleza ya no podrá considerársele más como recalcitrante o “dura” pues les concede un espacio dentro del campo reflexivo moral a entidades naturales no humanas y a la relación del hombre con ellas; si bien una ética de este tipo puede seguir siendo considerada antropocéntrica, es en este momento cuando se vuelve “flexible” o “moderada”. Esto es, dentro de las dos grandes clasificaciones de las teorías éticas, dependiendo de su objeto de valoración moral principal, a saber, antropocéntricas y no antropocéntricas, podemos distinguir versiones “extremas” o “duras” de otras “flexibles” o “moderadas”. De esta manera es cómo podemos agrupar las tendencias más importantes de la ética ambiental en 4 grupos principales: antropocentrismo moderado, antropocentrismo fuerte, no antropocentrismo fuerte y no antropocentrismo moderado. Veamos brevemente a continuación en qué consiste cada una de estas teorías.

La ética de tipo antropocéntrico “duro” o recalcitrante, como bien vimos, es la que en occidente ha predominado hasta nuestros días y la que le niega a los seres no humanos integrantes del mundo natural cualquier tipo de consideración moral, i.e se les excluye de la esfera de consideración moral y a lo más se les concede un valor de tipo instrumental/utilitario que respalda la búsqueda por la satisfacción de las necesidades y/o deseos humanos. Por otro lado, las teorías éticas antropocéntricas “flexibles” o moderadas que retoman los conceptos fundamentales de la ética antropocéntrica y los adaptan a las particularidades de los problemas de la ética ambiental, incluyen a seres no humanos dentro de la esfera de consideración moral e incluso reconocen la existencia de un tipo de relación entre el hombre y la naturaleza que no está mediada por el instrumentalismo¹².

Por su parte, las éticas no antropocéntricas recalcitrantes le atribuyen un valor en sí a las entidades naturales no humanas, la mayoría de las veces de manera individual, en donde este valor es del mismo tipo y tiene el mismo alcance que el valor en sí que se le pueda otorgar a cualquier otra entidad natural, sea humana o no. En este tipo de planteamiento igualitarista podríamos decir sin duda que una hormiga tiene el mismo valor que un elefante o que un hombre, tornándose imperativo el “(...) no utilizar nunca, bajo

¹¹ Más adelante veremos en qué consisten algunas de estas propuestas. Cabe señalar que debido en su mayor parte a la diversidad y diferencia en su objeto de valoración moral, algunas de las teorías no antropocéntricas pueden contraponerse unas con otras en lo que se refiere a sus criterios de valoración principales, por ejemplo, una ética ecocéntrica valorará en sí mismos a los diferentes ecosistemas en su conjunto mientras que existen éticas biocéntricas que valorarán intrínsecamente la vida de organismos individuales.

¹² Un ejemplo de esto es la ética ambiental de la virtud de Philip Cafaro

ningún punto de vista ni bajo ninguna valoración superpuesta a otros seres, en virtud de su realización teleológica y florecimiento de su *physis*¹³. Paul Taylor con su teoría biocéntrica y Arne Naess con su teoría de la Ecología profunda, pueden considerarse como representantes de este tipo de la ética no antropocéntrica “dura” o recalcitrante. Por último, el no antropocentrismo moderado, al igual que el recalcitrante, le otorga un valor en sí a los seres no humanos; la diferencia es que en el caso del no antropocentrismo moderado la jerarquización entre estos seres se hace patente respetando siempre el *télos*¹⁴ de cada individuo¹⁵. Dicha jerarquización podrá estar basada en diferentes criterios de valoración moral dependiendo de la teoría no antropocéntrica en cuestión¹⁶.

Una vez que hayamos examinado las teorías éticas anteriores podemos pensar en encontrar la más conveniente que nos ayude, no solamente a incluir dentro de la esfera de consideración moral a la naturaleza, ya sea en su conjunto o de manera individual a sus integrantes, sino a despertar una actitud de respeto hacia la misma; al cuestionar qué tipo de valores y de conducta tenemos para con la naturaleza podremos encontrar el camino hacia las soluciones de diversas problemáticas ambientales surgidas de la relación del hombre con la naturaleza.

Así, el objetivo principal de la presente tesis queda delineado. Me propongo analizar algunas teorías éticas que han existido en lo que se refiere a la relación del hombre con la naturaleza mediante la exposición de los argumentos de algunos de sus principales representantes. Igualmente pretendo exponer a manera de conclusión la postura ética que creo más conveniente para ayudar a resolver las problemáticas antes mencionadas. En el primer capítulo expondré brevemente las teorías éticas antropocéntricas duras o recalcitrantes de Aristóteles, Mill, Kant y Hobbes. En el segundo capítulo pretendo exponer en qué consisten, por una parte, una teoría ética antropocéntrica “moderada” o “ampliada” y por otra, una no antropocéntrica recalcitrante y una moderada. En el tercer capítulo expondré el argumento principal en el que se basa una teoría no antropocéntrica moderada así como argumentaré porque creo que una teoría ética de este tipo resultaría la más conveniente para hacer frente a la problemática medioambiental.

¹³ Cfr. Leyton, Fabiola, “Ética medioambiental: una revisión de la ética biocentrista” en *Revista de Bioética y Derecho*, Número 16, Abril 2009, pp.42

¹⁴ Cfr. *Ídem*

¹⁵ Más adelante veremos qué es lo que se considera como el *telos* de un ser natural no humano.

¹⁶ Aldo Leopold puede considerarse como un exponente este tipo de teoría con su “ética de la tierra”.

CAPÍTULO I

ÉTICAS ANTROPOCÉNTRICAS RECALCITRANTES

Las teorías éticas de corte antropocéntrico sitúan al ser humano en el centro del universo de la moralidad y lo convierten en el único sujeto digno de consideración moral. Dentro de ésta visión sólo a los seres humanos o a las experiencias humanas en sí mismas se les otorga valor intrínseco; en contraste, a los seres no humanos y en general al mundo natural en general se les otorga un mero valor instrumental en la medida en la que éstos puedan resultar útiles para la satisfacción de las necesidades y/o deseos humanos. De esta manera, en las concepciones éticas antropocéntricas de la moralidad reconocemos las siguientes características:

- i) los juicios morales son exclusivamente relativos a las personas y a las relaciones entre ellas;
- ii) los únicos seres que son valorados intrínsecamente son los humanos;
- iii) en contraste, la naturaleza tiene un valor instrumental, pues ésta sólo tiene valor en la medida que sirve como *instrumento* para la satisfacción de los deseos, necesidades e intereses de los seres humanos (ya sea el lograr la felicidad, o el cumplimiento del deber moral), de esta manera, el valor que la naturaleza tenga depende de qué tan útil pueda ser para el hombre, quien a final de cuentas será el que decida otorgarle o no valor;
- iv) nuestros deberes morales hacia otras personas son incondicionados, mientras que las obligaciones o deberes morales para con la naturaleza, son derivadas o condicionadas;
- v) los sujetos de consideración moral son únicamente los seres humanos.
- vi) las capacidades humanas como la racional o la sensitiva (que nos permite experimentar dolor y placer) resultan capitales en lo que la construcción de la moralidad y de la propias teorías antropocéntricas se refiere¹⁷.

Pero ¿qué significa estar dentro de la esfera de consideración moral? ¿Qué significa ser un sujeto moral o un *sujeto de consideración moral*? Entendemos aquí por “sujeto moral” a una entidad que se encuentra dentro de la esfera de consideración moral y que tiene obligaciones y/o derechos morales, i.e. que se somete a la normatividad de una concepción establecida de la moral. Por otro lado, es necesario hacer una distinción entre los conceptos de “agente” y “paciente” moral. En este sentido un agente moral sería un sujeto racional que posee la capacidad para evaluar y tomar decisiones respecto de cualquier curso de acción enmarcada dentro de una concepción moral establecida; por su parte un “paciente” moral será el individuo que sufre las consecuencias de las acciones del agente. Es importante señalar que no todos los pacientes morales son sujetos de consideración moral, por ejemplo, a los seres no humanos y a los demás entes naturales

¹⁷ Como veremos más adelante cuando exponga las tesis antropocéntricas del pensamiento ético de Aristóteles, Hobbes, Kant, Bentham y Mill, ninguno de ellos considerará como sujetos morales a otros seres que no sean los humanos en uso de sus capacidades racional o sensitiva. No obstante y como bien veremos en el capítulo II de esta tesis, han existido intentos de “expandir” o “extender” la esfera de consideración moral por parte de algunos autores que toman como punto de partida teorías antropocéntricas como el Utilitarismo y la teoría ética de Kant para incluir a los animales no humanos y demás entidades naturales. En el caso del Utilitarismo, por ejemplo, podemos expandir la esfera de consideración moral para abarcar a los animales si postulamos que la capacidad sensitiva no es exclusiva del ser humano, i.e. que también los animales no humanos (al menos los animales superiores) poseen dicha capacidad.

podría considerárseles como “pacientes” morales aún dentro de un pensamiento ético antropocéntrico, no obstante dentro de este mismo tipo de pensamiento no se les considera como “sujetos de consideración moral”. No ocurre así en lo que respecta a los individuos que consideramos como agentes morales pues a éstos sí se les considerará siempre como “sujetos de consideración moral” ya que su actuar moral o sus decisiones llevadas a cabo como agentes morales, siempre estarán sujetos a la normatividad de la moralidad¹⁸. Para algunas teorías éticas, como las que veremos en este capítulo, los animales no humanos o incluso la naturaleza en general (por ejemplo en el caso de los ecosistemas) no son considerados como sujetos morales con derechos y/o obligaciones (no se les ve ni como agentes ni como pacientes morales). De igual manera, como veremos en el capítulo III, existen concepciones éticas que considerarán no sólo a las personas sino a los animales no humanos, e incluso a las plantas y/o ecosistemas en general como sujetos morales de cierto tipo.

A continuación expondré brevemente las tesis centrales de algunas de las teorías éticas antropocéntricas pilares en la tradición del pensamiento filosófico occidental como lo son el Aristotelismo, el Utilitarismo, el Kantianismo y el Contractualismo de Thomas Hobbes, para que de esta manera podamos entender mejor porque las éticas antropocéntricas de este tipo no admiten dentro de la esfera de consideración moral a seres diferentes de los humanos.

I.1 LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

La ética de Aristóteles es catalogada como una ética de la virtud pues define la vida buena humana¹⁹ al identificarla con una vida virtuosa. Así, una vida buena será una vida virtuosa y conceptos como el de *ergon* y *eudemonia* serán fundamentales para explicar qué es y en qué consiste, por lo que si queremos entender qué es una vida buena tendremos que definir primero dichos conceptos. Por otro lado, al saber qué es y qué constituye una vida virtuosa podemos entender porque decimos que la ética aristotélica es antropocéntrica²⁰. A continuación veremos qué entiende Aristóteles cuando habla de *ergon*, *eudemonia* y en última instancia de una vida buena o virtuosa, así como también veremos por qué su teoría se considera antropocéntrica.

¹⁸ Es importante mencionar que no solamente en las éticas antropocéntricas sino también en las llamadas biocéntricas y ecocéntricas existe una distinción entre “agente” y “paciente” moral. En este sentido un “agente” moral es aquel que posee derechos y obligaciones morales no solo para con sus semejantes sino también para con los “pacientes” morales quienes son el objeto de dichas obligaciones (un paciente moral, no obstante, no contraerá dichas obligaciones). De esta manera la idea de “sujeto de consideración moral” comprende tanto a la idea de agente como a la de paciente moral y la utilizo pues creo que puede resultar más amplia al momento de hablar de la consideración moral de los seres humanos así como en algunos casos de los no humanos y de las entidades naturales en general.

¹⁹ El concepto de vida buena en este caso es aplicable sólo a los seres humanos pues son los únicos que dentro del sistema ético de pensamiento de Aristóteles son dignos de consideración moral.

²⁰ Existen algunos autores como Stephen Clark, Daniel Dombrowski o Rosalind Hursthouse (Cfr. Oscar Horta, “El cuestionamiento del Antropocentrismo, distintos enfoques normativos” en Revista de Bioética y Derecho, No. 16, abril 2009) que proponen una ética de la virtud “ampliada” en donde los animales pueden ser incluidos dentro de la esfera de consideración moral al poder llevar a cabo éstos un tipo particular de vida “virtuosa”.

a) El ergon, el bien como fin último del hombre y el ergon humano

¿Qué es el *ergon* en general de una cosa? Nagel en su artículo “Aristotle on Eudaimonia”²¹ (1980) nos dice al respecto: “(...) si algo tiene un ergon, el bien de esa cosa es una función de su ergon. El ergon de una cosa en general, es lo que hace que eso sea lo que es. (...)”²². De esta manera, siguiendo a Nagel podemos decir que cuando algo tiene un ergon, el bien de esa cosa es especificado por él. Esto es, por un lado, el ergon de cada cosa hace a esa cosa ser lo que es, y por el otro, al saber el ergon de cada cosa, i.e. al saber cuál es la actividad característica de cada una, sabremos si dicha actividad en un ser concreto contribuye a realizar el bien supremo de ese ser. De igual manera, el saber cuál es el ergon específico de una cosa nos permitirá realizar juicios valorativos acerca de dicha acción. Según A. Gómez-Lobo esto significa que, “(...) para determinar, por ejemplo, si alguien es un buen escultor lo que hay que hacer es observar la calidad de sus obras”²³. En este sentido, la mera producción de obras no es el bien del individuo, pues si, por ejemplo las estatuas de dicho escultor son de mala calidad, el individuo será un mal escultor “(...) y no es bueno para un escultor ser un mal escultor”²⁴. Siguiendo a Gómez-Lobo podemos decir que el principio anterior para establecer el ergon de una cosa es el siguiente:

‘Para todo x , si x tiene una actividad característica y , entonces x será un buen x , si y sólo si x produce buenas instancias de y ’.²⁵

Dicho todo lo anterior podemos construir de manera tentativa el argumento del ergon siguiente²⁶:

El ergon de cualquier X es la función o actividad característica que éste tiene. Dicha función o actividad de X es lo que la hace ser justo lo que es, y si por alguna razón X se vuelve incapaz de realizar su ergon, entonces ya no puede seguir considerándose un X .

Pero, ¿qué significa que todas las cosas, o que toda acción humana tienda hacia un bien? Al inicio del Libro I de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles nos dice que toda acción y elección tienden hacia un fin, el cual es su propio bien, nos dice “Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien (...)”²⁷. De esta manera todos los actos tienden hacia un bien. No obstante si bien hay, según Aristóteles, diferentes tipos de fines o bienes según las artes y ciencias que existan, existirá un fin unitario que no se querrá en función de nada más sino que se querrá en sí mismo (EN I 1-2²⁸). Este fin de nuestros actos que es querido por sí mismo, y en esa misma

²¹ en Oksenberg Rorty, A., (ed.) 1980

²² Nagel Thomas, “Aristotle on Eudaimonia”, en *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty Oksenberg Amélie (ed.), University of California Press, London, England, 1980. pp. 8

²³ Gómez-Lobo Alfonso, “La fundamentación de la ética aristotélica”, en Revista “Dianoia”, IIF-UNAM, 1991 No. 37, pp. 7

²⁴ *Ídem*

²⁵ ver *Ibidem*. pp. 9

²⁶ El siguiente es una reconstrucción del argumento del ergon aristotélico basada en las interpretaciones de T. Nagel (*Op. Cit.* 1980) y K. Wilkes “The good man and the good for a man” en *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty Oksenberg Amélie (ed.), University of California Press, London, England, 1980.

²⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquea.*, Libro I 1094 a 1-10. pp. 107

²⁸ cabe señalar que a lo largo del texto utilizaré las siglas EN para referirme a la *Ética Nicomaquea*

medida los demás actos queridos por él, es el “*bien soberano o supremo*”; en EN 1094 a 10-30 Aristóteles nos dice:

“Siendo como son en gran número las acciones y las artes y ciencias, muchos serán por consiguiente los fines” (...) Cuando de las ciencias y artes algunas están subordinadas a alguna facultad unitaria (...) en todos estos casos los fines de todas las disciplinas gobernadoras son preferibles a los de aquellos que les están sujetas, pues es en atención a los primeros por lo que persiguen los demás. (...) Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo y los demás por él; y si es verdad que también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra (...) es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano. (EN 1094 a 10-30)”.

No obstante, ¿no podríamos objetar a Aristóteles y decir que no necesariamente *todas* nuestras acciones tienden a un bien? Bien podemos pensar que existen ocasiones en las que realizamos acciones que no necesariamente tienden a ser buenas o benéficas, pues pueden existir fines que a pesar de ser deseables para algunas personas, resulten ser de hecho ‘malos’ o perjudiciales (pensemos, por ejemplo, en un masoquista que persigue como fin supremo una sensación placentera mediante la automutilación). En este sentido, si bien es cierto que una objeción así es posible, debemos de entender que lo que Aristóteles quiere decir cuando dice que todas las cosas tienden a un bien es que en general, la gente realiza acciones por el bien o el beneficio que esa acción pueda brindarles o creen que puede brindarles; como lo apunta J.O. Urmson (1988) a este respecto: “El punto esencial es que generalmente cuando una persona hace algo, habrá una respuesta a la pregunta de por qué lo hace”²⁹, la idea aquí, es que Aristóteles al decir que todas las cosas tienden a un bien, implicaría que, por lo general, estas cosas no son sin sentido, “la acción en general no es sin sentido”³⁰.

Ahora bien, sabemos ya que todas las acciones tienden a un *bien supremo*, y a reserva de decir más adelante cuando hablemos de la eudemonia, en qué consiste dicho bien, podemos ver que en el siguiente pasaje Aristóteles se pregunta cuál es el acto propio del hombre. En EN 1097b22-33 Aristóteles nos dice:

“Quizá empero parezca una perogrullada decir que la felicidad es el bien supremo; y lo que se desea, en cambio, es que se diga con mayor claridad en qué consiste. Lo cual podía tal vez hacerse si pudiésemos captar el acto del hombre. Pues así como para el flautista y para el escultor y para todo artesano, y en general para todos aquellos que producen obras o que desempeñan una actividad, en la obra que realizan se cree que residen el bien y la perfección, así también parece que debe acontecer con el hombre en caso de existir algún acto que le sea propio. ¿O es que sólo habrá ciertas obras y acciones que sean propias del carpintero y del zapatero, y ninguna del hombre, como si este hubiera nacido como cosa ociosa? ¿O que así como es notorio que existe algún acto del ojo, de la mano, del pie, y en general de cada uno de los miembros, no podríamos constituir para el hombre ningún acto fuera de todos los indicados? ¿Y cuál podría entonces ser?”.³¹

El pasaje anterior es clave para entender los conceptos de *ergon humano* y de *felicidad*. En él se encuentra el argumento de Aristóteles que nos marca la necesidad de encontrar el acto propio del hombre para poder definir de manera clara en qué consiste la felicidad. Según el pasaje anterior, todas las cosas tienen *ergon*, no obstante, así como para

²⁹ Urmson J.O., *Aristotle's Ethics*, 1988

³⁰ *Ídem*.

³¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea.*, trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1954

todos los artesanos o para todos los que desarrollan una actividad específica, en la obra que realizan puede residir el bien y la perfección, así también parece que debe de acontecer con el hombre en caso de existir algún acto que le sea propio. Por esta razón podemos decir que lo que calificamos de bueno y de perfecto son las obras que realiza cada cosa, en este caso el ser humano, más no la mera producción de las mismas.

Si la función o actividad propia del hombre es la actividad de su alma racional i.e. es el ejercicio de su razón, su felicidad será este ejercicio llevado a cabo de manera excelente y en este sentido se podrá decir que una vida feliz es una vida virtuosa, pues la felicidad es una actividad según la virtud más alta (la razón) (EN VII 1177 a 13-15) , como Aristóteles lo dice “(...) cada obra se ejecuta bien cuando se ejerce según la perfección que le es propia, de [lo que] se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta, y todo esto, además es una vida completa”³².

Es así como el *ergon* del hombre es la actividad del alma según la razón, la cual es una actividad racional no impulsiva que dirige las acciones del hombre. El verdadero bien del hombre, consiste en esta “obra” o “actividad” de la razón, y más precisamente, en la explicación y actuación perfecta de esta actividad. Ésta es, pues, “la virtud del hombre” y aquí deberá buscarse la felicidad. Aristóteles en 1168 b34-1169 a4 nos dice:

“Cosa clara, por tanto, es que el ser de cada hombre consiste en la razón, o en ella principalmente (...).”

De igual manera nos dirá en 1178 a2-7:

“(...) que este principio o elemento [la inteligencia] es el verdadero ser de cada uno de nosotros”

Por lo tanto, podemos decir que la discusión aristotélica de las características formales de la felicidad tiene que ver directamente con su concepto de *ergon*, como Sarah Broadie (1991) nos dice: “Aristóteles formula su respuesta en términos de la función propia del hombre”³³.

Por su parte también la felicidad es el bien supremo, lo cual no es otra cosa más que realizar de manera excelente el *ergon* que le es propio al hombre (el cual es la actividad de su alma racional, i.e. es el ejercicio de su razón), por lo tanto, la felicidad del hombre será este mismo ejercicio.

b) Los tres tipos de vida que hay en el hombre

Aristóteles explica que la naturaleza humana está constituida por tres tipos diferentes de “vida” ³⁴. Estos tres tipos de vida son los siguientes³⁵:

i) El mero vivir biológico que tiene que ver con la vida de nutrición y crecimiento, propia no sólo del hombre sino también de plantas y animales; en este nivel de vida, existen dos necesidades primarias sin las cuales, según Aristóteles, los seres vivos en su conjunto no podrían sobrevivir, las cuales son el mantener la propia vida y el reproducirse.

ii) La vida sensitiva o sensible que el hombre comparte con los animales, la cual consiste en poseer y ejercer una capacidad sensible que en última instancia permitirá

³² EN 1098 a 12-19

³³ Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York–Oxford, 1991 pp. 342

³⁴ para ver una descripción explicación de estos tres tipos de vida, ver Urmsen, J.O. *Aristotle's ethics*, pp. 38-40

³⁵ *Cfr.*, Aristóteles, EN 1097 b 33-35, 1098 a 1-20

experimentar sensaciones de gusto y disgusto, placer y displacer. En este tipo de vida, las motivaciones para actuar ya no serán las mismas que en el tipo de vida biológico, si bien dijimos que en el tipo de vida biológico éstas serían el preservar la vida y reproducir la especie. En el tipo de vida sensible las motivaciones para actuar tendrán que ver con obtener lo que a los animales o al mismo hombre les resulte agradable, lo que les parezca placentero o lo que no les guste y les resulte no placentero. De esta manera, podemos hablar ya de “apetitos” que los animales y el hombre poseen, en el sentido de desear lo placentero y evitar lo no placentero. Con respecto a los apetitos, Urmson (1988) nos dice: “El placer es, simplemente, lo que es el objeto del apetito; el apetito es lo que lleva a los animales a comportarse como lo hacen, y una de las cosas que lleva a los hombre, quienes también son animales, a comportarse como lo hacen³⁶. Por otra parte, las pasiones, que Urmson (1988)³⁷ traduce como emociones, incluyen también gustos y disgustos, placer y displacer, por lo que en este sentido también éstas nos motivan a actuar.

iii) Por último, la vida activa de la parte racional del hombre, la cual sólo es propia del ser humano. Según Aristóteles el hombre es un ser que realiza tanto la vida biológica en donde comparte necesidades básicas de supervivencia con plantas y animales, como la sensible o sensitiva en donde comparte pasiones (o emociones) y apetitos con otros animales; no obstante, el hombre difiere de los demás seres vivos, pues tiene algo que ni las plantas ni los animales tienen: la razón o capacidad racional. Urmson (1988) nos dirá que para Aristóteles, “(...) el hombre se distingue de otros animales por tener algo que ellos no, sin que le falte nada que ellos no tengan”³⁸.

Este tipo de vida es de suma importancia en el desarrollo de la explicación sobre la eudemonia pues, como veremos a continuación, ésta se identifica a final de cuentas con la vida virtuosa.

c) *La Eudemonia*

A continuación, expondré uno de los conceptos principales en la ética de Aristóteles: el de *eudemonia*. Primero expondré y explicaré los argumentos aristotélicos para introducirla. Luego expondré las interpretaciones de dos comentaristas sobre el tema: Thomas Nagel y John MacDowell. Del primero, retomaré su argumento³⁹ sobre la posibilidad de interpretar la eudemonia en la *Ética Nicomaquea* de dos maneras distintas, a saber la intelectualista y la comprensiva, así como su tesis en donde explica porque parece que Aristóteles terminó por aceptar la interpretación intelectualista. Por su parte, de la interpretación de MacDowell (1980)⁴⁰ expondré su tesis donde nos dice que la eudemonia al ser el bien supremo del hombre (entendido como fin último) puede tener al menos dos interpretaciones diferentes: una que llamará tesis descriptiva o indicativa (*indicative thesis*), y la otra una tesis prescriptiva o necesaria (*gerundive thesis*).

En la *Ética Nicomaquea (EN)*, Aristóteles expone su teoría sobre la felicidad o eudemonia en la mayor parte del libro I y en gran parte del libro X; en su exposición el estagirita nos explicará qué es y en qué consiste ésta y por qué el hombre la busca como fin

³⁶ Urmson, J.O., “Aristotle’s Ethics”, pp. 39. La traducción es mía

³⁷ *Cfr.*, pp. 39

³⁸ Urmson, *Op. Cit.*, pp. 39-40

³⁹ encontrado en “Aristotle on Eudaimonia”³⁹ (1980)

⁴⁰ McDowell, John, “The Role of Eudaimonia in Aristotle’s Ethics” en Rorty, Amélie, *Essays on Aristotle’s Ethics*, 1980

en sí mismo (EN I 7-12, X 7-8). Pero antes que nada hay que señalar que para Aristóteles la eudemonia es una *actividad*, una actividad conforme a la virtud, “(...) la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud (...)”⁴¹ por lo que al intentar explicar en qué consiste y qué tipo de actividad es ésta, primero averigua cuál es esta actividad o *ergon* propio del hombre, i.e. averigua cuál es el *ergon* humano, el cual hemos visto ya en qué consiste.

Por su parte, y como ya hemos dicho, todos los actos aspiran a un algún bien: “Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien (...)”⁴², de igual manera vimos que según Aristóteles hay diferentes tipos de fines o de bienes según las artes y ciencias que existen y que se quieren en función de algún otro bien, no obstante, existe un fin unitario que no se querrá en función de nada más, pues se querrá por sí mismo (EN I 1-2) el cual es el “*bien soberano o supremo*” (EN 1094 a 10-30).

Pero, ¿cuál es este bien supremo? Pues bien, según Aristóteles este bien es la *Felicidad* o *Eudemonia*⁴³ (EN 1095 a 14-22). La felicidad “(...) es algo final y autosuficiente, y (...) es el fin de cuanto hacemos”⁴⁴. Este bien es final puesto que es último, en el sentido que es un fin que queremos por sí mismo y no en función de nada más. A su vez, la felicidad es autosuficiente puesto que quien tiene la felicidad no necesita de nada más que ella misma para convertirse en fin. Podemos decir que, según Aristóteles, la eudemonia es el bien supremo, el fin de todo lo que hacemos. Así, en la mayor parte del libro I y en gran parte del libro X, el estagirita explica qué es y en qué consiste la eudemonia, así como por qué el hombre la busca como fin en sí mismo (EN I 7-12, X 7-8). Para Aristóteles pues, la eudemonia no es más que el tipo de actividad característica del ser humano (*ergon*)⁴⁵ realizada de manera excelente, es decir, realizada conforme a la razón, i.e. de manera virtuosa. Así, podemos decir que si la felicidad es el bien supremo del hombre, lo cual no es otra cosa más que realizar de manera excelente el *ergon* que le es propio (el cual es la actividad de su alma racional, i.e. es el ejercicio de su razón) por lo tanto, la felicidad del hombre será este mismo ejercicio.

Según T. Nagel en su Artículo “Aristotle on Eudaimonia”⁴⁶, podemos interpretar el concepto aristotélico de eudemonia encontrado en la *Ética Nicomaquea* de dos maneras distintas. Por una parte, Nagel nos dice que en el capítulo 7 del Libro X podemos ver una definición de eudemonia más apegada a lo que él llama una explicación “intelectualista” mientras que por otra parte en el mismo libro X, específicamente en 1178a9, nos dice que aparece una explicación “comprensiva” de la eudemonia (a la que Aristóteles describe como “secundaria”). Veamos ambas interpretaciones.

Según la interpretación intelectualista defendida por T. Nagel, la eudemonia es la actividad de la parte más “divina” del hombre cuando se realiza con excelencia (de la mejor manera posible), es decir, cuando se realiza virtuosamente⁴⁷. La virtud consiste en

⁴¹ EN 1177a13

⁴² Aristóteles, *Ética Nicomaquea.*, Libro I 1094 a 1-10. pp. 107

⁴³ es preciso señalar que de ahora en adelante, el término que se utilizará en el presente, será el de Eudemonia, a excepción de las veces en donde se cite directamente la traducción española del texto aristotélico (realizada por Antonio Gómez Robledo), pues en ésta el término es traducido como felicidad.

⁴⁴ EN 1097 b 20-21

⁴⁵ Cfr., *Ética Nicomaquea*, libros I, X principalmente

⁴⁶ Nagel Tomas, “Aristotle on Eudaimonia” en Rorty, Amélie, *Essays on Aristotle's Ethics*, 1980, pp. 7-13

⁴⁷ Cfr., Aristóteles, EN 1098 a10-20, 1098 b 32, 1099 b 17-34, 1103 a 15-28, 1177 a 1-5, 1106 a 23-26

actuar conforme a la razón, esto es, los apetitos no deben ser el motivo para la acción, como dice Aristóteles: “la virtud pertenece a la actividad conforme a la razón”⁴⁸. Por otra parte, la virtud es caracterizada como un hábito de actuar racionalmente en las distintas esferas de la vida humana que hay que cultivar a lo largo de toda la vida⁴⁹. Respecto de la caracterización de la virtud como un hábito, Aristóteles nos dice en 1106 a 23-26: “(...) la virtud del hombre será entonces aquél hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia”⁵⁰, y como hemos visto ya líneas arriba, dicha actividad a la que se refiere Aristóteles es la actividad racional.

Como dijimos, Aristóteles explica que la naturaleza humana está constituida por tres tipos diferentes de “vida”, a saber⁵¹: el mero vivir biológico, la vida sensitiva o sensible y la vida activa de la parte racional del hombre, la cual sólo es propia del ser humano. Este último tipo de vida ocupa un lugar central en la explicación de la eudemonia aristotélica, pues como argumentaremos en la siguiente sección, la eudemonia se identifica a final de cuentas con la vida virtuosa.

Al principio del capítulo 7 del Libro X, en 1177a13-20, Aristóteles escribe:

“Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad [eudemonia] perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa.”⁵²

De esta manera, esta actividad sería ni más ni menos que la contemplación teórica⁵³, la cual nos dice Aristóteles es una actividad que supera a otro tipo de actividades humanas, pues “es la única que se ama por sí misma”⁵⁴.

Según Nagel, la explicación comprensiva de la eudemonia supone que ésta última comprende no sólo a la actividad teórica del intelecto, sino que además abarque “(...) la esfera completa de la vida y de la acción humana”⁵⁵. Nagel dice que estas acciones que componen la eudemonia, incluyendo la actividad teórica, son realizadas de una manera excelente, i.e. que son acciones virtuosas. Así, la eudemonia se conecta con la visión de la naturaleza humana como un compuesto, esto es, “(...) incluyendo la interacción de la razón, emoción, percepción, y acción en un cuerpo animado.”⁵⁶ Habiendo expuesto las dos interpretaciones anteriores, Nagel nos dice que a lo largo de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles parece mostrar una especie de indecisión al momento de inclinarse por alguna definición de eudemonia que corresponda ya sea con la interpretación intelectualista o con

⁴⁸ Aristóteles, *EN*, 1098 b 33-34

⁴⁹ Cfr. Aristóteles, *EN*, 1105 b 20-33

⁵⁰ Aristóteles, *Ética Nicomaquea.*, trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1954. pp. 177. Además Cfr. 1107 a 1-7

⁵¹ Cfr., Aristóteles, *EN* 1097 b 33-35, 1098 a 1-20

⁵² Aristóteles, *Ética Nicomaquea.*, trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 1954. pp. 607

⁵³ a este respecto Cfr., Aristóteles, *EN* 1176 b 18-23, 1177 a 18-21

⁵⁴ Aristóteles, *EN* 1177 b 1-5.

⁵⁵ Nagel Thomas, “Aristotle on Eudaimonia”, en Rorty, Amélie, *Essays on Aristotle's Ethics*, 1980, pp. 7 (la traducción es mía y siempre lo será así a menos que señale lo contrario).

⁵⁶ *Ídem*

la interpretación comprensiva, no obstante, según Nagel, a final de cuentas Aristóteles parecería decidirse por una interpretación intelectualista. Veamos a continuación por qué Nagel dice esto.

Para poder decir que la felicidad es el bien supremo del hombre tenemos que establecer cuál es el acto propio del hombre, el cual es, como ya hemos visto, la actividad de su alma racional, i.e. es el ejercicio de su razón. Por lo tanto, su felicidad consistirá en ese mismo ejercicio. La felicidad pues, no es ni el placer ni la diversión, ni la riqueza, ni el honor; la felicidad tendrá que ver más con las actividades conforme a la *virtud*⁵⁷. Aristóteles nos dice que así como para todos los artesanos o para todos los que desarrollan una actividad específica, en la obra que realizan reside el bien y la perfección, así también parece que debe de acontecer con el hombre en caso de existir algún acto que le sea propio (EN 1097 b 22-29). Siguiendo a Aristóteles, podemos decir que el acto propio del hombre no es el mero vivir⁵⁸ pues éste acto le es común tanto al hombre como a las plantas y animales, “(...) por tanto es preciso dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento”⁵⁹. De igual manera, la vida sensitiva es dejada de lado por Aristóteles pues ésta será común también a cualquier animal (EN 1098 a 1-3).

Habiendo dicho lo anterior, Aristóteles nos dice que “la vida activa de la parte racional del hombre”⁶⁰, i.e. la vida racional, es el acto propio del hombre, así “(...) el acto del hombre es la actividad del alma según la razón”⁶¹. Por lo tanto, si la función o actividad propia del hombre es la actividad de su alma racional i.e. es el ejercicio de su razón, su felicidad será este mismo ejercicio y en este sentido se podrá decir que una vida feliz es una vida virtuosa, pues la felicidad es una actividad según la virtud más alta (la razón) (EN VII 1177 a 13-15) , como Aristóteles lo dice “(...) cada obra se ejecuta bien cuando se ejerce según la perfección que le es propia, de [lo que] se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su perfección; y si hay varias perfecciones, según la mejor y más perfecta, y todo esto, además es una vida completa”⁶².

Ahora bien, otra manera de hablar acerca de la actividad que le es propia a algo, es hablar acerca de su *ergon*. Nagel nos dice que el *ergon* de algo es lo que hace a ese algo ser lo que es, que “si algo tiene un *ergon*, el bien de ese algo es una función de su *ergon*”⁶³. Por lo tanto podemos decir que cuando algo tiene un *ergon*, el bien de esa cosa es especificado por él. De igual manera nos dice:

“El correcto o verdadero *ergon* del hombre, por el cual la excelencia humana es medida, es el que lo hace hombre en lugar de cualquier otra cosa”⁶⁴.

Según Nagel, parecería que los humanos realizan algunos actos que pueden ser igualmente realizados, o hasta mejor, por las plantas o por los animales (no humanos), lo cual hace que no estén entre los actos distintivos de una persona que hacen que esa persona

⁵⁷ Cf. EN 1097b22-33

⁵⁸ respecto de las distinciones entre los distintos tipos de vida que hace Aristóteles, ver mi exposición en este mismo texto *Supra* pp. 15

⁵⁹ EN 1097 b 34 – 1098 a 2

⁶⁰ EN 1098 a 5

⁶¹ EN 1098 a 7

⁶² EN 1098 a 12-19

⁶³ Nagel Thomas, “Aristotle on Eudaimonia”, en Rorty, Amélie, *Essays on Aristotle's Ethics*, 1980, pp.8

⁶⁴ *Ídem*

sea lo que es, i.e. humana. Actividades como la nutrición o la reproducción podrían ser un ejemplo de actos no exclusivos del hombre; inclusive los mismos actos de la “vida sensitiva” como la llama Aristóteles no son un ejemplo del acto o *ergon* propio del hombre (ver *EN* 1097 b 34 – 1098 a 2), por ejemplo, tocar o escuchar no es una acción exclusiva del hombre. Para Nagel pensar de la manera anterior, como si existiera un único *ergon* que hace a cada cosa ser lo que es, parece insostenible. Pensemos por ejemplo en intentar definir la naturaleza humana; si creemos que existe un único *ergon* que hace al ser humano ser “lo que es”, prescindiendo de las características que comparte con las “bestias”⁶⁵ y quedándose solamente con el ejercicio de su capacidad racional, no se estaría definiendo realmente el *ergon humano* sino el de un ser diferente. La cuestión aquí es si la explicación de lo que una persona es en función de su actividad característica o *ergon* debería de incluir o excluir las funciones del cuerpo que comparte con los animales.

Para Aristóteles, si bien es cierto que las actividades, como la nutrición o la percepción son un elemento de la vida humana, no las considera como integrantes de la eudemonia, pues a éstas las considera actividades “inferiores”⁶⁶. Tal parece que para Aristóteles existe una idea de jerarquía de capacidades. Las capacidades de un organismo no están todas al mismo nivel; algunas sirven como sustento de otras, por ejemplo, la nutrición es el sustento de la actividad intelectual, pues si pensamos en desarrollar ésta última de manera correcta, tenemos que procurar primero estar bien alimentados. Por esta razón, la correcta excelencia de ese organismo no es la conjunción de las excelencias de las funciones de dichas capacidades, sino el funcionamiento óptimo del sistema total de dicho organismo⁶⁷. En el caso de los humanos “(...) no solamente la percepción y la locomoción son empleadas al servicio de la nutrición y de la reproducción, sino también la razón lo es”⁶⁸. De igual manera la razón está involucrada en el control de la percepción, la locomoción y el deseo; no obstante, Nagel siguiendo a Aristóteles, dice que todas estas funciones junto con todas las demás de la vida práctica sirven de soporte o apoyo a la actividad racional. Nos dice que si bien este tipo de funciones, consideradas “inferiores”, sirven a la razón y en cierta medida están bajo su control, la característica dominante de un ser humano debe de relacionarse con su razón.

Ahora bien, sabemos que muchos de los usos de la razón son prácticos, o tienen que ver más con la vida cotidiana, que con un uso contemplativo, no obstante el ejercicio propio de esta facultad racional, nos señala Nagel, va más allá de los usos prácticos que pueda tener: “las posibilidades humanas relevan un uso que está más allá del orden de la vida práctica”⁶⁹. El mutuo apoyo que explicábamos líneas arriba, entre la razón, la nutrición y la locomoción, tiene que, en última instancia, proporcionarle un sustento al individuo para que éste lleve a cabo una “(...) actividad que trascienda completamente (...) [las] preocupaciones mundanas”⁷⁰. De esta manera, podemos decir junto con Nagel, que gracias al uso de su razón, el hombre se ha convertido en la única creatura capaz de concentrarse en cosas que lo trascienden.

Nagel concluye diciendo que nos debemos de identificar con la parte más elevada de nosotros mismos, i.e. la razón, en lugar de con el todo, i.e. una conjunción de las

⁶⁵ Utilizo el término que le mismo Aristóteles usa para referirse a los animales.

⁶⁶ *Cfr.*, Aristóteles *EN* 1095 b 14-33, 1096 a 1-7

⁶⁷ Ver *Ibidem.*, pp. 10

⁶⁸ *Ibidem.*, pp. 11

⁶⁹ *Ibidem* pp. 11 (al final)

⁷⁰ *Ídem*

diversas actividades y funciones realizadas por el ser humano. Nos dice que las otras funciones, incluyendo el uso práctico de la razón misma, proveen un soporte para la forma más elevada de actividad, que, según Aristóteles es la contemplativa. Por otra parte nos dice: “uno podría simplemente negar que el ergon del hombre es único y argumentar que es una colección de funciones o actividades subordinadas sin orden de prioridad (...) [o podríamos] preservar la suposición de que el ergon humano es uno, pero ofreciendo una explicación diferente de su organización, de acuerdo con la cual el nivel superior de especificación de las capacidades humanas no es solamente intelectual, sino que implica tanto preocupaciones teóricas como prácticas”⁷¹.

Un segundo autor que explora la noción de eudemonia en Aristóteles es John MacDowell. McDowell (1980), comentando a Anthony Kenny, explica que la tesis aristotélica según la cual la eudemonia es el bien supremo, es decir, el fin de todo lo que hacemos, puede tener al menos dos interpretaciones diferentes: una, que llamará tesis descriptiva o indicativa (*indicative thesis*), en donde se entiende a la eudemonia como si fuese aquel fin por el cual, de hecho, toda acción es llevada a cabo; y la otra, una tesis prescriptiva o necesaria (*gerundive thesis*) en donde la eudemonia es aquella por lo que toda acción *debe ser* llevada a cabo⁷². No obstante la reticencia que según McDowell el mismo Kenny tiene para atribuir cualquiera de las dos tesis anteriores a Aristóteles, puede decirse que la tesis descriptiva es la que Aristóteles parecería aceptar, pues él mismo en I.12.8 1102 a 2-3 nos dice que “(...) por causa de ella [de la felicidad⁷³] hacemos todo lo demás (...)”, por lo que McDowell sostiene que no parece haber nada que forme parte de una tesis prescriptiva (*gerundive thesis*) y que esta es la tónica general de todo el libro I. Ahora bien, en otra caracterización que Aristóteles ofrece del bien supremo o soberano en I.2.1 1094 a 18-22 nos dice: “Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo, y los demás por él (...) es claro que este fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano”.

Teniendo en cuenta lo anterior, McDowell dice que si la tesis indicativa acerca de un fin único de nuestras acciones es verdadera, entonces el fin único de quien su existencia se afirma es el bien supremo. Y es difícil resistirse a la impresión de que la eudemonia que es explicada en los capítulos posteriores del Libro I verifica el antecedente de ese condicional, primero, con base en el consenso general en I.4.2 1095a17-20 y luego en I.7.3-8 1097a25-b21 con base en la satisfacción de dos condiciones, a saber el carácter final y la autosuficiencia de la eudemonia, las cuales, según argumenta Aristóteles, debe satisfacer el bien supremo o soberano. Si decimos que todas las personas persiguen un fin último único en todas sus acciones, entonces debemos preguntar qué significa esto, ya sea i) hay algún fin de la acción común a todas las personas, o ii) todos tienen su propio fin, pero uno que difiere del de su prójimo. A lo anterior podría responderse que Aristóteles considera que las dos interpretaciones anteriores son posibles, como también lo señala McDowell: “I.4.2-3 1095a17-28 indica que la respuesta de Aristóteles sería ‘ambas’”⁷⁴. Ahora bien, cuál es la apropiada depende, según McDowell, del nivel de especificidad con el que los fines son

⁷¹ *Ibidem.*, pp. 13

⁷² ver McDowell, pp. 359

⁷³ entiéndase eudemonia

⁷⁴ McDowell, *Op. cit.*, pp. 360. La traducción es mía y en lo subsecuente todas las citas que realice de McDowell también lo serán.

formulados, pues las personas tienen concepciones diferentes de lo que la eudemonia representa en detalles que les resultan significativos, por lo que entonces *ex hypothesi* no podemos considerar que todos comparten ese mismo fin, por ejemplo, la felicidad o el fin último que persiga un taxista no será el mismo que persiga un director de Ópera. No obstante, McDowell escribe que es posible sostener una tesis del tipo de i) en virtud de la disponibilidad del término mismo de eudemonia como una especificación del fin común, esto es que no necesariamente el taxista y el director de Ópera, y en general todos los seres humanos, tienen que compartir el mismo fin pero en última instancia todos tendrán como fin común el buscar la satisfacción de sus propios fines. Según McDowell el mismo Aristóteles posee una visión específica acerca de qué tipo de vida constituye la eudemonia, aunque él no sostenga que todos se propongan llevar *ese* tipo de vida:

“El mismo Aristóteles tiene una visión específica acerca de qué tipo de vida constituye la eudemonia. Él ciertamente no sostiene que todo el mundo tenga como objetivo llevar a cabo *ese* tipo de vida”⁷⁵.

Pero lo anterior no proporciona ningún argumento en contra de atribuirle una tesis como i), pues sería un error, como McDowell lo señala, pensar en un argumento de este tipo: “la eudemonia es de hecho tal y tal tipo de vida; existen personas que no tienen ese tipo de vida como su finalidad, por lo tanto existen personas que no tienen a la eudemonia como su finalidad”. McDowell concluye diciendo que, si es posible especificar qué es la eudemonia para que esto nos permita la unificación de fines de vida sustantivamente diferentes, habrá que preguntarse de qué tipo de unificación estamos hablando.

Así, después de haber explicado brevemente en qué consisten dos de los conceptos capitales en la ética aristotélica como lo son la *eudemonia* y el *ergon* podemos decir que la ética aristotélica es una ética que se centra en el modo en que los agentes morales humanos han de actuar para tener una vida buena que como fin último y supremo persigue la felicidad, la cual para el hombre será el ejercicio de la actividad que le es propia, es decir la actividad racional. Desde este punto de vista, la considerabilidad moral abarcará únicamente a los seres humanos⁷⁶ pues son ellos los únicos que poseen la capacidad de desarrollar dicha actividad racional, que según Aristóteles es la más alta de entre el resto de las actividades que el ser humano comparte con el resto de los animales.

En este sentido, la definición aristotélica de felicidad se sostiene sobre la definición del hombre como ser racional, lo que en última instancia resultaría problemático pues no solamente restringe el dominio de la idea de hombre limitándolo justamente por esta caracterización de lo “racional” sino que por ende no incluye dentro de la considerabilidad moral a ningún otro ser integrante del mundo natural diferente de él. Si bien es cierto que Aristóteles reconocerá tres tipos de vida como parte integrante de lo que significa ser hombre (racional), admitiendo que comparte las dos primeras (la vida biológica y la vida sensible) con los animales, es cierto también que la vida racional será la que en última instancia tendrá capital importancia sobre las otras dos y no sólo distinguirá al ser humano del resto de los animales (e incluso de los humanos que no fueran considerados

⁷⁵ *Ídem*

⁷⁶ En este sentido estaremos hablando de seres humanos de cierto tipo, es decir de los seres humanos que posean dicha capacidad racional y que sean capaces de ejercerla. Así, los niños, los esclavos, los discapacitados, e incluso las mujeres no podrán entrar dentro de esta definición aristotélica de “ser humano racional” (Cfr. Aristóteles, *Política* Libro II) Por consiguiente, ni los animales, ni mucho menos cualquier otro integrante del mundo natural, podrá ser considerado moralmente dentro de esta concepción ética Aristotélica.

“racionales”) sino que lo hará superior. Podemos decir entonces que la ética aristotélica es antropocéntrica pues tiene como criterio principal de consideración moral a la actividad racional la cual es exclusiva del hombre.

Desde una perspectiva ética aristotélica un animal, una planta o alguna entidad natural distinta de un ser humano no podrá ser objeto de consideración moral, pues aquella se basa en una idea específica de racionalidad que es exclusiva de cierto tipo de seres humanos, resultando así en una teoría ética de tipo antropocéntrico fuerte. No obstante, cabe señalar que para algunos autores sería posible rescatar algunos planteamientos aristotélicos para aplicarlos a problemas de ética ambiental sin caer en un antropocentrismo fuerte⁷⁷. En la actualidad existen diversas teorías neoaristotélicas y otras que retoman conceptos de la propuesta teórica aristotélica en general que pueden catalogarse como antropocéntricas ampliadas o moderadas pues si bien retoman planteamientos aristotélicos que son parte de un planteamiento antropocéntrico fuerte, los utilizan para aplicarlos a entidades naturales no humanas, incluyendo a estas dentro de la esfera de consideración moral⁷⁸; ejemplo de éstas es la ética de la virtud propuesta por P. Cafaro que más adelante expondré.

La teoría ética aristotélica no incluye dentro de sus planteamientos a seres carentes de “razón” o que no pueden llevar cabo la actividad racional/contemplativa propia del hombre aristotélico de quien su bien supremo es justamente el ejercicio excelente de dicha capacidad. Por lo tanto, si queremos aplicar la teoría ética aristotélica a problemas éticos derivados de la problemática medio ambiental, nos enfrentaremos a las limitaciones que una teoría ética antropocéntrica fuerte nos ofrece y que tienen que ver principalmente con la no considerabilidad moral de seres diferentes a los humanos, que en el caso de la ética aristotélica además son racionales.

1.2 UTILITARISMO.

Sobra decir que el utilitarismo ha sido una de las teorías morales más representativas del siglo XIX y una de las que más ha influido en la construcción de la ética inglesa (y anglosajona en general) de prácticamente todo el siglo XX. Esta teoría moral ha perdurado hasta nuestros días, si bien no intacta en su formulación original, pues el utilitarismo hoy en día asume diversas modalidades, sí como cimiento en la construcción de teorías “neoutilitaristas”⁷⁹. No obstante la variedad de versiones, todas ellas aceptan el principio de utilidad como central en su planteamiento aunque en diferentes acepciones, además de que por lo general, en su mayoría, asumen un utilitarismo de corte antropocentrista⁸⁰.

Como parte del análisis de las teorías del valor que se encuentran dentro de una concepción antropocéntrica de la moralidad, expondré qué es y en qué consiste el utilitarismo y cuáles son sus principales argumentos, para que de esta manera podamos

⁷⁷ Cfr. Marcos Martínez, Alfredo, *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, 2001

⁷⁸ *Ídem*

⁷⁹ Por nombrar algunos de los filósofos considerados como “neoutilitaristas” más importantes y que resultan para nuestro estudio de especial interés por los temas que han trabajado relacionados con la ética ambiental, se encuentran Peter Singer y Tom Regan.

⁸⁰ Si digo que en la mayoría de estos planteamientos se asume una postura antropocéntrica es porque no en todas las teorías de corte utilitarista el hombre es sujeto único de consideración moral. En algunos planteamientos neoutilitaristas, por ejemplo el de Peter Singer, los animales no humanos también son sujetos de consideración moral.

entender por qué, la mayoría de las veces, éste se inscribe dentro de dicha concepción. Dentro de la exposición antes mencionada, también explicaré lo que sus principales formuladores argumentaron al construir la teoría del “Principio de la mayor utilidad” o utilitarismo, es decir, veremos los argumentos utilitaristas de J. Bentham y J. S. Mill.

No obstante, antes de empezar con la tarea anterior, es importante rastrear históricamente, aunque sea de manera breve, el concepto mismo del utilitarismo. Puede decirse que el primero que utilizó y definió el “principio de Utilidad” como tal fue Jeremy Bentham en su libro titulado *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789); sin embargo, si somos atentos lectores, podemos darnos cuenta que Bentham retoma los planteamientos de Hume en lo que respecta a su concepción del dolor y del placer (conceptos fundamentales en la teoría utilitarista) y en la relación tan importante que estos guardan con la realización de acciones.

Hume en el Libro segundo de su *Tratado de la Naturaleza Humana* (1740) nos dice que el placer y el dolor son impresiones originales o impresiones de la reflexión las cuales emergen en el espíritu sin ninguna percepción antecedente, siendo en este sentido originales puesto que son originadas por “la constitución del cuerpo, por los espíritus animales o por la impresión de los objetos sobre los órganos externos”⁸¹. Para Hume tanto el placer como el dolor corporales son el origen de varias pasiones, las cuales pueden ser directas o indirectas⁸². Hume nos dirá: “Si echamos una ojeada de conjunto a las pasiones, se presenta por sí misma la división en *directas* e *indirectas*. Entiendo por pasiones directas las que nacen inmediatamente del bien o el mal, del placer o el dolor; por indirectas las que proceden de estos mismos principios, pero mediante la combinación con otras cualidades”⁸³

En la mayoría de la filosofía escrita hasta el tiempo de Hume, por ejemplo en la filosofía Aristotélica, la “lucha” pasión-razón había estado presente de manera importante sobre todo en la construcción de teorías éticas. En dicha disputa, la razón siempre había resultado vencedora, dándosele preferencia y estableciendo que los hombres virtuosos son los que se someten a sus mandatos. No obstante, en el pensamiento de Hume podemos encontrar que las pasiones cobran una enorme importancia frente a la razón, pues según él la razón es inerte para producir acciones y sólo las pasiones pueden mover a alguien a actuar, esto es, son precisamente las pasiones las que determinan a la voluntad: vemos que “la razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio mas que servir las y obedecerlas”⁸⁴. Según él, las acciones humanas sólo se producirán si existe un deseo y este deseo derive de la pasión, i.e. de la emoción de aversión o inclinación que pueda producirnos la esperanza de dolor o placer que un objeto pueda engendrar. Así, las acciones humanas no serán originadas por la razón. Como Hume nos dice: “es claro que cuando esperamos dolor o placer de un objeto, sentimos, en consecuencia de ello, una emoción de aversión o inclinación y somos llevados a evitar o a buscar lo que nos produce sufrimiento o placer”⁸⁵. Esta esperanza de dolor o placer será de donde nacerá la aversión o inclinación hacia un objeto, o lo que es lo mismo, el impulso de la voluntad de realizar o no una acción en particular.

⁸¹ Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, pp. 183

⁸² En este momento será suficiente simplemente señalar éstos dos tipos generales de pasiones, pues por no ser de nuestra competencia, al menos en este momento, no ahondaremos en la clasificación que Hume hace de las mismas.

⁸³ Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, pp. 184.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 265

⁸⁵ *Ídem*

El impulso que nos lleva a actuar no surge de la razón, sino que, como nos dirá Hume, sólo será “guiado por ella” pues las emociones de aversión o inclinación por un objeto se extenderán por sí mismas “(...) a las causas y los efectos de este objeto tal y como nos son indicadas por la razón y la experiencia”⁸⁶. De esta manera la razón por sí sola nunca podrá producir una acción de la voluntad, i.e., la razón no tiene la capacidad de producir por sí sola una acción, o como diría Hume, de dar lugar a una volición:

“la razón por sí sola no es capaz jamás de producir una acción o dar lugar a la volición, infiero que la misma facultad es incapaz de evitarla o de disputar sobre su preferencia con una pasión o emoción”⁸⁷.

Sabiendo lo anterior podremos entender por qué Hume nos dice lo siguiente: “El resorte capital o principio propulsor de las acciones del espíritu humano es el placer o el dolor, y cuando estas sensaciones se suprimen en nuestro pensamiento y en nuestro sentimiento somos en gran medida incapaces de pasión o acción y de deseo o volición”⁸⁸. En este sentido, las acciones del espíritu de aproximarse a algo o de apartarse de algo son de los efectos inmediatos del placer y del dolor. Éstas acciones “(...) se hallan diversificadas en volición, deseo y aversión, pena y alegría, esperanza y temor”⁸⁹, de acuerdo a cómo el placer y el dolor caractericen la situación en donde éstas se lleven a cabo.

Vemos, por lo tanto, que en la concepción humeana de la moralidad, los sentimientos de dolor y de placer son capitales en la determinación, no sólo de la voluntad, sino de las diversas distinciones morales que poseemos “(...) las distinciones morales dependen enteramente de ciertos sentimientos peculiares de dolor o placer”⁹⁰, pues todo lo que produzca satisfacción será virtuoso, así como todo lo que nos produzca dolor será vicioso, dirá Hume. De esta manera al producir siempre el placer sentimientos de orgullo o amor, y el dolor sentimientos de humildad y odio podemos decir que una cualidad del espíritu es virtuosa cuando produce amor u orgullo y viciosa cuando produce humildad u odio, pues “(...) se han de considerar como equivalentes con respecto a nuestras cualidades mentales las dos propiedades: virtud y poder de producir amor u orgullo, y vicio y poder de producir humildad u odio”⁹¹.

Así, para Hume que una acción sea virtuosa o viciosa es solamente un signo de alguna cualidad o carácter del individuo, de hecho, si las acciones no producen o son producto del amor o el odio, orgullo o humildad no deben ser consideradas dentro de la moralidad. Debido a lo anterior, es que “no debemos considerar nunca una acción particular en nuestra investigación concerniente al origen de la moral, sino tan sólo la cualidad o carácter de que la acción procede”⁹².

Precisamente es de esta concepción que Hume hace del dolor y del placer y de su relación con las acciones humanas, así como de su concepción de la moralidad en general, de donde Bentham, como ya más adelante veremos, recibe su principal influencia para la formulación de su Principio de Utilidad.

⁸⁶ *Ídem*

⁸⁷ *Ídem*

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 369

⁸⁹ *Ídem*

⁹⁰ *Ídem*

⁹¹ *Ídem*

⁹² *Ibidem*., pp. 370

Los Principios generales del utilitarismo y sus diferentes tipos

De manera general, el Utilitarismo puede entenderse como la doctrina que acepta los siguientes principios generales:

i) El que llamaremos *principio de utilidad* y que nos dice que lo que determina el valor de una acción es la cantidad de dolor o de placer que ésta pueda producir⁹³

ii) El que llamaremos *principio consecuencialista* y que nos dice que la corrección [*Rightness*] o incorrección [*Wrongness*] de las acciones está determinada por la bondad [*Goodness*] o maldad [*Badness*] de sus consecuencias.

Existen diferentes tipos de utilitarismo, como el utilitarismo de acción, el utilitarismo de regla, el utilitarismo egoísta, el utilitarismo universalista, el utilitarismo hedonista, el utilitarismo idealista, el utilitarismo normativo y el utilitarismo descriptivo⁹⁴. Veamos brevemente en qué consisten algunos de ellos.

1. Utilitarismo de acción (*Act Utilitarianism*)

En este tipo de utilitarismo entendemos a las acciones como acciones *particulares*, por lo que determinaremos la corrección o incorrección de cada acción particular de acuerdo a las consecuencias que ésta tenga. Según J.J.C. Smart (1961), el utilitarismo de acto “(...) establece que la corrección o incorrección de una acción será juzgada por las consecuencias, buenas o malas, de la acción misma”⁹⁵. En este caso las consecuencias serán moralmente evaluadas de acuerdo con el principio de utilidad, es decir, serán moralmente evaluadas de acuerdo a la cantidad de utilidad que éstas puedan producir o que de hecho produzcan.

2. Utilitarismo de reglas o de norma (*Rule Utilitarianism*)

En contraste con el Utilitarismo de acción, en este tipo de Utilitarismo las acciones serán entendidas como *tipos de acciones*; de esta manera es como se puede establecer una especie de “regla” utilitaria, en donde no se consideran las consecuencias de una acción en particular, como en el tipo anterior de Utilitarismo, sino que se toman en cuenta las consecuencias de adoptar una regla general, como lo podría ser el “no decir mentiras”, por ejemplo.

Ahora bien, dentro de este contexto, la palabra “regla” puede ser entendida de dos maneras diferentes, a saber, como “regla posible” o “regla que actualmente opera en la sociedad”. De esta forma, dependiendo de la manera en como entendamos “regla” tendremos dos tipos distintos de Utilitarismo de reglas. En palabras de J.J.C. Smart “El utilitarismo de reglas sostiene que lo correcto o lo incorrecto de una acción será juzgado por la bondad y la maldad de las consecuencias de una regla que todos deben de seguir

⁹³ Es común que algunos autores utilicen en lugar de los conceptos de placer y dolor, conceptos como el de satisfacción, felicidad, infelicidad, etc.

⁹⁴ Para una explicación detallada sobre la clasificación del utilitarismo, ver Urmson, *The encyclopedia of Philosophy*

⁹⁵ J.J.C. Smart, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, pp. 4. La traducción es mía. En lo subsecuente la traducción será mía en todas las citas de J.J.C. Smart.

(...). Existen dos sub-variedades de utilitarismo de reglas conforme a si uno interpreta aquí ‘regla’ como ‘regla existente’ o como ‘regla posible’ ”⁹⁶.

No obstante la distinción anterior, muchos autores piensan que no existe una distinción clara entre el Utilitarismo de acción y el Utilitarismo de reglas, ya que argumentan que si una acción es correcta, entonces deberá de ser el caso que cualquier acción de ese mismo tipo también lo sea ⁹⁷.

El utilitarismo de J. Bentham

Bentham expone su teoría utilitarista en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789). En este texto, Bentham sigue el planteamiento de Hume en lo que respecta a su definición de los principios de dolor y placer y a la relación directa que ambos guardan con la realización de acciones. Bentham comienza su discurso diciendo que los dos ‘resortes’ que mueven a los hombres a actuar, o a no hacerlo, son por una parte el deseo de evitar el *dolor* y por otra el deseo de asegurar el *placer*. Nos dice que la humanidad está gobernada en todo lo que hace por dos “amos” omnipresentes, quienes le dicen a las personas qué deben y qué deberían hacer; Bentham nos dice que estos dos amos son, ni más ni menos, el *dolor* y el *placer* :

“La Naturaleza ha puesto al hombre al servicio de dos amos soberanos, el *dolor* y el *placer*. Son sólo ellos los que nos indican lo que deberíamos así como lo que debemos de hacer. Por una parte, la norma del bien y del mal y, por otra, la cadena de causas y efectos se sujetan a su guía. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos: todos los esfuerzos que podamos hacer para deshacernos de esta atadura, sirven sino para demostrarlo y confirmarlo”⁹⁸.

El principio moral de su teoría es el Principio de utilidad, según el cual las acciones deben de ser aprobadas o desaprobadas según la tendencia que tengan a aumentar o disminuir la felicidad⁹⁹ de los agentes o de la comunidad en su conjunto. Por lo tanto, una acción es correcta cuando ésta acarrea la máxima felicidad o ventaja para todos los afectados. A este principio de utilidad, Bentham lo llamó también *Principio de la mayor felicidad*, pues establece, como ya he mencionado, que lo correcto y lo único universalmente deseable como fin de las acciones humanas es la mayor felicidad de todos aquellos cuyos intereses estén en cuestión. Según este principio de mayor felicidad, el mayor placer posible es el máximo que puede alcanzarse y debe de encontrarse distribuido entre todas las personas afectadas por una acción:

“A esta denominación [la del principio de utilidad] últimamente se le ha añadido, o substituido por, el principio de la *mayor felicidad*: *este principio* que afirma que la felicidad de todos

⁹⁶ *Ídem*.

⁹⁷ Si bien este puede ser un argumento que se presta discusión, en el presente trabajo no lo tendremos en cuenta. Tal vez en un análisis posterior podamos retomarlo.

⁹⁸ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Cap. I. Pp. 1 (la traducción es mía). En lo subsecuente la traducción será mía en todas las citas de J. Bentham tomadas del texto *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1907

⁹⁹ Cabe aclarar que la *Felicidad* para Bentham puede identificarse con el placer, el bien, la ventaja, el beneficio, pues todos éstos para él son sinónimos.

aquellos de quienes sus intereses están en cuestión es lo único correcto y apropiado, universalmente deseable y fin de toda acción humana en toda situación (...)"¹⁰⁰.

En este sentido, el Principio de utilidad o de máxima felicidad es el que aprueba o no aprueba cualquier acción en su totalidad de acuerdo a la tendencia que ésta tenga a aumentar o a disminuir la felicidad del grupo cuyos intereses están en cuestión, o a promover o coartar la felicidad; Bentham lo establece así:

“Por principio de utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción de acuerdo con su tendencia que parece tener para aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión: o lo que es lo mismo en otras palabras, para promover u oponerse a la felicidad”¹⁰¹.

De esta manera, para juzgar si una acción es moralmente correcta o incorrecta, es decir, para hacer juicios morales, tenemos que medir los dolores y los placeres, así como comparar los dolores y los placeres de una persona con los de otra, para que de esta manera podamos realizar un juicio en donde tomemos en cuenta la felicidad de la colectividad en su conjunto.

Bentham es un claro opositor de las teorías “intuicionistas” de la verdad moral y está en contra de las reglas morales generales impuestas, por ejemplo por la Iglesia o por cualquier otro sistema ético. Las únicas reglas generales que Bentham aceptará son las de la Ley, no obstante dirá que la observancia de éstas deberá de promover la felicidad humana hasta donde sea posible¹⁰². Con respecto a las reglas y a la conducta privada, Bentham puede considerarse como uno de los preceptores del liberalismo pues nos dice que en la esfera privada de la conducta y de la decisión se prescinde de las reglas, ya que un hombre en su vida dentro de la esfera privada debe elegir la acción que lleve el placer al máximo y no la que esté prescrita por la ley¹⁰³.

Ahora bien, podría pensarse que como el principio de mayor felicidad impele a los individuos a buscar la mayor felicidad, i.e. el mayor placer, éste placer o esta felicidad es el *propio* de cada individuo que realiza una acción determinada siendo el único tomado en cuenta, dejando de lado la felicidad o el placer de los demás; no obstante si seguimos correctamente el planteamiento de Bentham nos daremos cuenta que el pensamiento anterior es falso, pues según él, los hombres al buscar su propio bien o felicidad de manera individual deberán de pensar en los demás hombres para permitirles, tanto como sea posible, *su propio bien*¹⁰⁴.

De esta manera podemos identificar dos tesis principales en la teoría utilitarista de Bentham:

- i) La corrección de una acción debe de ser juzgada por la contribución que hace al aumento de la felicidad y a la disminución de la miseria humana.
- ii) de lo anterior se sigue que el placer es la única cosa buena en sí y el dolor es la única cosa mala en sí.

¹⁰⁰ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Cap. I. Pp. 1

¹⁰¹ *Ibidem*, Cap. I pp. 2

¹⁰² *Cfr.*, *Ibidem*, pp. 3

¹⁰³ *Cfr.*, *Idem*

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 3-5

El Utilitarismo de J. S. Mill

Algunos autores¹⁰⁵ han considerado a J.S. Mill como un representante del utilitarismo hedonista, pues él sostiene que el placer es una condición necesaria de la bondad de las consecuencias de una acción; para Mill “(...) el placer y la exención de sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines (...)”¹⁰⁶.

No obstante, aunque Mill considere al placer como condición necesaria de la bondad de las consecuencias de una acción, también nos dice que el bien intrínseco de una acción o estado mental puede depender de otras cosas que no sean estrictamente placenteras, es decir, para él existen diversos niveles entre los placeres; por ejemplo, no será el mismo tipo de placer el que pueda experimentar una mente ilustrada, como él la llama, al placer de una mente necia¹⁰⁷. Existen placeres mayores o menores, incluso si es una sola persona la que así lo considere¹⁰⁸. Según J.J.C. Smart, al sostener Mill que existen placeres mayores o menores, parece implicar que “(...) el placer es una condición necesaria para la bondad [de una acción], pero la bondad depende de otras cualidades de la experiencia que el placer y el displacer.”¹⁰⁹

En su obra *El Utilitarismo* (1863), Mill retoma el Principio de utilidad o de máxima felicidad ya expuesto por Bentham en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789). Nos dice que este principio sostiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad e incorrectas en la medida en que producen lo contrario a la felicidad, como bien nos dice: “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 cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad”¹¹⁰. Pero ¿qué entiende Mill por felicidad?, pues bien, para él la felicidad no es más que el placer y la ausencia de dolor, por lo tanto su contrario, la infelicidad, es el dolor y la falta de placer¹¹¹. En este sentido nos dirá que el placer y la exención del dolor son las únicas cosas deseables como fines y que (...) “todas las cosas deseables (que son tan numerosas en el proyecto utilitarista como en cualquier otro) son deseables ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor”¹¹².

Por lo tanto, para Mill la única cosa deseable en sí misma como fin es la felicidad, mientras que las demás cosas sólo son deseables en cuanto medios para tal fin, esto es, “la doctrina utilitarista mantiene que la felicidad es deseable, y además la única cosa deseable, como fin, siendo todas las demás cosas sólo deseables en cuanto medios para tal fin”¹¹³. De esta manera, sostiene que tanto al hombre como a la colectividad se les deberá de garantizar los medios para lograr la felicidad, pues cuando Mill habla de la persecución de la felicidad

¹⁰⁵ Cfr. Urmson, 1970

¹⁰⁶ J. S. Mill., *El Utilitarismo*, pp. 50

¹⁰⁷ Cfr., *Ibidem*, pp. 51-53

¹⁰⁸ Cfr., *Ídem*

¹⁰⁹ J.J.C. Smart, *Op. Cit.*, pp. 6.

¹¹⁰ Mill, J. S., *El Utilitarismo*, Cap. 2, pp. 49-50

¹¹¹ Cfr. *Ídem*

¹¹² *Ídem*

¹¹³ *Ibidem*. pp. 94

lo hará pensando en la felicidad de la colectividad; si bien nos dice que todo nuestro actuar debe de estar determinado por la creencia en que una línea de conducta nos conducirá a nuestro mayor bien, es decir, debe de estar determinado por una “(...) concepción perfectamente adecuada de la utilidad o felicidad considerada como la regla directriz de la conducta humana”¹¹⁴, también nos dirá que esta concepción “(...) no constituye en modo alguno una condición indispensable para la aceptación del criterio utilitarista, ya que el criterio no lo constituye la mayor felicidad del propio agente sino de la mayor cantidad total de felicidad”¹¹⁵.

Pero, podríamos preguntarnos ¿por qué he de desear, como individuo particular, la felicidad de la colectividad? ¿Por qué no he de desear más que mi propia felicidad? Mill nos responderá que la razón por la cual queremos la felicidad de la colectividad o del mayor número es porque existe una “base sentimental natural para la moralidad utilitarista”¹¹⁶ en donde esta base no es otra cosa que los “sentimientos sociales de la humanidad”. Estos sentimientos sociales son el deseo de estar unidos con nuestros semejantes, “(...) esta base de sentimientos naturales potentes *existe* y es ella la que, una vez que el principio de la felicidad general sea reconocido como criterio ético, constituirá la fuerza de la moralidad utilitarista. Esta base firme la constituyen los sentimientos sociales de la humanidad -el deseo de estar unidos con nuestros semejantes (...)”¹¹⁷. Dichos sentimientos serán la sanción última del principio de la mayor felicidad, teniendo así este principio utilitarista su formulación completa al tomar en cuenta “la mayor felicidad del mayor número”¹¹⁸.

Si la felicidad es deseable y de hecho es la única cosa deseable *como un fin*, por lo tanto todas las demás cosas serán deseables como medios para la realización de ese fin. No obstante, cabe aclarar que para Mill el que algo sea deseable, en este caso la felicidad, lo es así porque de hecho eso se desea, nos dice: “(...) entiendo que el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente”¹¹⁹. Para él lo deseado y lo deseable son dos maneras de nombrar un mismo hecho. No obstante podríamos encararle una objeción, y es que no todo lo que se desea es realmente deseable, ni tampoco todo lo que es deseable se desea. Por ejemplo, alguien a quien le gustan las prácticas sadomasoquistas puede desear que alguien lo abofetee, pues esto le produce un inmenso placer, no obstante el ser abofeteado no es algo que se pretenda como deseable. Así mismo, podemos pensar en una persona que no desee recibir algún tipo de educación o formación escolar, por muy deseable que ésta sea. Por lo tanto, podemos concluir que de que alguien desee algo no se sigue que esto sea deseable ni viceversa.

No obstante es pertinente decir que Mill no trata a todos los objetos de deseo por igual; algunos de estos objetos de deseo son deseos primitivos o brutos, mientras que otros son resultado de la experiencia, del aprendizaje, etc. Por otro lado, también existen diversos tipos de placeres que se derivan de deseos considerados como “superiores” e “inferiores”. Mill nos dirá que es del todo compatible con el principio de utilidad el reconocer el hecho

¹¹⁴ *Ibidem* pp. 56

¹¹⁵ *Ibidem.* pp. 57

¹¹⁶ ver *Ibidem*, pp.88. Teniendo esto en mente es por lo que al utilitarismo de Mill se le ha considerado como un utilitarismo de tipo hedonista universalista.

¹¹⁷ *Ídem*

¹¹⁸ *Ibidem.*, n. 5, pp. 93

¹¹⁹ *Ibidem.*, pp. 95

de que “(...) algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros”¹²⁰. A este respecto podría acusarse a Mill de cierta inconsistencia pues si en un principio plantea que el placer en general es lo *único* deseable como fin, después habla de la existencia de placeres de diversos tipos y de diferentes orígenes, según él habrá que tener en cuenta que en cuestión de placeres “(...) se tiene en cuenta la calidad además de la cantidad (...)”¹²¹. Por lo tanto, la inconsistencia surge al reconocer que existen diversos tipos de placeres después de haber planteado, en un principio, al placer *en general*.

Uno de los puntos en la teoría utilitarista de Mill se refiere a las reglas. Una regla sólo será válida si “pasa” el test utilitarista, por lo que resultaría difícil decir que es correcto seguir una regla cuando se sabe que acarreará más daño que bien. Este test utilitario consiste en ver si una acción, o en este caso una regla, está de acuerdo con el principio utilitarista de mayor felicidad para el mayor número. En lo que corresponde a las reglas de la justicia que nos prohíben dañar o interferir en la voluntad de otro, Mill nos dice que deben ser observadas sin importar qué ventajas podría parecer que se produjesen si se las dejara de lado: “pues la adhesión estricta y confiada a estas reglas es en sí misma de la mayor utilidad para todos”¹²². No obstante, estas reglas de la justicia no constituirán un fin en sí mismo pues sólo serán medios para alcanzar la felicidad, que como ya vimos, es lo único que constituye un fin en sí mismo.

Ahora bien, para Mill pueden existir reglas de “trascendental conveniencia” que no debemos violar, pues si lo hacemos contribuiríamos a privar a la humanidad del bien (la felicidad) e infligirle el mal (la infelicidad). Una de estas reglas es el no decir mentiras; al respecto él nos dice lo siguiente:

“(...) consideramos que la violación por una ventaja actual de una regla de tan trascendental conveniencia no es conveniente y que quien, por motivos de conveniencia suya o de algún otro individuo, contribuye por su parte a privar a la humanidad del bien e infligirle el mal, implícitos en la mayor o menor confianza que pueda depositarse en la palabra de los demás, representa el papel del peor de los enemigos del género humano”¹²³.

Mill reconoce, no obstante, que bien pueden existir excepciones a este tipo de reglas; en casos que así lo ameriten la regla de no decir mentiras puede ser violada siempre y cuando se considere cada caso en particular y se evalúen las consecuencias del acto, de modo que resulte en la mayor felicidad para el mayor número posible. Por lo anterior, algunos comentaristas consideran el planteamiento de Mill como un Utilitarismo de regla, y otros, que se fijan más en los casos excepcionales, ven su planteamiento como el perteneciente a un Utilitarismo de acto.

Así, a manera de corolario podemos decir que los principios de la ética utilitarista de Mill son, *grosso modo*, los siguientes:

- i) sólo la felicidad es buena o deseable como fin en sí mismo,
- ii) las acciones son correctas en la medida en que tiendan a promover la felicidad del mayor número posible de personas y son incorrectas en la medida en que tiendan a promover la infelicidad del mayor número

¹²⁰ *Ibidem.*, pp. 52

¹²¹ *Ídem*

¹²² *Ibidem*, pp. 74

¹²³ *Ibidem*, pp. 75

- iii) la máxima felicidad es el criterio único de la moralidad pues ella es “(...) el único fin de la acción humana y su promoción el único criterio mediante el cual juzgamos la conducta humana (...)”¹²⁴.

Las teorías éticas utilitaristas tanto de Bentham como de Mill constituyen los pilares de la ética utilitarista clásica que sostendrá como premisa principal la búsqueda del mayor bienestar posible para el mayor número de individuos posible. El principio de utilidad formulado originalmente por Bentham nos dice que las acciones deben de ser aprobadas o desaprobadas según la tendencia que tengan a aumentar o disminuir la felicidad de los agentes o de la comunidad en su conjunto. Por su parte Mill formula el *Principio de la mayor felicidad* que establece que lo correcto y lo único universalmente deseable como fin de las acciones humanas es la mayor felicidad de todos aquellos cuyos intereses estén en cuestión. Mill en este sentido caracterizará a la felicidad como placer y ausencia de dolor y la infelicidad como dolor y privación de placer y, como ya vimos, nos dirá que las acciones son correctas en la medida en que tiendan a promover la felicidad del mayor número posible de personas y son incorrectas en la medida en que tiendan a promover la infelicidad del mayor número. Para Bentham el dolor y el placer podían medirse usando diversos criterios de cuantificación de los mismos¹²⁵, mientras que para Mill, los placeres pueden clasificarse en superiores e inferiores según su tipo¹²⁶. Debido a lo anterior es común que al utilitarismo de Bentham se le catalogue como cuantitativo y al de Mill como cualitativo; por otra parte, igualmente comunes son las críticas hechas tanto al cálculo hedonista propuesto por Bentham como al hedonismo cualitativo de Mill¹²⁷. Del primero se critica la imposibilidad de la mensurabilidad del placer y la subjetividad de la sensación del mismo. Del segundo se critica la ausencia de un criterio preciso para distinguir unos placeres de otros. Respecto de la crítica sobre la posibilidad de aplicar la teoría ética utilitarista para resolver problemas ético ambientales en donde se incluya dentro de la esfera de consideración moral a entidades naturales no humanas, podemos decir lo siguiente.

La teoría utilitarista clásica en su formulación original, si bien puede ser considerada antropocéntrica fuerte pues al centro de su marco de consideración moral se encuentran únicamente los seres humanos y las relaciones entre ellos, también da cabida a que otros seres naturales, diferentes de aquellos, que tengan la capacidad de experimentar dolor y placer sean considerados moralmente al menos para no ser objeto de un trato cruel por parte del hombre. Estos seres a los que me refiero son los animales no humanos y tanto Mill como Bentham condenan el trato cruel y el maltrato a ellos¹²⁸, si bien no cuestionan su utilización y su subordinación a los seres humanos. En este sentido, desde un punto de vista utilitarista lo que importará al momento de decidir cómo tratar a un ser vivo no es si ésta es racional o tiene alma, lo que importará es si es capaz de experimentar placer y dolor,

¹²⁴ *Ibidem.*, pp. 101

¹²⁵ Cfr. Bentham Jeremy, *Op. Cit.*, pp. 32. Dichos criterios son 6, a saber : la intensidad, la duración, la certeza, la cercanía, la fecundidad y la pureza

¹²⁶ Cfr. Mill, J.S., *Op. Cit.*, pp. 51-54. Mill nos dirá que existen placeres intelectuales y sensibles en donde los primeros deberán de preferirse sobre los segundos pues éstos sólo producen contento, a diferencia de aquellos que producen la verdadera felicidad.

¹²⁷ Cfr. Smart, J.J.C. and Williams, Bernard, *Utilitarianism for and against*, Cambridge University Press, 1973

¹²⁸ Cfr. Rachels, James, *Introducción a la Filosofía Moral*, FCE, México 2007, p.p. 156-163.

“felicidad” o “infelicidad”. Así, la capacidad de sufrimiento sería el criterio que en el marco de la teoría utilitarista permitiría el postular la existencia de una igualdad moral entre los seres dotados de dicha capacidad para experimentar dolor o placer. El mismo Bentham en un fragmento célebre al referirse a la consideración moral de los animales nos dice:

“(…) Puede llegar el día en que el resto de las criaturas animales pueda adquirir aquellos derechos que nunca podrían habérseles negado, excepto por la mano de un tirano. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es razón para que un ser humano deba ser abandonado sin más al capricho de un torturador. Tal vez llegue un día en el que se reconozca que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible a la misma suerte. ¿Qué otra cosa podría trazar la insuperable línea? ¿Es la facultad de la razón o quizá la facultad del habla? Pero un caballo o un perro adultos son, sin comparación, animales más racionales, así como más capaces de sostener una conversación, que un bebé de un día, una semana o incluso un mes de edad. Pero supongamos que fuera de otra manera, ¿de qué les serviría? La pregunta no es ¿pueden *razonar*? Ni ¿pueden *hablar*? , sino ¿pueden *sufrir*?¹²⁹

Así pues, el utilitarismo da la pauta para postular la considerabilidad moral de seres vivos no humanos¹³⁰, no obstante se vuelve problemático al momento de tener que considerar moralmente a seres que no cumplieran con las características mínimas necesarias para experimentar dolor y placer de manera individual y colectiva como ocurriría en el momento de considerar a plantas, bacterias, ecosistemas en general, etc., por ejemplo.

I.3 LA ÉTICA DE KANT

El aporte de la ética Kantiana a la ética occidental ha sido de capital importancia pues en ella se encuentra la clave para la construcción de un sujeto moral racional, libre y autónomo, capaz de darse a sí mismo y al mismo tiempo de establecer la ley moral, y que hasta Kant parece no haberse pensado; en este sentido es como el hombre se ubica en el centro de la esfera de la moralidad, dejando de lado a instituciones como la iglesia o el gobierno en lo que al otorgamiento de la norma o ley moral se refiere. Influenciado por una concepción ilustrada de la razón, Kant propone la creación de una ética formal como producto de la capacidad racional humana para otorgarse a ella misma la ley moral, siendo así a la razón humana lo que definirá la construcción y la pertenencia a la esfera de la moralidad.

Dentro de la concepción ética kantiana, dos conceptos serán primordiales en cuanto a la construcción de la misma se refiere, por una parte, el de autonomía de los agentes racionales y por la otra el de ley moral o imperativo categórico. A continuación veremos lo que se entiende por dichos conceptos y su relación con el establecimiento de la moralidad, así como porque el imperativo categórico se diferencia del imperativo hipotético. De esta

¹²⁹ Bentham , *Op. Cit.*, Cap XVII nota 122

¹³⁰ Peter Singer es uno de los autores contemporáneos que retoman este planteamiento igualitario utilitarista. Cabe señalar que si bien es cierto que algunas teorías neoutilitaristas como la de Singer no dejan de pertenecer a una caracterización antropocéntrica de la moralidad, es cierto también que lo serán de un tipo moderado o incluso no antropocéntrico.

manera es como, habiendo revisado de manera breve en qué consiste la ética kantiana, explicaré porque ésta se considera antropocéntrica.

La autonomía kantiana

Según J. B. Schneewind (1992)¹³¹ en el centro de la ética kantiana se encuentra la afirmación respecto de que “los adultos normales son capaces de autogobernarse (...)”¹³² en lo que a cuestiones morales se refiere, esto es, que son *autónomos* en un sentido moral. Según Schneewind, la autonomía incluye 2 componentes:

i) no se necesita ninguna autoridad externa a nosotros que nos informe acerca de las demandas de la moralidad. “Cada uno puede saber, sin que se le diga, qué debe hacer (...)”¹³³. Y,

ii) en el ejercicio de nuestro “autogobierno”¹³⁴ podemos controlarnos a nosotros mismos efectivamente. Las obligaciones que racionalmente nos imponemos a nosotros mismos reemplazan o invalidan todas las otras motivaciones que pudiéramos tener para llevar a cabo alguna acción. Schneewind, siguiendo a Kant, nos dirá que “(...) nosotros, no obstante, siempre tenemos suficiente motivo para actuar como debemos”¹³⁵, y es que para Kant el deber siempre será la motivación para nuestro actuar.

De acuerdo con lo anterior, ninguna fuente externa de motivación es necesaria para ejercer nuestra capacidad “autolegislativa” o autorreguladora cuando queremos ser efectivos en legislar nuestro comportamiento. En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Kant mismo nos dice lo siguiente: “El ser racional debe considerarse siempre como legislador en un reino de fines posibles por libertad de la voluntad, (...)”¹³⁶.

Según Schneewind, Kant se dio cuenta que la autonomía tiene implicaciones sociales y políticas al sostener que la necesidad moral de nuestra autonomía por expresarse ella misma es incompatible con ciertos tipos de legislación social¹³⁷. En su ensayo “¿Qué es la ilustración?” (1784) Kant expone como el hombre ha preferido que otros (llámese gobierno o religión) le digan lo que la moralidad necesita o requiere; no obstante, nos dice que nadie, ni nuestros vecinos, ni los magistrados y sus leyes, ni siquiera aquellos que hablan en nombre de Dios tienen la autoridad para decir lo que la moralidad necesita. Precisamente porque somos autónomos, a cada uno de nosotros “debe de permitírsele un espacio social dentro del cual podamos determinar libremente nuestra propia acción”¹³⁸. Siguiendo esta idea de autonomía, en otra parte de su ensayo, Kant exhorta a cada uno de nosotros a ya no mantenernos bajo el tutelaje de otros (entiéndase ministros religiosos como los curas, gobernantes no ilustrados, etc.). Según él, debemos pensar y decidir por nosotros mismos, i.e. debemos de ejercer la *autonomía* de nuestra voluntad racional, ya que

¹³¹ “Autonomy, Obligation and Virtue”, en *The Cambridge Companion to Kant*, Guyer Paul (ed.), Cambridge University Press, USA, 1992. La traducción es mía y así será en lo subsecuente respecto del texto de Schneewind, a menos que indique lo contrario.

¹³² Schneewind, Op. cit., pp. 309

¹³³ *Ibidem.*, pp. 310

¹³⁴ en este sentido el autogobierno implicaría controlar las tendencias a actuar de manera contraria a la razón.

¹³⁵ *Ídem*

¹³⁶ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Ed. Porrúa, decimosegunda edición, México 2000, pp. 47

¹³⁷ *Cfr.* Schneewind Op. cit., pp. 311

¹³⁸ *Ídem*

el no hacerlo sería someterse o conformarse a una ley exterior a uno mismo (impuesta no por mí sino por alguien más) dejándose llevar por la *heteronomía* de la voluntad¹³⁹.

Ahora bien, no obstante que la visión kantiana de la moralidad propone que nos gobernemos a nosotros mismos, existen algunas acciones que simplemente *debemos* de hacer. Para Kant, nuestra razón no solamente es capaz de descubrir por sí misma la ley moral, sino también de imponernos a nosotros mismos la obligación de respetarla. Según Schneewind, Kant no define a la moralidad como un producto de disposiciones virtuosas que nos hagan querer ayudar a otros sino que más bien la define en términos de lucha: una lucha entre nuestros deseos (resultantes de las inclinaciones) contrarios a la ley moral y nuestra voluntad racional; como Schneewind lo apunta citando al mismo Kant la “fuerza moral de la voluntad” consiste en vencer las tentaciones de transgredir la ley¹⁴⁰. Así, la ley moral es anterior a la virtud y debe controlar tantos los deseos altruistas de ayudar a otros, como, si se diera el caso, los de dañarlos. El deber moral debe de ser la única motivación para la acción, pues si se depende de los sentimientos, impulsos o inclinaciones no podríamos asegurarnos que la acción siempre estuviera realizada de acuerdo a la moralidad, esto es, no sería necesaria (en el sentido de requerida). Kant nos dice:

“La necesidad práctica de obrar según ese principio, es decir, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino sólo en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como *legisladora*, pues si no, no podría pensarse como *fin en sí mismo*”¹⁴¹. En este sentido, pensarse como fin en sí mismo tendrá que ver con la dignidad que resulta de ejercer nuestra capacidad autolegisladora, i.e. la autonomía de la voluntad racional, ya que en la medida en que la ejerzamos seremos más libres pues no seremos cautivos de los mandatos de nuestras inclinaciones, sentimientos, o deseos no racionales. Kant nos dirá: “La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”¹⁴²

Lo anterior no quiere decir que Kant niegue, por ejemplo, la importancia moral de la acción de la beneficencia, pero su énfasis teórico en la importancia de la obligación o necesidad moral, como bien lo apunta Schneewind, refleja su rechazo al paternalismo benevolente y al servilismo que lo acompaña; para Kant una sociedad construida alrededor de virtudes benevolentes es una sociedad que requiere no solamente inequidad sino también servilismo, ya que si nada es propiamente mío, excepto lo que de manera graciosa se me da (en este caso algún producto de la benevolencia de la beneficencia), seré siempre dependiente en cuanto a mi bienestar de cómo se sienta hacia mí el que me lo proporciona. Por lo tanto, mi independencia como ser autónomo se verá amenazada. A este respecto Schneewind nos dice que, solamente si puedo exigir que los otros *tengan* que darme lo que por derecho es mío, la situación anterior puede ser evitada¹⁴³:

“Muchas personas obtienen placer al realizar buenas acciones pero en consecuencia no quieren contraer obligaciones hacia otros. Si uno solo se acerca a ellas sumisamente harán todo, ellas no se guían por los derechos de las personas sino que sólo las ven como simples objetos de su

¹³⁹ Cfr. Kant *Fundamentación de la metafísica* (...), pp. 47

¹⁴⁰ Kant, *Metaphysics of Morals*, 7:405, 166-7, citado por Schneewind, *Op. cit.*, pp. 312

¹⁴¹ Kant, *Fundamentación* (...), pp. 48

¹⁴² *Ibidem*, pp. 49

¹⁴³ Cfr., Schneewind, *Op. cit.*, pp 311

magnanimidad. No es lo mismo obtener algo por derecho. Lo que debidamente me pertenece no debe de serme concedido sólo como algo que pedir¹⁴⁴.

La ley moral kantiana y los imperativos categórico e hipotético

Hemos visto que Kant le confiere al hombre la capacidad, que hasta ese momento nadie le había conferido, de decidir por él mismo en lo que a cuestiones de moralidad se refiere. Por una parte cada uno de nosotros debe ser su propia autoridad moral, lo que significa que tenemos autonomía moral y que ninguna autoridad externa a nosotros, incluso si es divina, así como tampoco nuestras propias inclinaciones, deben de determinar o proporcionar un criterio para la moralidad. Por otra, el móvil para nuestras acciones tiene que ser el deber, de acuerdo con Kant, todo lo que hagamos deberá obedecer a la intención de cumplir con nuestro deber. Pero, ¿qué es lo que *debemos* hacer o qué es propiamente este deber? ¿Cómo se me hace presente el deber? Siguiendo a Kant, el deber es la única motivación para actuar, no depende de las inclinaciones del agente moral y se hace presente mediante la obediencia a una ley que es universalmente válida para todos los seres racionales, es decir, este deber “surge de la ley moral”¹⁴⁵, Schneewind dice: “El tipo de ‘deber’ que no depende en los fines del agente surge de la ley moral (...)”¹⁴⁶. Pero, ¿cuál es el contenido de esta ley moral? ¿Cómo tomo conciencia de ella? ¿qué es esta ley moral?

Kant le llamará a esta ley moral *imperativo categórico*¹⁴⁷. La operación de esta ley moral en nosotros no se dará de manera automática pues siempre tendremos en nosotros la lucha entre nuestros deseos (resultado de las inclinaciones provenientes de nuestra constitución física y psicológica) y nuestra razón, “la operación de la ley en nuestra voluntad racional no es automática (...)”¹⁴⁸. No obstante, sabemos que las acciones racionales existen, y si, como Schneewind bien lo apunta, existe racionalidad en la acción, entonces la voluntad debe de ser su fuente. Kant, por lo tanto, equipara la voluntad racional con la razón práctica¹⁴⁹, la cual se expresa mediante la misma voluntad racional que será “universalmente legisladora”¹⁵⁰, pues, como ya hemos visto, es autónoma, i.e. se dará a sí misma las leyes morales necesarias para su bien actuar. En este sentido, la ley moral llamada imperativo categórico será el fundamento de determinación de esta voluntad racional universalmente legisladora.

Siguiendo a Kant, podemos decir que el imperativo categórico se formula como sigue: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”¹⁵¹. Por lo tanto podemos decir, como también lo señala Schneewind, que éste es una ley moral pura y a priori. Pura y a priori pues debe de provenir únicamente de la voluntad racional o razón práctica y no debe de tener contenido proveniente de “fuera” de la voluntad, es decir, de la experiencia (como los deseos,

¹⁴⁴ Kant., *Reflexionen*, 6736, 19:145, en Schneewind, *Op. Cit.*, pp. 311

¹⁴⁵ En este sentido, Schneewind nos dirá que el deber se hace presente en nuestra obligación para actuar de manera racional, siendo en este sentido necesario.

¹⁴⁶ Schneewind, *Op. cit.*, pp. 319

¹⁴⁷ Cfr. Schneewind, *Op. Cit.*, pp. 320

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 317.

¹⁴⁹ Cfr. *Ídem*.

¹⁵⁰ Kant, *Fundamentación de la metafísica de (...)*, pp. 46

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 40

sentimientos, inclinaciones), según Schneewind, “esto significa que, Kant insiste, la ley debe ser formal”¹⁵². El imperativo categórico entonces será necesario¹⁵³, universal, completamente invariable, será una regla que no tiene excepciones y deberá quererse para aplicarse a todas las acciones morales que estén motivadas únicamente por él. A este respecto Kant nos dice:

“(…) todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente *a priori*, en la razón, (…) no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual por lo tanto sería contingente (…)¹⁵⁴.

Respecto a la pretensión de necesidad del imperativo categórico, más concretamente Kant dice:

“(…) el imperativo categórico no es limitado por condición alguna y puede llamarse propiamente un mandato, por ser, como es, absoluta, aunque prácticamente necesario”¹⁵⁵.

La necesidad moral podría llevarnos a realizar un acto necesario a pesar de lo que nosotros queramos o deseemos, pues ésta es independiente de fines contingentes. Para ilustrar lo anterior podríamos utilizar un ejemplo de Schneewind que nos dice: “si fueras perfectamente razonable podrías ir al dentista a que te examinara un diente que te duele; y si no vas porque le tienes miedo a los dentistas, te encontrarás a ti mismo pensando que en realidad debes de ir”¹⁵⁶. En este sentido el mismo Schneewind nos dirá que “cuando vemos una razón para realizar un acto al que nos sentimos reacios de hacer, podríamos no hacerlo; pero aún así admitimos que debemos hacerlo”¹⁵⁷.

Ahora bien, en la formulación del imperativo categórico, Kant nos habla de máximas. ¿Qué es una máxima? Una máxima es, siguiendo a Schneewind, “(…) un plan de acción personal o subjetivo que incorpora las razones para actuar (…)¹⁵⁸. Por su parte Kant nos dice: “La máxima es el principio subjetivo de obrar, y debe distinguirse del principio objetivo; esto es, la ley práctica. Aquél contiene la regla práctica que determina la razón, de conformidad con las condiciones del sujeto; es, pues, el principio según el cual *obra* el sujeto. La ley empero, es el principio objetivo y válido para todo ser racional; es el principio según el cual *debe obrar*, esto es, un imperativo”¹⁵⁹. Según nos explica Schneewind, un agente moral racional prueba sus máximas antes de actuar conforme a ellas, y nos dice que para hacerlo usa las leyes de la voluntad racional¹⁶⁰.

Cuando somos completamente racionales actuamos sabiendo nuestras circunstancias (cuáles son nuestras motivaciones, por ejemplo) a fin de obtener un fin específico que nos proponamos, además de que “(…) somos conscientes de que bajo ciertas condiciones

¹⁵² Schneewind, *Op. Cit.*, pp. 318

¹⁵³ Si mis acciones estuvieran determinadas por mis deseos no racionales, impulsos o inclinaciones, dichas acciones serían contingentes.

¹⁵⁴ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica* (...), pp. 33

¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 36

¹⁵⁶ Schneewind, *Op. Cit.*, pp. 317. La traducción es mía.

¹⁵⁷ *Ídem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 318.

¹⁵⁹ Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de* (...), n7. pp. 39

¹⁶⁰ Cfr., Schneewind, *Op. Cit.*, pp. 319

estamos preparados para alterar nuestros planes”¹⁶¹. En este sentido, un ejemplo de una máxima sería, “si no quiero tener hambre por la mañana debo desayunar en mi casa, a menos que se me haga tarde, entonces desayunaré en la calle”. A este respecto, Schneewind nos dirá que debido a que las circunstancias y los deseos se repiten, una máxima es general, y que es más como una regla privada¹⁶². Una regla privada que nos dice que cuando un agente moral racional está en la búsqueda de un fin específico, deberá hacer lo necesario para obtenerlo o lograrlo. Por su parte, los fines que se persiguen pueden ser relativos a cada agente moral que se los proponga o a las circunstancias que más le convengan a cada agente, de igual manera, los medios para conseguir dichos fines también pueden serlo (ser relativos) a las posibilidades que cada agente posea. De esta manera vemos que este tipo de máximas corresponden, como Kant lo dijo, a la subjetividad y por lo tanto no pueden convertirse en imperativos categóricos; de hecho, estas máximas conforman el imperativo hipotético.

Kant contrasta los imperativos categóricos con los imperativos hipotéticos. Un imperativo hipotético, podría formularse como sigue: “el que quiere un fin quiere también (de conformidad con la razón, necesariamente) los únicos medios que están para ello en su poder”¹⁶³; Schneewind nos dice que este imperativo es hipotético “porque la necesidad de la acción que impone es condicional”¹⁶⁴. Por lo tanto, podemos decir que este imperativo tiene la forma ‘debes hacer tal y cual cosa *si* deseas obtener cierto fin’; por eso el imperativo hipotético es subjetivo, contingente y está basado en una “necesidad medios-fines”¹⁶⁵ en contraste con el imperativo categórico que no está limitado por ninguna condición y tiene la forma ‘debes hacer tal y cual cosa’(a manera de ley objetiva). Cabe señalar que Kant dividirá a los imperativos hipotéticos en imperativos hipotéticos de habilidad e imperativos hipotéticos de prudencia.

Hemos visto que en la teoría ética kantiana la racionalidad humana ocupa un papel central al momento de establecer el lugar que tanto los seres humanos como los no humanos ocuparán dentro de la esfera de consideración moral. El ejercicio mismo de la moralidad, así como la pertenencia a la misma, se realiza precisamente mediante el ejercicio de la capacidad racional humana. Es así como se considerarán como sujetos de consideración moral sólo aquellos que posean dicha capacidad racional, dejando fuera de la esfera de consideración moral a los seres no racionales, como los animales no humanos, a la naturaleza misma e incluso a humanos que no posean esta capacidad¹⁶⁶.

¹⁶¹ *Ídem.*

¹⁶² *Ídem.*

¹⁶³ Kant, *Fundamentación de la metafísica de (...)* pp. 37

¹⁶⁴ Schneewind, *Op. Cit.*, pp. 319

¹⁶⁵ *Ídem.*

¹⁶⁶ En un primer momento, la formulación de Kant parece dejar fuera de la esfera de la moralidad a seres humanos que no poseen capacidad racional como tal o que la tienen disminuida, como los bebés, niños pequeños, enfermos mentales, pacientes en coma, etc.. No obstante, existen autores como Christine Korsgaard, Cfr. “Fellow Cretatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals”, *The Tanner Lectures on Human On Human Values*, quien dirá que no es que Kant deje fuera de la esfera de consideración moral a estos seres humanos, ya que un niño pequeño o un paciente en coma es un ser racional, sólo que se encuentra en un “estado” o “etapa” de su vida en donde su razón no está desarrollada del todo o se encuentra inerte, no obstante no dejará de pertenecer a un tipo de seres, entendiéndose los racionales; nos dirá que no hay que confundir las “etapas” de la vida con “tipos” de seres. No obstante, Kant al formular su ética no hace

En la tercera formulación del imperativo categórico, Kant vincula la posibilidad de establecer una máxima moral de comportamiento con su idea de humanidad. Dicha formulación nos dirá: "Obra de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y no solamente como un medio"¹⁶⁷. Esta idea kantiana de "humanidad" se identificará con la naturaleza racional de los seres humanos, la cual, según Kant, es una capacidad distintiva de los mismos; y es que es justamente la racionalidad práctica lo que permitirá que en última instancia los seres humanos sean capaces de gobernarse a sí mismos mediante elecciones racionales llevadas a cabo de manera autónoma. De esta manera la formulación del imperativo categórico se encuentra necesariamente unida al ejercicio de la capacidad racional humana, pues gracias a ésta el ser humano podrá llevar a cabo un "auto examen" crítico sobre la corrección o no de sus principios y acciones, permitiendo así la universalización de algunas de ellas hasta llegar al punto del surgimiento del imperativo categórico mismo¹⁶⁸. El hecho de que los seres humanos vivan bajo este tipo de autogobierno normativo impulsado por la racionalidad es la diferencia distintiva entre los seres humanos y el resto de los animales. Por esto es por lo que en la ética kantiana los seres humanos serán los únicos seres morales en el sentido de que son los únicos animales quienes su conducta es sujeto de guía y de evaluación moral. No podemos esperar que otros animales regulen su conducta de acuerdo con un examen de sus principios puesto que no son conscientes de ellos, carecen de "racionalidad" en el sentido kantiano y por lo tanto no tienen obligaciones morales.

Tomando en cuenta lo anterior, es que se valorarán a los seres racionales como fines en sí mismos y no como medios, en donde su autonomía, la cual ha sido otorgada por la razón, deberá ser respetada por otros agentes morales. En lo que respecta a los seres no racionales, éstos serán considerados como meros objetos que se encuentran a la disposición de los seres humanos, por lo que su valor siempre será relativo al ser humano racional que es quien puede otorgarle o no valor. Así, las obligaciones morales que tengamos para con otros seres racionales serán directas pues deberemos de respetar la "dignidad" humana que resulta del ejercicio de la capacidad racional de cada individuo, a diferencia de las obligaciones que tengamos para con los demás seres no racionales, por ejemplo, para Kant un comportamiento violento y cruel con los animales sería inmoral, no por falta de respeto a los animales, sino por falta de respeto al ser humano; porque menoscabaría los sentimientos morales y favorecería una disposición natural a tratar de manera igualmente cruel a los seres humanos. Dado que los seres humanos tienen deseos y metas, las demás cosas tienen valor para ellas en relación con sus proyectos; las meras "cosas" y esto incluye a los animales que tienen sólo valor como medio para alcanzar fines y son los fines humanos los que les dan valor:

"Los seres humanos tienen 'un valor intrínseco, es decir, dignidad' porque son agentes racionales, esto es agentes libres, capaces de tomar sus propias decisiones, establecer sus propias metas y guiarse por la razón. Los seres racionales son los seres para quienes las meras 'cosas' tienen

dicha distinción de manera explícita, por lo que en general la inclusión de seres humanos con capacidades racionales nulas o disminuidas en la esfera moral kantiana será siempre un punto controvertible en su teoría.

¹⁶⁷ Kant, *Fundamentación de la metafísica de (...)* pp.

¹⁶⁸ Existen algunos autores como Kristine Koorsgard que prefieren hablar de un "logocentrismo" en la ética kantiana más que de un "antropocentrismo" basándose precisamente en esta importancia del criterio de racionalidad en la ética de Kant. Cfr. Koorsgard, Op. Cit., pp. 90. No obstante dicha discusión no nos atañe en este momento.

valor y son los seres cuyas acciones meditadas tiene valor moral. Así concluye Kant que su valor debe de ser absoluto y no comparable al valor de cualquier otra cosa.”

En su ensayo “Comienzo presunto de la historia Humana”¹⁶⁹ Kant especula acerca del surgimiento de la humanidad, explicando cómo es que ésta “evoluciona” de su pasado animal. Usando como base el modelo de la historia bíblica del “Jardín del Edén”, Kant nos describe el desarrollo de la moralidad a través del proceso de autoconciencia llevado a cabo por la razón en cuatro pasos. Justamente es en el cuarto paso donde Kant nos habla de la “elevación” del hombre por sobre el reino animal, constituyendo así él mismo el “verdadero fin de la naturaleza”, Kant nos dice:

“El cuarto y último paso de esta razón que eleva a los hombres muy por encima de la sociedad con los animales, consistió en que comprendió el hombre (no más que barruntándolo) que el constituía el genuino *fin de la Naturaleza* y nada de lo que rebulle sobre la tierra podía hacerle en esto la competencia. La primera vez que dijo a la oveja: *la piel tuya la Naturaleza no te la ha dado para ti sino para mí y se vistió con ella* (v. 21), tenía ya conciencia de su privilegio que, en virtud de su naturaleza, le colocaba por encima de todos los animales, que ya no consideraba como compañeros en la creación sino como medios e instrumentos puestos a disposición de su voluntad para el logro de sus propósitos. Esta figuración implicaba, si bien de manera oscura, la idea de que no podía dirigirse en los mismos términos hacia ningún *hombre*, sino que tenía que considerarlos a todos como copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza; (...)”¹⁷⁰

En el pasaje anterior vemos como para Kant, la supremacía del hombre sobre la Naturaleza es el resultado de considerar a los animales como meros medios para satisfacer las necesidades humanas, lo cual a su vez hará posible la autorrealización de la razón pues permitirá que los hombres sean considerados como “fines en sí mismos”; en contraste con la desigualdad moral entre los hombres y los animales, en donde estos últimos son considerados como mero medios o instrumentos de satisfacción de las necesidades humanas, se encuentra la igualdad moral entre seres humanos, considerados como fines en sí mismos, quienes comparten esta “elevación” por sobre la naturaleza misma.

De esta manera es como vemos que la ética kantiana se encuentra enmarcada dentro de un antropocentrismo fuerte o recalcitrante pues hace de la capacidad racionalidad su criterio principal de consideración moral, capacidad que según Kant se encuentra únicamente en lo seres humanos, haciendo imposible así la consideración moral de la naturaleza y/o de sus integrantes. Si bien es cierto que Kant no niega la posibilidad de encontrar racionalidad en creaturas diferentes de las humanas, es cierto también que para él la naturaleza y sus integrantes no poseen dicha capacidad, quedando de esta manera fuera de la esfera de consideración moral.

1.4 LA ÉTICA CONTRACTUALISTA DE THOMAS HOBBS

La teoría contractualista de Thomas Hobbes se enmarca dentro de un planteamiento antropocéntrico fuerte pues sólo incluye dentro de su esfera de consideración moral a los seres racionales que sean capaces de suscribir un pacto de convivencia social armónica y de beneficio mutuo. Thomas Hobbes trató de mostrar que la moral no depende ni de la religión ni de intereses altruistas, en su lugar, nos dice que la moral dependerá de la capacidad racional que poseen los seres humanos de hacer pactos o de llevar a cabo acuerdos de

¹⁶⁹ en Kant, E., *Filosofía de la Historia*, FCE, sexta reimpression 1997, México, pp. 67-79.

¹⁷⁰ Kant, E., “Comienzo presunto de la historia humana, 1786” en *Filosofía de la Historia*, FCE, sexta reimpression 1997, México, pp. 76.

convivencia social. De esta manera, la idea central en la ética de Hobbes será la del contrato. Dicho contrato será un conjunto de reglas de convivencia armónica que se celebrará entre seres racionales mediante el cual se hará posible el establecimiento de la moral. Para Hobbes, y como James Rachels (2003) lo señala, la moral debería entenderse como “la solución a un problema práctico que surge del interés propio de los seres humanos (...) Todos queremos vivir tan bien como sea posible, pero nadie puede prosperar a menos que tenga un orden social pacífico y cooperativo”¹⁷¹ y no podemos tener un orden social pacífico y cooperativo sin reglas. Por lo tanto, estas reglas sociales constituirán la base de la moral y serán necesarias para la convivencia social¹⁷².

Hobbes comienza su teoría del contrato social hablándonos del *estado de naturaleza*. En dicho estado no hay reglas morales ni gobierno, ni leyes, ni policía, ni tribunales, por lo que la situación no es nada favorable para las personas en lo que refiere al ámbito de la convivencia social. Nos dice que bajo esta situación cuatro hechos de la vida humana se ven afectados, a saber:

- 1) El hecho de la *igualdad de necesidades*. Cada uno de nosotros necesita las mismas cosas básicas para sobrevivir: comida, vestido, techo; en este sentido todos somos iguales al tener que satisfacer las mismas necesidades básicas.
- 2) El hecho de la *escasez*. Las cosas que necesitamos para sobrevivir no existen en suministros abundantes por lo que tenemos que trabajar arduo para conseguirlas.
- 3) El hecho de la *igualdad esencial del poder del ser humano*. En este sentido, y dado que los bienes esenciales no son suficientes para todos y que cada uno querrá vivir lo mejor posible deseando tener tanto como pueda obtener, surgirá un conflicto en donde cada quien querrá imponerse sobre los demás para obtener dichos bienes esenciales. No obstante, “nadie es tan superior a los otros ni en fuerza ni en astucia, que pueda imponerse a ellos indefinidamente”¹⁷³.
- 4) El hecho del *altruismo limitado*. En donde nadie estará dispuesto a renunciar a satisfacer sus necesidades en favor de otros. Incluso si todos no son completamente egoístas, de cualquier modo se preocupan mucho por sí mismos; y no podemos simplemente suponer que cuando nuestros intereses vitales entren en conflicto con los suyos, ellos se apartarán¹⁷⁴.

Es así como en el estado de naturaleza todos necesitamos las mismas cosas básicas que al ser escasas, provocará que entremos en una especie de competencia por obtenerlas. En dicha competencia nadie tendrá el suficiente poder para imponerse sobre los otros de manera indefinida y además nadie estará dispuesto a renunciar a sus necesidades en favor de otros. Por estas razones, los humanos que se encuentran en un estado de naturaleza se encontrarán en un “estado constante de guerra de todos contra todos.”¹⁷⁵

¹⁷¹ Rachels, James, *Introducción a la Filosofía Moral*, FCE, México 2007, pp. 220

¹⁷² La idea de convivencia social será clave para entender la ética contractualista de Hobbes pues, como veremos, su búsqueda será lo que llevará a las personas a establecer un pacto que la haga posible.

¹⁷³ Rachels, James, *Op. Cit.*, pp. 221

¹⁷⁴ Rachels, James, *Op. Cit.*, pp. 222

¹⁷⁵ *Ídem*

Es evidente que bajo las condiciones anteriores, la tranquilidad de las personas se encontrará constantemente amenazada y la imposibilidad de constituirse en sociedad se hará patente. Por lo tanto, Hobbes nos dirá que si las personas quieren vivir en comunidad y constituirse en sociedad tendrán que escapar de este estado de naturaleza, necesitarán trabajar juntas con miras a construir una sociedad cooperativa y estable en donde los bienes esenciales se incrementen y puedan ser distribuidos entre todos. Para lograrlo se requerirán principalmente dos cosas, a saber: i) garantías de que las personas no se dañaran entre sí y ii) respeto de los acuerdos. En el caso de i) las personas deberán de ser capaces de trabajar juntas sin temor a ser atacadas, asesinadas, robadas, etc., lo cual se logrará a través de ii) i.e. a través del respeto a los acuerdos previamente establecidos, necesarios para mantener una convivencia estable y equilibrada. Hobbes nos dice que una vez aseguradas estas dos condiciones, las personas podrán salir del estado de naturaleza y comenzar a construir una sociedad ‘próspera’. Por otro lado, como J. Rachels¹⁷⁶ lo señala, uno de los elementos principales en el planteamiento de Hobbes es el del establecimiento de un *gobierno* mediante el cual se garantizará 1) que las personas puedan vivir con un mínimo temor a ser atacadas y 2) que cumplan con sus acuerdos mutuos. Es así como la gente no sólo estará de acuerdo en establecer reglas que determinen sus relaciones mutuas, sino que también estará de acuerdo en crear un gobierno o *Estado* con el poder de hacer cumplir dichas reglas. Dicho acuerdo entre las personas será precisamente el *contrato social*. En este sentido, el contrato social explica la naturaleza de la moral pues si bien el Estado es el organismo que se encargará de hacer cumplir las reglas indispensables para la convivencia social, la moral consiste justamente en este conjunto de reglas. De la misma manera, sólo dentro del marco de dicho contrato se podrán establecer actitudes morales hacia los demás así como también se determinará el ámbito de consideración moral. Para poner un ejemplo, pensemos en la posibilidad del altruismo; en el estado de naturaleza sería una desventaja e incluso una tontería el ver por las necesidades de los demás pues “sólo se podría hacerlo al costo de poner continuamente en peligro los propios intereses”¹⁷⁷, pero dentro del marco del contrato social la posibilidad de ayudar a los demás se hace patente pues en sociedad no tenemos ya el miedo constante a ser dañados (o como Rachels lo señala a “una muerte violenta”) por lo que podemos dejar de cuidarnos de los demás para empezar a preocuparnos por sus necesidades. Así, por una parte el contrato social nos convierte en una clase diferente de seres a los que éramos cuando nos encontrábamos en el estado de naturaleza, nos convierte en seres morales, y por otra hace posible el ejercicio de la moral entendida esta como “(...) el conjunto de reglas que gobiernan cómo las personas deben tratarse unas a otras, que la gente racional estará de acuerdo en aceptar, para su futuro beneficio, a condición de que los demás también sigan esas reglas”¹⁷⁸.

En la teoría contractualista de la moral las reglas morales serán consideradas obligatorias y necesarias para la convivencia social. Las personas deberán de obedecer las reglas excepto en los casos más extremos en donde el cumplir con el contrato vaya en contra de la razón misma de su establecimiento, como Rachels lo señala:

“La teoría del contrato social tiene una explicación. Es racional aceptar el contrato social porque nos conviene. Renunciamos a nuestra libertad incondicional pero a cambio obtenemos los

¹⁷⁶ *Ídem*,

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 224

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 225

beneficios de la convivencia social. Sin embargo, si entonces el contrato social nos obliga a renunciar a nuestras vidas, no estamos mejor de lo que estábamos en el estado de naturaleza; así ya no tenemos ninguna razón para respetar el contrato”¹⁷⁹

Después de haber revisado de manera breve en qué consiste la teoría del contrato social de Hobbes y cómo es que explica el origen de la moral, veamos algunas de las dificultades que encontramos al tratar de explicar desde su perspectiva la vida moral humana y las implicaciones morales surgidas de la relación del hombre con su entorno. Según Rachels, en el planteamiento de Hobbes podemos encontrar dos objeciones principales, a saber, i) la objeción de que el contrato social está basado en una ficción histórica y ii) la objeción sobre las implicaciones morales de esta teoría y los deberes que de ésta surgen para con los seres que no son capaces de participar en el contrato. Cabe señalar que la segunda objeción es la que utilizaré para argumentar por qué la teoría del contrato social es antropocéntrica “cerrada” y por qué en última instancia falla en su intento para derivar algún tipo de deber moral hacia la naturaleza.

La primera objeción señala la inexistencia de un contrato físico o “real” celebrado en algún momento histórico determinado. Si seguimos la teoría del contrato social, tenemos que imaginar que en algún momento las personas que vivían aisladas unas de otras y que estaban interesadas únicamente por satisfacer sus intereses egoístas, encontraron tal situación tan insoportable que eventualmente decidieron unirse para formar grupos sociales, estableciendo reglas obligatorias que todos se comprometían a cumplir con miras a obtener un beneficio mutuo. No obstante, los críticos de la teoría del contrato social objetan diciendo que las cosas no sucedieron *de hecho* de esa manera, que la idea del contrato social es una mera fantasía pues nunca hubo un contrato “real” celebrado o firmado entre las personas, situación que en última instancia haría que éstas no estuvieran obligadas a cumplir con dicho contrato. Incluso si se concediera que en algún momento dicho contrato fue celebrado, preguntas tales como ¿fue unánime el acuerdo?, ¿estamos obligados a seguir un acuerdo suscrito por nuestros antepasados?, ¿la duración del contrato es indefinido o se renovará cada cierto tiempo? surgen como parte de las dificultades que los críticos de la teoría del contrato social encuentran en su planteamiento. No obstante, la respuesta a la objeción sobre la ficción histórica que implica la teoría del contrato social pareciera muy simple si pensamos que el contrato social es *implícito*, y “(...) por el cual todos estamos obligados”¹⁸⁰. Es verdad que no existe un contrato “real” firmado por los contrayentes, lo que sí existe es un arreglo social en la forma de reglas morales que las personas reconocen como obligatorias y que son necesarias para una convivencia social armónica. Las personas de hecho reconocen estas reglas, las obedecen y alientan a los demás a seguirlas esperando que las cumplan. Es así como este arreglo de reciprocidad, que de hecho es real, implica un contrato implícito que no necesita ser “(...) una descripción de sucesos históricos”¹⁸¹. De esta manera, Rachels nos dice que el contrato social es más bien “una herramienta analítica útil, basada en la idea de que podemos entender nuestras obligaciones morales *como si* hubiera surgido de esta manera”¹⁸².

La segunda objeción a la teoría del contrato social tiene que ver con la imposibilidad de derivar de éste deberes y/o obligaciones morales para con los seres que no

¹⁷⁹ *Ibidem* pp. 234

¹⁸⁰ *Ibidem* pp. 240

¹⁸¹ *Ibidem* pp. 241

¹⁸² *Ídem*

son capaces de participar en él directamente. En este sentido, cualquier ser que carezca de las capacidades racionales necesarias para participar en el contrato quedará excluido del mismo pues no estará comprometido a cumplir con las reglas que establece ni tampoco gozará de manera directa de los beneficios que éste proporciona. De esta manera, los animales no humanos, y en general el mundo natural, así como inclusive las personas con capacidades racionales disminuidas o inexistentes no entrarían dentro del contrato social establecido¹⁸³. Las personas con discapacidades mentales que, a pesar de que son capaces de llevar una existencia sencilla y de interactuar con su entorno, no tienen la capacidad ni siquiera de comprender las consecuencias de sus acciones y que no son responsables de las mismas, no podrán participar en la clase de acuerdos considerados en la teoría del contrato social¹⁸⁴. Si bien es cierto que es posible pensar en la existencia de un contrato social en donde se incluyan a estas personas y se vele por sus intereses, creo que el verdadero problema es que no existe garantía alguna de que esto ocurra así pues, en última instancia, el que se incluya a individuos con capacidades racionales disminuidas o inexistentes dependerá de los intereses que las personas que celebran dicho contrato social pudieran tener para incluirlas y/o proteger sus intereses, i.e. de si éstas consideran necesario y/o conveniente el incluirlas o no. Por ejemplo, en la sociedad occidental la beneficencia es apreciada como virtud moral, lo que significa que en pos de ella incluimos dentro del contrato social a personas mentalmente discapacitadas, bebés y/o niños pequeños¹⁸⁵, etc.; podemos decir que hasta este momento la beneficencia, en la mayoría de los casos, no se contrapone con la satisfacción de los deseos o de las necesidades de las personas “más afortunadas” y que son consideradas racionales, lo que hace que las prácticas benéficas se consideren dentro del contrato social. No obstante, y siendo congruentes con el planteamiento de Hobbes, podría ocurrir que en algún momento y por la razón que fuera (económica, social, de supervivencia, etc.) el incluir a estos individuos que se encuentran en “desventaja” racional resulte inconveniente para la satisfacción de los intereses de los individuos racionales que celebran el contrato.

Por otra parte, lo mismo sucederá en el caso particular de los animales no humanos y de las entidades naturales. Para Hobbes los animales definitivamente no forman parte del contrato cuando nos dice que “es imposible hacer pactos con las bestias”¹⁸⁶. Parece entonces que al ser imposible establecer un pacto o acuerdo en donde priven las reglas del mutuo beneficio y de reciprocidad, no tendría nada de malo el, por ejemplo, torturar o lastimar a un animal. Rachels justifica la postura de Hobbes recurriendo a las situación histórica en la cual Hobbes se encontraba al momento de formular su teoría

¹⁸³ Es por esta razón por la que considero al planteamiento contractualista de Hobbes como antropocéntrico recalcitrante o “cerrado” pues la capacidad racional se vuelve condición necesaria para permitir la participación de cualquier individuo en el establecimiento de dicho contrato. De esta manera, el contrato sólo es establecido por los seres humanos racionales dejando fuera del mismo no sólo a los animales y/o seres no humanos, sino también a los seres humanos que no cumplen con la condición necesaria de racionalidad.

¹⁸⁴ Si esto aplica para las personas que tienen algún grado de discapacidad mental, con más razón aplicará para las personas que ni siquiera se encuentran en un estado de conciencia tal que les permita discernir entre diferentes tipos de acciones; pensemos por ejemplo en las personas que se encuentran en coma o en estado vegetativo.

¹⁸⁵ En este sentido se hace patente la distinción entre “agente” y “paciente” moral; a los individuos a los que no puede considerárseles como racionales, se les podrá incluir dentro del contrato social como “pacientes” morales en la medida en la que se ven afectados por las decisiones y/ acciones de los “agentes” morales (en este caso los seres racionales que suscriben el contrato).

¹⁸⁶ Ver pp. 243

contractualista. Nos dice que en aquél entonces a los animales se les trataba con muy poca estima y que era popular la idea de que éstos ni siquiera tuvieran la capacidad para sentir dolor; de hecho para el mismo Descartes, quien era contemporáneo de Hobbes, los animales eran entes que se parecían más a las máquinas pues carecían de alma. Es así como Hobbes en su teoría contractualista reflejó parte del espíritu de su época en la cual resultaba absurdo el preocuparse o el derivar algún tipo de consideración moral para con los animales; más aún dentro de la teoría del contrato social, como Rachels bien lo apunta: “La idea de deberes morales con respecto a seres que *no toman parte* en el acuerdo parece ir en contra de la idea más básica de la teoría”¹⁸⁷.

Es cierto que de cada una de las objeciones anteriores se pueden derivar distintos conflictos éticos que forman parte de la vida moral humana y que pareciera que la teoría del contrato social falla al explicar. No obstante, y debido al tema que nos ocupa en esta tesis, la segunda objeción es la que en este momento resultará de mayor importancia (específicamente en lo que se refiere a la imposibilidad de la consideración moral de los animales) para poder explicar: i) por qué la teoría del contrato social es antropocéntrica y ii) por qué es una teoría que resulta deficiente para hacer frente a los problemas éticos derivados de la relación del hombre con la naturaleza.

En respuesta a i), podemos ofrecer el siguiente argumento:

- 1) Los seres racionales, por el hecho mismo de serlo, desearán salir del estado de naturaleza porque les conviene. Establecerán y se comprometerán a seguir reglas morales que permitan la convivencia social, buscando así su propio beneficio y el de los demás.
- 2) Para velar que se cumplan dichas reglas se creará un contrato que sólo podrá celebrarse entre seres racionales que tengan las capacidades necesarias para a) establecer acuerdos de mutuo beneficio y b) cumplir dichos acuerdos.
- 3) Como bien sabemos, los únicos seres racionales en la naturaleza que pueden tener las capacidades arriba mencionadas son algunos seres humanos.
- 4) Por lo tanto, los seres humanos que posean las capacidades necesarias para suscribir el contrato serán los únicos seres de la naturaleza que podrán ser considerados moralmente. Los seres humanos racionales son los únicos capaces de abandonar el estado de naturaleza para convertirse en seres morales con derechos y obligaciones que el cumplimiento del contrato les impone. En este sentido, el contrato se celebra por seres racionales y es justamente su establecimiento lo que los diferencia de los animales o del resto del mundo animal.

De esta manera, en la teoría del contrato social de Hobbes encontramos un antropocentrismo basado en la capacidad racional humana de poder establecer y cumplir acuerdos y no tanto en la idea del valor intrínseco del ser humano, a diferencia de otros tipos de antropocentrismo basados en dicha idea y que proponen que los únicos seres valiosos intrínsecamente son los humanos. Si bien, el planteamiento antropocéntrico basado en la capacidad racional humana resulta problemático en dos formas diferentes.

¹⁸⁷ *Ibidem* pp. 242

Por un lado existe el problema, que ya hemos mencionado anteriormente, que surge de la imposibilidad de esta teoría para incluir dentro de la esfera de consideración moral a las personas que no poseen las capacidades necesarias para participar en el contrato. Dichas personas pueden ser desde personas con discapacidades mentales hasta personas que aun no han desarrollado por completo dichas capacidades y que no pueden ser considerados responsables de sus actos, como los niños pequeños o los bebés. Si en este sentido seguimos de cerca la teoría contractualista, surgen preguntas tales como ¿las personas discapacitadas pueden ser sujetos de consideración moral? Las personas que son parte del contrato ¿pueden hacer lo que quieran con ellas por el simple encontrarse fuera él? En este sentido, ¿cómo evitamos la discriminación?

El siguiente problema surge de la imposibilidad de la teoría contractualista de incluir a seres no humanos en la esfera de consideración moral. El contractualismo de Hobbes considera que los sujetos de consideración moral serán sólo los seres humanos con la capacidad de ejercer su razón y de pactar. No es coincidencia que Hobbes llamara “estado de naturaleza” al estado del hombre en donde priva la ausencia de acuerdos o pactos, es decir, en donde no existe racionalidad; el estado de naturaleza es un estado previo a la racionalidad humana, en donde el hombre se encuentra al mismo nivel que las “bestias”. Es así como a la base de la idea de estado de naturaleza subyace el presupuesto de que todo lo que no es humano es irracional. Cuando el hombre pacta o hace acuerdos sale del estado de naturaleza, se separa de ella, hay una escisión entre él y el mundo natural; en este sentido el hombre se autocoloca en una posición de “superioridad” respecto del resto de la naturaleza. Así, los deberes morales e incluso el respeto que pueda derivarse de éstos serán únicamente para con los seres racionales que pactaron, no para con los animales o las plantas y no se diga para con los ecosistemas o la biota en general.

Por lo anterior, si seguimos de cerca el planteamiento del contrato social de Hobbes nos daremos cuenta de por qué éste resulta ineficaz si queremos solucionar los conflictos morales que surgen de nuestra interacción con la naturaleza. Si no podemos considerar moralmente a los animales, ¿cómo podemos resolver el problema de la crueldad en el trato hacia ellos?, por poner un ejemplo. Si no podemos derivar algún tipo de deber de conservación para con la naturaleza ¿cómo podremos enfrentarnos ante el problema de la polución del medio ambiente? ¿Cómo podremos evitar la extinción de especies en peligro? Si la posibilidad de derivar deberes morales se da dentro del contrato social y los únicos que son objeto de ellos son los partícipes del mismo, entonces nunca podremos derivar ningún tipo de respeto para con la naturaleza ni para con los seres no humanos. Si decidiéramos tener algún tipo de deber o derivar algún tipo de respeto para con el mundo natural sería una cuestión de mero gusto o disposición personal, no hay nada que nos garantizara que quien no tuviera dicho gusto o disposición no torturara a un animal o contaminara con plomo el agua. Al analizar la teoría contractualista de Hobbes podemos preguntarnos si es posible ampliarla para poder incluir dentro de la esfera de consideración moral a seres no humanos.

Creo que la respuesta al cuestionamiento anterior sería negativa, pues el contractualismo al tomar como criterio principal de consideración moral a la capacidad racional humana se vuelve una teoría ética antropocéntrica “recalcitrante” o demasiado “cerrada” que no permite la posibilidad de “ampliación” para incluir en la esfera de consideración moral a seres distintos de los humanos racionales. A lo más, tal vez podríamos pensar que una forma de “flexibilizar” o “ampliar” esta teoría contractualista sería el plantear la existencia de un pacto social en donde el ser humano, como ser racional

y responsable, actúe como representante o protector de los intereses de los animales, por poner un ejemplo; en este sentido, los animales se encontrarían dentro de la esfera de consideración moral únicamente como “pacientes” morales que pudieran resultar afectados a consecuencia de las decisiones tomadas por los agentes morales que celebren algún tipo de pacto social interhumano. Por otro lado, y desde esta misma perspectiva de “agente-paciente” moral, en el caso de entidades naturales de otro tipo una “ampliación” de la teoría ética contractualista sería mucho más difícil pues tendríamos que discutir si estas entidades naturales tienen intereses, derechos o algún tipo de valor que los humanos deban de proteger o preservar.

CAPITULO II ÉTICAS ANTROPOCÉNTRICAS “AMPLIADAS” Y NO ANTROPOCÉNTRICAS

Desde Aristóteles hasta Kant, la consideración moral de la naturaleza, así como la relación del hombre con ella, ha tenido un papel secundario en lo que a la reflexión ética se refiere. En general en la filosofía occidental ha preponderado el interés por la búsqueda de reglas, principios, valores, etc. que establezcan las bases de las relaciones entre seres humanos, y sólo en algunos casos excepcionales, entre los seres humanos y la naturaleza. Sólo recientemente (y al decir “recientemente” me refiero a partir de la segunda mitad del siglo XX a la fecha) y tal vez debido a los resultados devastadores de la dinámica de destrucción sistemática de la naturaleza en la que se encuentra inmerso el hombre, se han hecho importantes esfuerzos teóricos para fundamentar y en última instancia para regular la relación de éste con el entorno no humano o natural.

Como bien hemos visto en tres de sus principales teorías, el pensamiento ético occidental parte de una concepción moral antropocéntrica en la cual podemos reconocer dos principios capitales:

- i) El hombre es considerado el único ser intrínsecamente valioso, por lo que se convierte en el “centro” de valoración moral.
- ii) En contraste, el valor que se da al entorno natural (sean animales, plantas o la biota en general) será meramente instrumental; la naturaleza en este sentido servirá como instrumento del hombre en la medida en que satisfaga sus deseos, intereses, necesidades y su valor dependerá exclusivamente de ello.

En este sentido, la reflexión moral adscrita a una teoría ética antropocéntrica comprende exclusivamente a los humanos y a las relaciones entre ellos. No obstante, existe un intento por “expandir” la esfera de consideración moral y tratar de esclarecer los principios y valores que intervienen y que pueden regular la interacción humana con el mundo natural. Dicho intento se divide principalmente en dos tipos distintos de reflexión moral sobre la naturaleza. Por un lado, existe la reflexión que se fundamenta en una concepción ética antropocéntrica que llamo “ampliada” pues incluye dentro la esfera de consideración moral a seres no humanos¹⁸⁸ así como las relaciones de éstos con el hombre. En la mayoría de las teorías éticas que se inscriben dentro de dicha concepción antropocéntrica, se les otorgará a los seres no humanos cierto valor intrínseco; no obstante, y como lo veremos a detalle más adelante, parecerá que en última instancia dicho valor siempre estará ligado a la utilidad o al beneficio que el ser humano pueda obtener de la relación con dichos seres no humanos. Por otro lado, el segundo tipo de reflexión moral sobre la naturaleza es el que se refiere a una concepción moral no antropocéntrica en donde los seres no humanos poseen valor intrínseco independiente de cualquier beneficio, utilidad

¹⁸⁸ Estos seres no humanos comprenden desde la biota en general hasta algunos de sus componentes por separado, como lo podrían ser ecosistemas, especies animales y/o vegetales, animales y plantas particulares, etc. De la teoría ética que expanda sus horizontes morales, dependerá el objeto de reflexión moral, sean los animales, especies o la biota en general.

o conocimiento que puedan proporcionarle a los seres humanos. Dicha concepción tomará diversas formas dependiendo de su objeto de consideración moral. Entre estas teorías encontramos al biocentrismo, ecocentrismo, zoocentrismo, ecología profunda, etc.

II.1 ÉTICAS ANTROPOCÉNTRICAS “AMPLIADAS”

Ética ambiental de la virtud. El análisis y la propuesta de Philip Cafaro

Hace más de treinta años la preocupación por la destrucción desmedida de la naturaleza dio origen a las primeras reflexiones ético-filosóficas que sustentarían lo que hoy conocemos como los diversos movimientos ambientalistas. Desde entonces podemos encontrar distintos planteamientos ético filosóficos que intentan recuperar ideas presentes en la tradición occidental y que sirven de sustento para las actuales teorías éticas de la naturaleza. Uno de estos planteamientos es el de una ética de la virtud basada en gran parte en los conceptos de “virtud” y de “vida buena” aristotélicos. Uno de los principales exponentes de esta ética ambiental de la virtud es Philip Cafaro.

En su planteamiento ético de la virtud, Cafaro es consciente del papel fundamental que las éticas modernas (como el kantismo o el utilitarismo) ocupan en la concepción ética occidental actual. No obstante al abogar en favor de una ética que aplique para todos los aspectos de nuestra vida, es decir, al abogar en favor de una ética de la virtud, va más allá y nos recomienda conservar no sólo una concepción moderna de la ética sino adicionar también “(...) el interés por buscar la excelencia, la vida buena, y el florecimiento humano”¹⁸⁹. Nos dice que una “ética cabal que tenga algo que decir en todos los aspectos de nuestra vida” será una ética ambiental de la virtud que por una parte establezca ideales positivos de florecimiento humano dentro de un mundo saludable y diverso y por otra combine “(...) esfuerzos por desarrollar lo mejor de nosotros considerando que la naturaleza no es meramente un recurso económico, sino –lo que es más importante- nuestro mayor recurso estético, intelectual, y espiritual”¹⁹⁰. De esta manera esta ética ambiental de la virtud añadirá argumentos basados en los intereses y las necesidades humanos a los posibles argumentos existentes que apoyan la protección de la naturaleza por otro tipo de razones, como pueden ser las económicas o las relacionadas con la consideración moral de la naturaleza por su valor intrínseco. Para Cafaro es necesario que una ética ambiental de la virtud tenga “*ideales positivos*” que motiven a las personas a seguir su interés propio “bien entendido”. No es difícil ver que cuando Cafaro habla de estos intereses humanos que llama “bien entendidos”, parece estarse refiriendo a un concepto Aristotélico de *vida buena*. Cafaro cree que un cambio en la concepción de la vida buena contribuirá, en última instancia, a limitar la destrucción del ambiente “(...) tanto como puede hacerlo la aceptación masiva del valor intrínseco de la naturaleza”¹⁹¹. Vemos pues que en su ética ambiental de la virtud, el florecimiento humano se relacionará directamente con el florecimiento de la naturaleza.

La teoría ética de la virtud trata de responder a la pregunta general “¿cuál es la vida mejor para una persona y como puede lograrla?” o en un sentido más amplio “¿Qué es una sociedad buena y cómo podemos aproximarnos a su realización?”. En su intento por

¹⁸⁹ “Ética ambiental de la virtud”. Cafaro, Philip, en Issa Jorge y Teresa Kwiatkowska, *Los caminos de la ética ambiental vol. II*, pp. 16

¹⁹⁰ *Ídem*

¹⁹¹ *Ídem*

responderla, la ética ambiental de la virtud sostiene que la protección al ambiente favorece nuestros intereses “definidos inteligentemente”¹⁹². Para Cafaro en una ética ambiental de la virtud los intereses humanos son considerados de manera amplia pues incluyen un respeto profundo por la naturaleza. Por otra parte, al tratar de responder a la pregunta sobre ¿qué es lo que puede considerarse como una “buena vida” o cuál es el “florecimiento” de una vida buena a la cual se refiere una ética ambiental de la virtud? Cafaro presenta los planteamientos éticos de tres autores que según él son precursores de la ética ambiental de la virtud. En ellos, según él, podemos observar el planteamiento de practicar varias de las virtudes necesarias para una vida en nuestra relación con la naturaleza. Dichos autores son Henry Thoreau, Aldo Leopold¹⁹³ y Rachel Carson.

Para Thoreau, la vida buena se identifica con un planteamiento francamente aristotélico de “vida buena” que rescata la idea de excelencia personal mediante el cultivo de virtudes morales como la compasión, la justicia, la generosidad y la sencillez, entre otras, así como mediante la búsqueda de “(...) la salud, la libertad, el placer, la amistad, una rica experiencia, el conocimiento (de sí mismo, de la naturaleza, de Dios), el cultivo de sí y el logro personal”¹⁹⁴. Así, la búsqueda de estos bienes y el cultivo de las virtudes se darán a través de la experiencia del hombre con la naturaleza. En su libro *Walden*, Henry Thoreau describe a detalle y exalta su experiencia al vivir junto al estanque del mismo nombre en medio del bosque; dicha experiencia inspiraría su planteamiento ético en donde la relación del hombre con la naturaleza permite el florecimiento de las virtudes humanas, llevando a éste a la consecución de una “vida buena”. En este sentido la experiencia directa que el hombre obtiene de su relación con la naturaleza será el punto de partida para la búsqueda del florecimiento de la “vida buena” o “buen vivir” entendido como la “meta principal” del hombre o el “fin de todo lo que hacemos”, concepto que creo se puede identificar con el aristotélico de *Eudaimonia* en dos puntos principales. Por una parte, recordemos que para Aristóteles¹⁹⁵ la *Eudaimonia* consiste en realizar las actividades conforme a la *virtud* o de manera virtuosa. En este sentido, cuando Thoreau propone el florecimiento de la excelencia personal mediante la realización de las virtudes en todas las actividades humanas, refiriéndose a la idea de “buen vivir”, es cuando retoma la idea aristotélica de *Eudaimonia* si bien entendida de manera *comprehensiva* (de acuerdo a la interpretación de Nagel expuesta en el capítulo pasado) según la cual la *Eudaimonia* aristotélica comprende no sólo la actividad teórica del intelecto, sino que además abarca “(...) la esfera completa de la vida y de la acción humana”¹⁹⁶. Por otra parte, el cultivo del “buen vivir” puede entenderse como el “bien supremo” o fin último al cual Aristóteles se refiere cuando habla de *Eudaimonia* como si fuese aquel fin por el cual, de hecho, toda acción es llevada a cabo¹⁹⁷.

Por su parte, para Aldo Leopold el desarrollo personal que se puede obtener al brindar una mayor atención a la naturaleza juega un papel central en lo que a una buena

¹⁹² Cafaro, Philip, “Thoreau, Leopold y Carson: hacia una ética ambiental de la virtud”, en Issa Jorge y Kwiatkowska Teresa, *Los caminos de la ética ambiental*, Vol. II pp. 46

¹⁹³ Por su parte, las teorías de Thoreau con su ecocentrismo y Leopold con su ética de la tierra, pueden ser consideradas como no antropocéntricas recalcitrante y moderada, respectivamente.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 48

¹⁹⁵ Cfr. EN 1095 a 14-22, EN 1097 b 20-21 para ver la explicación de Aristóteles de lo que es la *Eudaimonia*

¹⁹⁶ Nagel, Thomas, “Aristotle on Eudaimonia”, en Rorty, Amélie, *Essays on Aristotle's Ethics*, 1980, pp. 7 (la traducción es mía y siempre lo será así a menos que señale lo contrario).

¹⁹⁷ Cfr. EN I.2.1 1094 a 18-22 RN I.4.2 1095a17-20 y EN I.7.3-8 1097a25-b21

vida se refiere. Cafaro nos dice que Leopold en su libro *A Sand Country Almanac* “(...) se dedica a mostrar las oportunidades que se abren al conocimiento y el desarrollo personal al brindar una mayor atención a la naturaleza”¹⁹⁸. Leopold en este sentido aboga por una continencia humana respecto del uso de la naturaleza, así como también describe un “extensionismo estético e intelectual” respecto de nuestra relación con el mundo natural. Si bien la auténtica “vida buena” no se definirá solamente en términos materiales, sí partirá de su satisfacción pues nos dice que es necesaria una “base de suficiencia material” a partir de la cual podamos cultivar una vida rica en percepción y conocimiento de nuestro entorno natural; esto quiere decir que para Leopold primero deberemos de satisfacer nuestras necesidades materiales hasta llegar a un punto en donde podamos preocuparnos por satisfacer otro tipo de necesidades como las estéticas y las intelectuales, las cuales serán satisfechas por nuestra relación con la naturaleza. A este respecto Cafaro señala:

“Leopold cree que nosotros, estadounidenses opulentos, hemos llegado al punto de no poder mejorar nuestra vida aumentando nuestra riqueza o nuestras posesiones. En lugar de eso, sobre la base de una suficiencia material, deberíamos esforzarnos por llevar una vida rica en percepción y conocimiento de nuestro entorno”¹⁹⁹

Para Leopold, la apreciación estética de la naturaleza conlleva en sí misma virtudes como la paciencia, la perseverancia, la resistencia física, la aguda percepción, entre otras, que serán de capital importancia al momento de determinar cómo podemos ser personas mejores y más felices.

Para Rachel Carson el florecimiento humano así como el fomento de la felicidad humana dependerá de nuestra capacidad para preservar la naturaleza. En su libro *Silent Spring*, Carson se preocupa por “(...) todo lo que tenga vida, lo humano y lo no humano”²⁰⁰. Como bien lo apunta Cafaro, Carson considera al hombre como parte de la naturaleza y pondera el valor estético y el estímulo intelectual que le proporcionan los lugares silvestres. Carson ofrece un argumento conservacionista de la naturaleza basado en el conocimiento de la naturaleza, esto es, cuanto mayor conocimiento se tenga de la naturaleza, mayor motivación tendrán las personas para protegerla. El argumento de Carson podría formularse como sigue: si el hombre conoce la naturaleza silvestre, entonces encontrará en ella virtudes que le permitirán tener un cambio de actitud en la relación que tiene con ésta; por lo tanto, si el hombre es capaz de apreciar y respetar a la naturaleza, en última instancia será capaz de conservarla.

De esta manera, Cafaro reconoce en los planteamientos éticos de los tres autores anteriores cinco ideas principales que a su vez fundamentan la ética ambiental de la virtud, a saber:

- 1) El ámbito económico de la vida humana no debe de ser considerado como el principal o más importante en lo que a la persecución de una “vida buena” se refiere. El bienestar económico se considerará simplemente un apoyo para que la vida humana sea “confortable y decorosa”²⁰¹, será una base de la cual partir para poder desarrollar

¹⁹⁸ Cafaro, Philip, *Op. Cit.*, pp. 46

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 50

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 53

²⁰¹ *Ibidem* pp. 55

- una “vida virtuosa”. Es de esta manera como se rechaza un enfoque puramente económico de la relación del hombre con la naturaleza.
- 2) Se propone el fomento del conocimiento científico considerando sus límites, descartando la idea de una naturaleza “al servicio” de la ciencia en donde lo *único* que se busca es dominar y transformar a la naturaleza en pos del beneficio humano.
 - 3) No antropocentrismo. En una ética ambiental de la virtud el hombre no tiene un lugar privilegiado desde el cual pueda ejercer un dominio absoluto sobre la naturaleza. Se extiende el ámbito de consideración moral al mundo no humano.
 - 4) El aprecio por lo silvestre y el apoyo a la protección del mundo salvaje. Uno de los argumentos principales en la ética ambiental de la virtud nos dice que si conservamos el mundo silvestre, entonces también preservaremos las posibilidades humanas de crecimiento en pos de una vida virtuosa. A este respecto Cafaro nos dice que si conocemos el mundo no humano silvestre, entonces nos consideraremos a nosotros mismos como parte de una realidad más que humana, lo cual nos permitirá, por un lado, ejercer las virtudes necesarias para conseguir una vida virtuosa y, por el otro, poner en práctica una actitud conservacionista.
 - 5) La convicción de que la vida tanto humana como no humana es buena. La ética ambiental de la virtud argumenta que si somos capaces de experimentar y disfrutar de la vida del entorno natural, entonces podremos apreciarla de una “mejor manera”. Cafaro nos dice que Thoreau, Leopold y Carson proponen, de alguna manera o de otra, cambiar en la manera de lo posible nuestro estilo de vida y establecer un contacto más directo con el mundo natural. De ahí la importancia que estos autores le otorgan a la experiencia de primera mano de una vida apegada lo más posible a la naturaleza.

La ética ambiental de la virtud (EAV²⁰²) trata de otorgar valor a la naturaleza más allá del mero valor instrumental o económico predominante en las sociedades occidentales; su argumento principal descansa en el planteamiento Aristotélico de la “vida buena o virtuosa” en donde la *Eudemonia* del hombre se realiza al poner en práctica las virtudes que éste encuentra en su relación con el mundo natural. Para la EAV el hombre tendrá una vida buena o virtuosa si es capaz de reconocer en su relación con la naturaleza las virtudes que justamente determinan lo que significa llevar una buena vida, así este concepto estará íntimamente ligado a las virtudes que resultan de nuestra relación con la naturaleza y que en última instancia representan el ideal de satisfacción de los intereses humanos. Por otro lado, la EAV apuesta por un argumento vivencial en donde el aprecio y el respeto por la naturaleza son el resultado de conocer a la naturaleza y de experimentar en “carne propia” un estilo de vida silvestre.

Ahora bien, en los argumentos de los tres autores anteriores y en general en la EAV vemos que se pondera a la experiencia obtenida de la interacción humana con la naturaleza, haciéndola el punto de partida para derivar el aprecio y el respeto hacia ésta. En este sentido, los argumentos de Thoreau, Leopold y Carson parten de un juicio de hecho en donde la experiencia de la naturaleza es la fuente de las virtudes necesarias para realizar una vida buena y alcanzar la felicidad humana. Podríamos decir pues, que su planteamiento se basa en un argumento empírico en donde las personas que experimentan una vida apegada a la naturaleza, o que tienen un estilo de vida más “natural”, *de hecho* serán

²⁰² A partir de ahora siempre que me refiera a la ética ambiental de la virtud lo haré como “EAV”

capaces de respetarla y hasta, en última instancia, conservarla. Lo anterior podemos formularlo como sigue:

i) Si los seres humanos experimentan un estilo de vida más apegado a la naturaleza, entonces de hecho serán capaces de: a) encontrar muchas de las virtudes necesarias para lograr una vida buena o virtuosa y b) respetar y, en última instancia, conservar a la naturaleza

Este argumento empírico parte de un juicio de hecho que en realidad resulta contingente pues la experiencia de la naturaleza puede tenerse o no. Así, sólo la investigación empírica determinará si dicha experiencia de la naturaleza puede comprobar o si quiera explicar de qué manera el hombre respeta y obtiene las virtudes necesarias para su felicidad. Esta experiencia que pueda tenerse de la naturaleza será simplemente un juicio de hecho, nada más, no es una justificación *per se* para derivar algún tipo de respeto hacia aquella. En última instancia, si quisiéramos justificar dicho respeto tendríamos que, en primer lugar, investigar y luego comprobar que la experiencia de la naturaleza en realidad justifica una actitud de respeto.

Por otra parte, de los argumentos de Thoreau, Leopold y Carson, así como en general de la propuesta de la EAV surgen diversas objeciones y cuestionamientos tales como ¿hasta qué punto el planteamiento de la ética de la virtud es realmente realizable o hasta qué punto es pragmáticamente sustentable? En este sentido, ¿es posible que dicho planteamiento ético de la virtud pueda fundamentar exitosamente algún tipo de normatividad con miras a la preservación del mundo natural? Si creyéramos que en la naturaleza se encuentran las virtudes necesarias para respetarla y en última instancia para tener una vida buena, el tener un contacto directo con la vida natural nos ayudaría a cambiar nuestra perspectiva hacia la naturaleza, nos haría capaces de cultivar las virtudes necesarias para alcanzar una vida buena y en última instancia nos impelería a desarrollar una actitud de respeto hacia ella, pero, ¿cuántos seres humanos podrían tener un contacto de este tipo con la naturaleza? En un mundo sobrepoblado, donde la mayoría de las personas encuentra limitaciones económicas para dejar su lugar de residencia, ¿cuántas personas tendrían acceso real a este tipo de experiencia con la naturaleza?, ¿qué pasa con las personas que si bien viven alejadas de las ciudades, tampoco tienen contacto directo con un estilo de vida determinado por el mundo natural silvestre? Si pensamos detenidamente en poner en práctica un estilo de vida de este tipo, entonces tendríamos que pensar seriamente en cambiar nuestro lugar de residencia, lo cual implicaría el extender el establecimiento de asentamientos humanos hacia áreas que podríamos considerar “silvestres” terminando así, paradójicamente, con la oportunidad de apreciar la naturaleza en su propia dinámica ajena a la intervención de la mano del hombre. Respecto de la relación entre seres humanos y no humanos que no pueden ser considerados silvestres, podremos cuestionar el valor que tendrá para nosotros dicha relación y el tipo de virtudes que podremos obtener de la experiencia que tengamos con una naturaleza de tipo “doméstica”. En este sentido, si seguimos de cerca el planteamiento de la ética ambiental de la virtud, no tendríamos el mismo tipo de experiencia si viviéramos en el bosque junto al lago Walden que si viviéramos en una granja al lado de un criadero de puercos. Aquí ambos serían dos tipos distintos de experiencia de la naturaleza. Según la EAV el primero es más enriquecedor para nuestra búsqueda de virtudes que el segundo, pues de aquel podemos obtener una serie de virtudes típicas del mundo natural silvestre como la belleza, la paciencia, la fortaleza, entre otras, que desarrollarán nuestra capacidad de valorar y respetar a la naturaleza misma

promoviendo en los seres humanos el cultivo de una vida buena. Del segundo tipo de experiencia de la naturaleza, según la EAV no podremos obtener virtudes como las anteriores, pues este tipo de relación que se da entre el hombre y ciertos seres no humanos domesticados será una relación meramente instrumental, la cual si bien contribuirá a realizar una “vida buena” humana sólo lo hará en la medida en que estos seres no humanos domésticos resulten *útiles* para la subsistencia humana. Así, para la EAV el valor que estos animales tendrían sería diferente del valor que tienen otros miembros de la naturaleza silvestre.

Por último, me parece importante recalcar que aunque la EAV se enmarca dentro de una concepción antropocéntrica ampliada o flexible en donde se incluye a seres no humanos dentro de la esfera de consideración moral, aún sigue vinculada a un tipo de valoración que depende únicamente del beneficio que, en última instancia, el hombre puede obtener de la utilización de la naturaleza. Si bien es cierto que este beneficio ya no será de tipo económico, también es cierto que sigue siendo un beneficio del cual depende la manera en la que se valorará y tratará a la naturaleza. Por ejemplo, si reconocemos el valor del canto de un petirrojo, por ejemplo, es porque reconocemos en él una virtud (llámese belleza) que los seres humanos necesitan para realizar una vida buena. Si valoramos al petirrojo es porque podemos derivar de él algún tipo de beneficio como el que brinda la apreciación estética de la belleza i.e. porque representa *para* nosotros un beneficio estético. No obstante, rápidamente podemos pensar en lo problemático que podría resultar este planteamiento de la EAV, pues si el respetar y el conservar a la naturaleza o a algunos de sus integrantes depende del valor que el ser humano le dé basado en el beneficio que ella pueda representar, entonces nada nos asegurara que se seguirá conservando y respetando a la naturaleza si los seres humanos cambian de parecer respecto de lo que consideran como benéfico o parte integral de una vida buena. Imaginemos por un momento una sociedad que no considere como una virtud necesaria para la realización de una vida buena a la belleza proveniente de la contemplación de un bosque²⁰³. Para esta sociedad el bosque como ecosistema no sería valorado y por lo tanto no existiría un deber moral de conservarlo, si la actividad humana deforestara alguna zona boscosa daría lo mismo.

Parece entonces que necesitaríamos “algo más” que nos hiciera respetar a la naturaleza y que no fuera el resultado de una valoración basada en alguna utilidad, del tipo que sea, que se obtenga de ella. Así es como entre estos intentos por fundamentar la moralidad de una ética ambiental en “algo más” encontramos a una teoría ética no antropocéntrica que le otorgará valor inherente a la naturaleza y que tomará como criterio de valoración moral principal la vida de los organismos naturales. Esta teoría a la que me refiero es el biocentrismo de Paul Taylor.

II.2 ÉTICAS NO ANTROPOCÉNTRICAS

El enfoque biocéntrico de Paul Taylor

En su teoría ética biocéntrica Paul Taylor propone una extensión de los límites de la ética tradicional en donde se incluya a todo individuo vivo que sea miembro de la

²⁰³ En este caso puse el ejemplo de un ecosistema, pero esta situación bien se puede aplicar a organismos silvestres como plantas y animales por poner un par de ejemplos.

naturaleza²⁰⁴. Para Taylor todos los organismos son “centros teleológicos de vida”²⁰⁵, en el más puro sentido aristotélico, pues todos poseen fines propios independientemente de nuestra propia conciencia²⁰⁶. De esta manera, al extender la consideración moral a todo ser viviente plantea un biocentrismo individualista en donde la totalidad de los organismos posee un valor inherente que se distribuirá entre ellos de manera uniforme. Para Taylor los seres humanos no son superiores al resto de los seres vivos pues sólo son parte de una comunidad viviente²⁰⁷ interconectada e interdependiente en donde todos los organismos vivos tienen su propio *telos* i.e son centros teleológicos de vida. Así, considera a cada organismo vivo como un individuo único que persigue su propio bien a su propia manera.

Taylor comienza por contrastar el antropocentrismo con su postura biocéntrica. Nos dice que en el antropocentrismo las acciones humanas que afectan al entorno natural y sus habitantes no humanos serán correctas o incorrectas según alguno de los dos criterios siguientes:

- a) Tienen consecuencias favorables o desfavorables para el bienestar humano
- b) Son consistentes (o inconsistentes) con el sistema de normas que protege y da cuerpo a los derechos humanos

“Desde este punto de vista homocéntrico, todos los deberes en última instancia tienen como objeto a los humanos y sólo a los humanos”²⁰⁸. Ahora bien, si reconocemos algún tipo de obligaciones o responsabilidades que pudiéramos tener en relación con los ecosistemas naturales y con, como él les llama, las comunidades bióticas, dichas responsabilidades se basarán en el hecho de si podemos o no promover la realización de valores humanos. Desde este punto de vista “(...) no tenemos ninguna obligación de fomentar o proteger el bien de las cosas vivientes no humanas, independientemente de este hecho contingente.”²⁰⁹ Por otra parte, Taylor nos dice que el sistema biocéntrico de la ética ambiental se opone al antropocentrismo pues las obligaciones que tenemos para con los miembros de la comunidad biótica no dependerán de los valores o intereses humanos. Taylor apunta:

“Desde la perspectiva de una teoría biocéntrica, tenemos *prima facie* obligaciones morales con las plantas y los animales silvestres como miembros de la comunidad biótica de la Tierra. Estamos moralmente obligados (si lo demás se mantiene igual) a proteger o fomentar su bien por ellos mismos”²¹⁰

²⁰⁴ Cabe aclarar que cuando Taylor se refiere a la naturaleza está pensado en la naturaleza silvestre; no obstante nos dice que a pesar de que su interés reflexivo se centra en este tipo de naturaleza esto no significa que su modelo de pensamiento no pueda aplicarse a organismos vivos “domésticos”.

²⁰⁵ “La ética del respeto a la naturaleza” en *Los caminos de la ética ambiental*, Vol. I, Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, 2003, pp. 266

²⁰⁶ Para Taylor el que un organismo natural individual posea un *telos* vital y fines propios de acuerdo a éste, será independiente inclusive del hecho de si estos organismos mismos tienen conciencia de ello. Esto es, el que un organismo vivo tenga conciencia o no de su *telos* vital no será importante para que éste lo desarrolle y/o tenga la oportunidad de hacerlo.

²⁰⁷ O “biocomunidad”

²⁰⁸ “La ética del respeto a la naturaleza” en *Los caminos de la ética ambiental*, Vol. I, Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, 2003, pp. 269

²⁰⁹ *Ibidem*, pp. 270

²¹⁰ *Ídem*

Para Taylor las cosas vivientes tienen *valor inherente* y su bienestar, así como el bienestar humano, debe lograrse como un *fin en sí mismo*. Distingue entre tres conceptos distintos de valor, a saber, lo que él llama ‘*inherent value*’, ‘*intrinsic value*’ e ‘*inherent worth*’²¹¹. No obstante creo que la distinción más importante es la que hace entre valor o ‘valía’ inherente (*inherent worth*) y valor intrínseco (*intrinsic value*). El valor o valía inherente (*inherent worth*) de los organismos vivos tiene que ver con su *telos* vital i.e. con el bien propio que cada uno de estos organismos persigue. La fuente misma de dicho valor inherente es justamente este *telos* vital, por lo tanto al hablar de valor inherente siempre se hará con referencia a seres vivos individuales; por eso Taylor nunca dirá que un “bosque” en su conjunto tiene valor inherente, aunque sí dirá que cada uno de sus integrantes, de manera individual, lo tiene. Por otra parte, a diferencia del valor inherente, el valor intrínseco tradicionalmente concebido (*intrinsic value*) tendrá que ver con algún tipo de juicio instrumental y con la capacidad humana de valorar o no valorar un objeto u organismo, además de que puede predicarse tanto de seres vivos (animales por ejemplo) como “no vivos” (un río, por ejemplo) y por supuesto no dependerá de si dichos seres poseen o no un *telos* vital.

Ahora bien, para Taylor el bien de un organismo individual no humano consiste “(...) en el pleno desarrollo de de sus potencialidades biológicas. Se consigue su bien en la medida que es fuerte y está sano”²¹², lo que significa que el bien propio de una población o de una comunidad será que subsista de generación en generación de manera óptima. La idea de *bien propio* en Taylor no se ligará nunca con la capacidad que los organismos puedan tener de poseer conocimientos, creencias, deseos, sentimientos, etc.; de igual manera será independiente del conocimiento que dicho organismo tenga de lo que le es favorable o desfavorable para la consecución de su bien propio. Este bien propio es compartido tanto por los seres humanos como por los no humanos y según Taylor, cuando el hombre se da cuenta de esto es cuando se reconoce como parte integrante de la biocomunidad de la tierra, además de que se da cuenta que no existe tanta diferencia entre él y el resto de los seres vivos pues ambos persiguen las mismas cosas básicas, a saber: a) la satisfacción de sus necesidades biológicas de vivir y b) tener salud física.

Por otro lado, es cierto que podemos comparar esta idea Tayloriana de bien propio con el concepto Aristotélico de *bien supremo* cuando decimos que éste es un fin que se perseguirá por sí mismo, pues ya hemos visto que para Aristóteles el bien supremo es un fin unitario que no se querrá en función de nada más sino que se querrá por sí mismo:

(...) Si existe un fin de nuestros actos querido por sí mismo y los demás por él; y si es verdad que también que no siempre elegimos una cosa en vista de otra (...) es claro que ese fin último será entonces no sólo el bien, sino el bien soberano (EN 1094 a 10-30).

Por su parte Taylor nos dice:

²¹¹ Cfr. Taylor 1986 pp.71-77

²¹² “La ética del respeto a la naturaleza” en *Los caminos de la ética ambiental*, Vol. I, Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, 2003, pp.270

“Si podemos decir, ya sea verdadero o falso, que algo es bueno o malo para una entidad sin hacer referencia a ninguna *otra* entidad, entonces esa entidad tiene un bien propio”²¹³

Así tanto en Taylor como en Aristóteles el bien propio de un organismo se querrá por sí mismo y no en función de nada más; no importará que para cada organismo individual la realización de su *telos* vital sea una cosa diferente, así como tampoco importará si cada organismo elige el buscar dicho fin supremo de manera consciente pues aún así todos perseguirán la realización de un bien supremo o soberano, el cual es para Taylor la realización de las dos condiciones biológico-vitales antes mencionadas y para Aristóteles la realización de la felicidad o *Eudaimonia* misma²¹⁴.

Ahora bien, ¿qué es y en qué consiste la visión biocéntrica de la naturaleza? Taylor nos dice que la visión biocéntrica de la naturaleza es “el sistema de creencias que subyace a la actitud de respeto a la naturaleza”. Más que una teoría científica o un sistema explicativo, esta visión se identifica con una visión filosófica del mundo. Esta ética del respeto a la naturaleza consta de tres elementos:

- a) Un sistema de creencias
- b) Una actitud moral fundamental y,
- c) Un conjunto de reglas de deber y pautas de carácter

El sistema de creencias proporciona una perspectiva de la naturaleza que apoya el que un agente autónomo racional adopte la actitud de respeto a la naturaleza como una actitud moral fundamental. De esta manera es como un ser autónomo valora y en última instancia respeta a la naturaleza. Al respecto Taylor nos dice:

“(…) cuando un agente autónomo concibe sus relaciones morales con el mundo natural en función de esta perspectiva, se da cuenta de que la actitud de respeto es la única *apropiada o justa* que se puede tomar hacia todas las formas de vida en la biosfera de la tierra. Las cosas vivientes se ven ahora como *los objetos a los que se dirige la actitud de respeto* y se consideran, en consecuencia, como entidades que poseen valor inherente.”²¹⁵

De esta manera es como se otorgará valor inherente al bien propio de los organismos vivos; al reconocer dicho valor inherente, Taylor nos dice que se contrae un compromiso moral de ajustarse a un conjunto de reglas de deber y de cumplir, en la medida de lo posible, dichas normas. Taylor nos dice que esta ética de la naturaleza es simétrica a una ética humana de respeto a las personas y pone el ejemplo de la ética kantiana. Nos dice

²¹³ Taylor Paul, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1986, pp. 61. La traducción es mía.

²¹⁴ En el capítulo anterior vimos que el concepto de *Eudaimonia* en Aristóteles se relaciona estrechamente con la realización de los diferentes tipos de vida del hombre. Uno de estos tipos de vida es justamente el biológico, el cual sería un nivel primigenio de la vida humana necesario para la realización de la felicidad o *Eudaimonia*. El realizar dicho vivir meramente biológico puede compararse con la realización del bien supremo o telos vital de Taylor, con la diferencia obvia de que en la propuesta antropocéntrica aristotélica será necesaria también la realización de la vida sensitiva y de la vida racional humana. *Cfr.* Capítulo I.1 b, de esta tesis.

²¹⁵ “La ética del respeto a la naturaleza” en *Los caminos de la ética ambiental*, Vol. I, Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, 2003, pp. 272

que en una ética del respeto a las personas existe una disposición de tratar a todas las personas como si tuvieran un valor intrínseco o una “dignidad humana”. De esta manera, paralelamente en su ética biocéntrica, cada organismo vivo por el simple hecho de serlo es digno de consideración moral y será valorado como un “fin en sí mismo”.

La visión biocéntrica de la naturaleza de Taylor tiene cuatro componentes principales, a saber:

- i) *Se concibe a los humanos como integrantes de la ‘biocomunidad’,²¹⁶ de la Tierra.*

En este sentido, Taylor nos pide que consideremos a nosotros mismos como una especie animal más de la naturaleza y que veamos este hecho como un aspecto esencial de la “condición humana”. Los humanos tenemos nuestro origen en el mismo proceso evolutivo que dio lugar al origen de las demás especies, por lo que nos enfrentamos a condiciones básicas de existencia similares que determinan nuestro bienestar y sobrevivencia. Taylor nos dice:

“Cada animal y cada planta se parece a nosotros en que tiene un bien propio. Aunque nuestro bien humano no se parece al bien de una planta o de un animal no humano, no puede conseguirse en mayor medida de lo que se puede lograr el bien de éstos últimos sin las necesidades biológicas de sobrevivir y tener salud física.”²¹⁷

De esta manera, según Taylor, al reconocernos como un integrante más de la naturaleza seremos conscientes de que al igual que las plantas y los animales no humanos tenemos un bien propio.

- ii) *Se ve a la totalidad de los ecosistemas naturales de la tierra como una red compleja de elementos interconectados en la que el buen funcionamiento biológico de cada ser depende del buen funcionamiento biológico de los demás.*

Taylor nos dice que el conocimiento que tengamos sobre las conexiones causales entre los diversos organismos pertenecientes a la totalidad de los ecosistemas será un “medio esencial para alcanzar las metas que nos hemos fijado al adoptar la actitud de respeto a la naturaleza.”²¹⁸ Cada organismo individual tiene su propio telos vital y cada uno quiere llevarlo a cabo, de esta manera el que cada uno lo logre será importante no sólo para ellos mismos de manera individual, sino también lo será para los demás a nivel global. La interconexión entre organismos vivos individuales se hace patente en la constitución de los ecosistemas y el cumplimiento o no del telos vital de cada uno de ellos repercutirá a su vez en la posibilidad de cumplimiento exitoso del telos de otros organismos vivos individuales.

- iii) *Se concibe cada organismo individual como un centro teleológico de vida que persigue su propio bien a su modo.*

²¹⁶ Taylor utiliza el término ‘biocomunidad’ para referirse al conjunto de organismos que conforman los seres no humanos y las relaciones complejas que entre ellos existen.

²¹⁷ “La ética del respeto a la naturaleza” en *Los caminos de la ética ambiental*, Vol. I, Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, 2003, pp. 274

²¹⁸ *Ibidem* pp. 276

Según la propuesta tayloriana, la observación continua y detallada de la naturaleza es lo que ha permitido que lleguemos a reconocer lo que él llama “la individualidad y la ‘personalidad’ auténtica” de los organismos integrantes de un ecosistema²¹⁹. Él cree que la observación minuciosa y constante de la naturaleza derivará, por un lado, en la comprensión y entendimiento humano de la misma y, por el otro, en la identificación del hombre con ésta, propiciando así que éste último sea capaz de ver el mundo desde la “perspectiva” de aquella. No obstante, Taylor no es del todo claro cuando se refiere a esta “perspectiva de la naturaleza” pues si bien es cierto que nos dice cómo es posible que el hombre pueda adquirirla, no nos dice cómo un ser humano podría de hecho entender la manera en cómo ve el mundo un ser vivo no humano. En todo caso, parece que Taylor identifica esta “perspectiva” de la naturaleza con su concepto de *telos* vital. Como hemos visto ya líneas arriba, el resultado de la observación acuciosa de los organismos vivos será el entendimiento de su punto de vista, llegando al punto en el que el observador (el ser humano) se ponga en su ‘lugar’ para entender dicha perspectiva “(...) finalmente uno alcanza un genuino entendimiento de su punto de vista. Uno puede entonces imaginariamente ponerse a uno mismo en la situación del organismo y ver el mundo desde su perspectiva” (1986, p. 120). En última instancia, Taylor nos dice que esta identificación del hombre con la naturaleza y el reconocimiento del punto de vista de los organismos vivos es un proceso de intensificación de la conciencia humana de lo que significa ser un ser vivo individual, i.e. de lo que significa ser un *centro teleológico de vida*. Dicho proceso es un desarrollo progresivo que parte de un conocimiento objetivo e imparcial que da paso a un reconocimiento de la individualidad de cada organismo hasta llegar al punto de desarrollar una completa conciencia de la perspectiva o del punto de vista de un organismo vivo.

- iv) *Ya sea que estemos hablando de niveles de mérito o del concepto de valor inherente, la afirmación de que los humanos por su misma naturaleza son superiores a otras especies carece de fundamento y, a la luz de los elementos (i), (ii) y (iii) recién mencionados, debe rechazarse como un mero prejuicio irracional que nos favorece.*²²⁰

Taylor cuestiona la idea de que los humanos son superiores a los demás animales por el simple hecho de poseer capacidades diferentes. Nos dice que si bien los humanos y los animales no humanos tienen capacidades diferentes, esto no quiere decir que las capacidades que poseen los seres humanos sean superiores a las de los animales. Nos dice que si las capacidades humanas han sido consideradas superiores es porque han sido juzgadas desde un punto de vista humano, que si quisiéramos hacer un juicio de valor opuesto podríamos juzgar las capacidades animales no humanas desde su propio ‘punto de

²¹⁹ Taylor nos dice que esta observación detallada de los organismos vivos puede ser de tipo científico, ya sea que se lleve a cabo en investigaciones de laboratorio o de campo, así como también puede ser de tipo no científico llevada a cabo por naturalistas amateurs (1986 p. 120). Es así como resultado de dicha observación es como, según él, el ser humano se familiarizará cada vez más con el organismo que observa hasta llegar a entender su propio “punto de vista del mundo”. Es importante señalar que Taylor pone especial cuidado en decir que el reconocer la “personalidad” de un organismo no tiene nada que ver con realizar una falsa antropomorfización del mismo, sino más bien tendrá que ver con descubrir lo esencial que hacer ser a cada organismo lo que es, entendido esto como su *telos* vital.

²²⁰ *Ibidem*, pp. 273

vista'²²¹. Ciertamente para una cheeta la velocidad para correr será tan importante para ella como lo es la inteligencia para los humanos. Para Taylor, una vez que hayamos rechazado la falsa idea de superioridad humana podremos tener la disposición para adoptar una actitud de respeto hacia la naturaleza, “el rechazo de la superioridad humana es en sí el resultado de adoptar la perspectiva de la naturaleza incorporada en los tres primeros elementos de la visión biocéntrica.”²²²

En *Respect for Nature*²²³ Taylor nos dice que del mero hecho de que un organismo tenga un bien propio i.e de reconocer que los organismos vivos tienen un *telos* vital, no se sigue el que debemos respetarlos. Según él, para tener dicha actitud de respeto hacia los organismos vivos y la naturaleza en general será necesario el establecimiento de las cuatro tesis anteriores. Ciertamente la propuesta tayloriana de respeto a la naturaleza enmarcada en una visión biocéntrica trata de escapar del planteamiento antropocéntrico de valoración de la naturaleza al reconocer al hombre como parte integrante de ella. Al concederle a la naturaleza un valor inherente y al reconocer en los organismos vivos dicho valor en su *telos* vital, Taylor sustenta una ética de respeto de la cual podrían derivarse, en última instancia, normas que regularían nuestra interacción con la naturaleza. La propuesta de una Ética del respeto a la Naturaleza nos dice que para poder adquirir una actitud de respeto hacia ésta el ser humano tendrá que, en primer lugar, reconocer a cada organismo vivo como un ser individual que permitirá que, en segundo lugar, se haga consciente tanto de su bien propio como del de cada organismo; de esta manera es como el hombre aprenderá a no interferir en el camino de la realización del *telos* vital de cada uno de estos organismos y en última instancia desarrollará una actitud de respeto hacia ellos considerándolos como “fines en sí mismos”. Es cierto que en este sentido cuando Taylor habla de “fin en sí mismo” tiene en mente la idea Kantiana de respeto que nos pide tratar a las personas no como medios sino como “fines en sí mismos”. Según el argumento de Taylor:

- i) Si reconocemos a cada organismo individualmente e
- ii) identificamos en dicho organismo, así como en nosotros mismos, su bien propio o supremo, entonces
- iii) podremos ser capaces de respetar a dicho organismo y por lo tanto no interferir con la realización de su bien propio.

Creo que la importancia de la propuesta Tayloriana radica por una parte en este esfuerzo por fundamentar una ética de respeto a la naturaleza basada en el rechazo de la idea de superioridad humana y, por otro, en el reconocimiento de que los seres vivos no humanos poseen un fin último de vida independiente de nuestra propia conciencia de ello. La importancia de reconocer que los organismos vivos no humanos tienen su propio *telos* independientemente de si nosotros somos conscientes de ello o no, resultará de suma importancia al momento de tratar de resolver problemas ambientales en donde la intervención humana en el desarrollo del *telos* de los organismos naturales ha resultado en la extinción de diversas especies de animales y/o plantas o en la contaminación de sus

²²¹ Entendido éste como ya hemos explicado antes, como la manifestación del *telos* vital de cada organismo natural individual.

²²² *Ibidem* pp. 286

²²³ *Cfr.* pp. 99-118

hábitats. Creo que si en última instancia se toma en cuenta que cada organismo individual es poseedor de un *telos* propio independientemente de si somos conscientes de ello o no, nos será más fácil el construir un argumento de no intervención humana en situaciones en donde se haya comprobado que el hacerlo ha destruido ya el equilibrio ecológico.

Por otra parte, existen algunos otros puntos problemáticos en el biocentrismo de Taylor. Uno de ellos tiene que ver con su idea de extender la consideración moral a *todo* ser viviente de manera individualista pero igualitaria. Taylor piensa que la totalidad de los organismos vivos posee valor inherente y que tal valor se distribuye de manera uniforme. Sin embargo, lo anterior nos puede llevar a tener conflictos al hacer juicios prácticos de valor respecto de dos diferentes tipos de organismos así como a diversos conflictos de intereses entre ellos, pues si todas las formas de vida son igualmente valiosas, entonces ¿hasta dónde debemos de respetar la vida de otros seres vivos? ¿Hasta qué punto podemos interferir en el *telos* vital de un organismo? Pensemos un momento sobre una enfermedad viral que ataca nuestros cuerpos, ¿dejaríamos que los virus deterioraran nuestro cuerpo, es decir, no intervendríamos para combatirlos y eventualmente eliminarlos sólo en virtud del respeto al desarrollo de su bien propio? Pensemos ahora en la posibilidad del conservacionismo natural. Si sabemos que existe una especie de árboles en peligro de extinción (como la Secoya del Alba) que está siendo atacada por una plaga de insectos, ¿deberemos de eliminar dicha plaga aunque interfiramos en el *telos* de vida de los mismos, o eliminaríamos la plaga de insectos en pos de la supervivencia de dicha especie de árboles? ¿Qué será más valioso, respetar el bien propio de una Secoya o el de los insectos? Ahora bien, en una situación límite de sobrevivencia de un organismo en donde uno sea considerado más complejo que otro (pensemos en un ser humano y en una amiba) ¿hasta que punto sería inmoral interrumpir el *telos* de vida del menos complejo?

Ahora bien, otra de las críticas que se le ha hecho al planteamiento ético tayloriano tiene que ver con su criterio atómico de valoración, i.e. el valorar a organismos de manera individual. Para Taylor las especies como tales no pueden ser consideradas como sujetos morales con un bien propio a diferencia de los organismos individuales pues él considera a las especies como ‘clases’ (de organismos) y las clases, entendidas como un concepto abstracto, no tienen un bien propio²²⁴. Sin embargo lo anterior resulta cuestionable pues en la práctica las especies como tales parecen tener un estatus diferente al de mero “concepto abstracto”, si bien de hecho evolucionan, se diversifican, se extinguen, etc. Por lo tanto, un planteamiento de este tipo resultaría problemático al momento de enfrentarnos a problemas en donde las especies como tales, ya sea animales o vegetales, estuvieran amenazadas o al borde la extinción pues nos veríamos limitados a valorar y a considerar moralmente solamente a sus integrantes de manera individual sin importarnos lo que en realidad suceda con la especie como tal. Pensemos nuevamente en las Secoyas. La Secoya del Alba es una especie en peligro de extinción, si sabemos que dicha especie se encuentra amenazada por una plaga de insectos en particular, ¿no será más loable el exterminar a cierto número de insectos en pos de conservar la especie de Secoyas como tal?

Por último, me parece importante recalcar la importancia de incluir en la ética biocéntrica de Taylor a los organismos que no pueden ser considerados “silvestres”. Dicha ética queda incompleta al no considerar moralmente a los seres no humanos “domesticados” o no silvestres, pues soslaya toda una serie de problemáticas que giran en torno a la consideración moral y al trato que los seres humanos propinan a dichos seres.

²²⁴ Taylor Paul, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1986, pp. 17, 68-71.

Pensemos en los problemas que surgen del trato a los animales en la industria de la carne, por poner sólo un ejemplo.

Tom Regan y su fundamentación de la ética ambiental

Tom Regan es considerado uno de los teóricos más importantes en lo que a la fundamentación de los derechos de los animales se refiere. Su trabajo en este campo, junto con el de algunos otros filósofos, ha servido para cimentar lo que hoy se conoce como la teoría de los derechos de los animales. No obstante, y de acuerdo con los intereses que la presente tesis persigue, en esta sección nos centraremos solamente en su crítica a la fundamentación de cierta concepción de la ética ambiental y en su propia propuesta de fundamentación de la misma.

Regan nos dice que cierta concepción de la ética ambiental se basa en un error, específicamente la que se basa en una concepción de valor intrínseco de la naturaleza; para ilustrar lo anterior pone de ejemplo las éticas ambientales de Aldo Leopold, Holmes Rolston III y J. Baird Callicot explicándonos que los intentos de éstos se dirigen a fundamentar y a explicar el respeto a la naturaleza sin otorgar primordial importancia a los intereses humanos. Dichos autores tratarán de crear una “ética *del* medio ambiente” que se fundamenta en una idea de valor intrínseco y que difiere de lo que él llama una “ética *para el uso* del medio ambiente”²²⁵ que otorga primordial importancia a los intereses humanos. Regan nos dirá que dicha ética *del* medio ambiente tiene 4 características principales, a saber²²⁶:

- 1) Este tipo de ética se plantea como una ética no antropocéntrica. Una ética *del* medio ambiente es una ética en donde el centro de la valoración moral deja de ser el ser humano y no se valora a la naturaleza de manera instrumental, distinguiéndose así de una ética *para el uso* del medio ambiente en donde la naturaleza tiene un valor instrumental i.e. no se valora por sí misma sino en relación a los seres humanos y al uso que éstos puedan hacer de ella.
- 2) Esta ética intenta esclarecer, explicar o fundamentar el respeto hacia las entidades²²⁷ naturales y el deber para con ellas.
- 3) Al intentar esclarecer, explicar o fundamentar el respeto hacia las entidades naturales y el deber para con ellas se apelará a su valor intrínseco.
- 4) Esta ética descansa en una concepción del valor intrínseco que no sólo atribuye valores intrínsecos diferentes, sino también mayores, a los organismos y especies silvestres que a los domésticos.

Me parece importante traer a cuenta la aclaración terminológica que Regan hace respecto de su descripción del valor intrínseco cuando se refiere a la fundamentación de la ética ambiental. De manera general en lo que respecta a sus trabajos sobre derechos de los animales, y en particular cuando habla de la valoración de la naturaleza, Regan ha optado por usar el término “valor inherente” en lugar del de “valor intrínseco”. Al hacer dicha

²²⁵ Cfr. “¿Se basa en un error la ética ambiental?” Regan, Tom, en *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*, Valdés Margarita, FCE-UNAM, pp. 120

²²⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 121

²²⁷ Cuando Regan habla de “entidades” naturales lo hace en un sentido amplio del término que incluye organismos individuales, especies, poblaciones, ecosistemas, etc.)

distinción, retoma algunos puntos, aunque difiere en otros muchos, de la clasificación Tayloriana de valor inherente (*inherent value*), valía inherente (*inherent worth*) y valor intrínseco (*intrinsic value*)²²⁸. No obstante cuando examina y propone su idea de fundamentación de la ética ambiental, Regan nos dice que no será relevante el ahondar en la caracterización de cada uno de los tipos de valor anteriores, ni en las diferencias entre su clasificación y la de Taylor. Simplemente nos dice que supondrá que “siempre que alguien juzga que algo es bueno en sí mismo, que es bueno como un fin o que tiene un valor no instrumental positivo, lo que ese juicio significa es que la entidad en cuestión tiene un valor intrínseco”²²⁹. Para Regan lo que realmente importa es el papel que pudieran desempeñar, si es que pudieran desempeñar alguno, dichos juicios y valores en la concepción de ética ambiental que examina. Así, para Regan, el valorar algo de manera inherente significará valorarlo por sí mismo, no en función de algo más, desechando de esta manera la idea de instrumentalidad presente en las concepciones antropocéntricas de la naturaleza. En este sentido un individuo tendrá valor moral independientemente de sus capacidades y/o intereses y tendrá este valor moral precisamente por el hecho de ser un “*sujeto de una vida*”.

Ahora bien, existen diversas teorías del valor intrínseco dependiendo de los tipos o clases de cosas a las que se otorgue dicho valor. Regan hace un análisis de algunas de ellas, a saber, de las teorías del valor intrínseco en términos de estados mentales, de las teorías del valor intrínseco en términos de estados de cosas, de las teorías del valor en términos de fines en sí mismos y de las teorías del valor en términos de fines en sí mismos jerarquizados. A continuación veremos brevemente en qué consiste cada una de ellas y veremos porque, según él, ninguna de ellas explica o fundamenta la idea de que existen valores intrínsecos en la naturaleza ni tampoco explican o fundamentan el respeto ni los deberes para con ella.

Teorías del valor intrínseco en términos de estados mentales

Regan nos dice que el hedonismo²³⁰ es un ejemplo de una teoría de este tipo. Nos dice:

“El hedonismo es un ejemplo clásico al respecto. Cuando se dice que el placer y sólo el placer es bueno en sí mismo, se da a entender que un estado mental que se describe de cierto modo particular, y sólo ese estado mental, es intrínsecamente valioso”²³¹

Independientemente de la crítica que Regan hace al hedonismo, lo retoma como ejemplo para poder explicar porque:

- a) una teoría de estados mentales no fundamenta ni explica el respeto y

²²⁸ Cfr. sección dedicada a Taylor de la presente tesis

²²⁹ “¿Se basa en un error la ética ambiental?” Regan, Tom, en *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*, Valdés Margarita, FCE-UNAM, pp. 122

²³⁰ Según James Rachels (2007), el hedonismo es la teoría que expresa “(...) la noción intuitivamente plausible de que las cosas son buenas o malas según el modo en que nos hagan sentir”. Y es en este sentido que Regan lo entiende si bien este *sentir* puede traducirse en “estados mentales” como dolor, placer, alegría, tristeza etc.

²³¹ “¿Se basa en un error la ética ambiental?” Regan, Tom, en *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*, Valdés Margarita, FCE-UNAM, pp. 123

- b) una teoría de estados mentales no fundamenta ni explica el deber, no sólo hacia la naturaleza sino en un sentido general.

Entre otros aspectos que Regan critica del hedonismo está el de la imposibilidad de éste, y en general de las teorías de los estados mentales, de valorar intrínsecamente a entidades que no posean la facultad para experimentar un estado mental; la naturaleza en términos de especies, organismos silvestres, poblaciones o ecosistemas, carece de las facultades psicológicas necesarias para experimentar un estado mental, por lo que, dada una teoría de este tipo, carecerá de valor. En la doctrina hedonista el placer y la ausencia de dolor son estados mentales que son considerados como fines en sí mismos; de esta manera, los sujetos de consideración moral serán los que tengan las facultades psicológicas/mentales necesarias para experimentar dichos estados de dolor o placer, lo que excluye de la esfera de consideración moral a entidades que no posean dichas facultades, ya sea por su propia constitución física-biológica, como en el caso de las plantas o de los corales, o porque sean organismos o entidades naturales enmarcadas dentro de una visión holista de la naturaleza y que en su conjunto carezcan de las mismas, como por ejemplo un río, un bosque, un ecosistema o una especie animal o vegetal. Puesto que un ecosistema o un árbol no son considerados como entidades que posean las facultades necesarias para experimentar dolor o placer, por lo tanto no tendrán valor moral desde el punto de vista hedonista.

Por otro lado, Regan nos dice que una teoría de este tipo no puede fundamentar una actitud de respeto hacia la naturaleza porque según *ningún estado mental es un objeto apropiado para el respeto*, nos dice que “(...) los momentos de placer, asombro, sorpresa y toma de conciencia son buenos en sí mismos, merecen la pena de ser experimentados por sí mismos, es decir, son valiosos intrínsecamente; pero no hay nada en esos estados mentales considerados por sí mismos que de manera convincente pueda considerarse que aclare, explique o fundamente el respeto.”²³² Podemos decir que preferimos el placer al dolor o que encontramos valiosas otras experiencias, como el autoconocimiento personal, pero de eso no se sigue que por esa razón debamos de respetar esos estados mentales. Así por ejemplo podemos respetar el derecho a la libertad o a la intimidad de nuestro vecino, pero el respetar su estado mental de placer o de satisfacción personal será para Regan cometer un error categorial pues “los estados mentales no son el tipo de entidad adecuado por el que resulte razonable sentir o tener respeto”²³³.

Por otra parte, Regan nos dice que “*invocar el valor intrínseco de los estados mentales no nos permite esclarecer, explicar o fundamentar nuestros deberes*”²³⁴ para con las entidades naturales debido a dos razones principales: a) los estados mentales no son objetos de respeto apropiados y b) los estados mentales intrínsecamente valiosos no pueden sumarse de ninguna manera comprensible o justificable debido a su pluralidad e inconmensurabilidad. Pensemos un momento en la cantidad y en la variedad de estados mentales que podemos considerar como intrínsecamente valiosos y entonces tendremos un conflicto a la hora de decidir hacia cual tenemos un deber, pues si en última instancia quisiéramos tratar de evitar dicho conflicto tendríamos que comenzar a categorizar estos estados mentales subordinándolos entre sí. En este sentido, Regan apunta hacia una crítica

²³² *Ibidem*, pp. 127

²³³ *Ídem*

²³⁴ *Ibidem* pp. 128

del utilitarismo en donde el cálculo del placer y el dolor derivará a su vez en un conflicto al tratar de establecer deberes morales; pensemos que una teoría utilitarista hedonista tendrá que sopesar diferentes intereses que corresponden a diversos individuos en donde será prácticamente imposible que dichos intereses no entren en conflicto entre sí, haciendo necesaria una jerarquización de estados mentales (entiéndase dolor y placer) al momento de establecer deberes morales para con distintos individuos. Pongamos de ejemplo la construcción de una súper carretera en donde existen dos grupos de personas, A y B, con distintos intereses en conflicto. El grupo A apoya la construcción de dicha carretera pues contribuirá notablemente a maximizar su calidad de vida al reducir de manera considerable el tiempo de traslado de sus casas a sus trabajos. El grupo B está en contra de dicha construcción pues ésta implica la pérdida total de sus viviendas dado que éstas últimas se encuentran justo en medio del camino por donde dicha súper vía pasará. De esta manera vemos que existe un conflicto de intereses entre A y B pues por un lado, A trata de evitar el dolor (no perder sus casas) y por el otro, B trata de aumentar el placer (hacer menos tiempo de traslado al trabajo). En este caso ambos estados mentales, tanto el placer del grupo A como el dolor del grupo B tienen valor intrínseco; sin embargo al momento de decidir cuál de estos estados mentales es el que debemos de respetar, inevitablemente tendremos que jerarquizar o categorizar dichos estados, tendremos que subordinar entre sí estados mentales diferentes que poseen el mismo valor intrínseco. Si consideramos que el placer de un grupo es intrínsecamente valioso al igual que el dolor de otro, entonces tendremos un conflicto moral al tratar de establecer algún tipo de deber para maximizar el placer y evitar el dolor de cualquiera de estos dos grupos. Así, una de las maneras para tratar de evitar dicho conflicto propuesta por algunos utilitaristas y que Regan también critica, será jerarquizar o categorizar dichos valores, i.e. subordinarlos unos a otros; desde esta perspectiva, si bien es cierto que aunque se reconozca que el dolor de un grupo tiene valor intrínseco, esto no impedirá que éste pueda quedar subordinado al placer, que también tiene valor intrínseco, de otro grupo.

Teorías del valor intrínseco en términos de estados de cosas

Si bien las teorías en términos de estados mentales y las teorías en términos de estados de cosas son conceptualmente diferentes, el segundo tipo puede incluir al primero. Regan nos explica que la idea de un estado de cosas es “(...) lo suficientemente elástica como para incluir los estados mentales.”²³⁵ Nos pone el ejemplo de Moore, quien sostiene que el estado de cosas que consiste en una bella puesta de sol *más* alguien que la admira *más* el goce de esa persona combinados en un momento dado, es mucho mejor que el estado de cosas original (en este caso la belleza de la puesta de sol considerad por sí sola)²³⁶. De la misma manera que sucede en el caso de las teorías del valor intrínseco en términos de estados mentales, Regan nos dice que las teorías del valor intrínseco en términos de estados de cosas tampoco pueden esclarecer, explicar ni fundamentar el respeto por la naturaleza. Así, para explicarnos esta afirmación nos pide que retomemos el ejemplo anterior de Moore y consideremos si la belleza es una base apropiada para el respeto, a lo cual él responderá de manera negativa; nos dice que tal vez podamos experimentar asombro ante la belleza de una puesta de sol, que tal vez podamos admirarla o apreciarla, pero que de esta experiencia no se sigue que debamos de respetar la belleza de éste o de algún otro

²³⁵ *Ibidem*, pp. 129

²³⁶ *Ídem*

objeto. Regan se pregunta qué puede significar “respetar una bella puesta de sol” o “respetar una bella interpretación de O *sole mio*”; concede que incluso podríamos pensar en respetar a Dios por ser el creador del cosmos y el autor de la puesta de sol o podríamos respetar la habilidad de un cantante que interprete O *sole mio*, pero el que lo hagamos no significa que respetemos a la belleza en sí misma. Por lo tanto la belleza o un estado de cosas considerado como valioso en sí mismo no pueden ser considerados como objetos adecuados de respeto.

Por otro lado, Regan señala que una teoría de este tipo es inadecuada para una ética ambiental pues un estado de cosas es simplemente eso, un estado de cosas. En este sentido los “sistemas de vida sustentables, diversos y equilibrados” (entiéndase ecosistemas por ejemplo), como él los llama, así como especies de plantas y animales son estados de cosas a los que nunca se les podrá valorar en sí mismos por lo que son.

Teorías del valor en términos de fines en sí mismos

Regan nos dice que Kant es el precursor de este tipo de teoría. Nos dice que para Kant algunos individuos existen como fines en sí mismos por lo que se puede decir que poseen valor intrínseco “(...) debido a que tienen un valor en sí mismos, a parte del valor que posean como medio en relación con los fines de alguien más.”²³⁷ Por su parte, el valor intrínseco que los individuos autónomos racionales poseen es *categorico*, es decir, dichos individuos o tendrán valor intrínseco o no lo tendrán y de los que lo tengan ninguno lo hará en mayor o menor grado que otro, no habrá algo así como “grados” de tenencia en lo que al valor intrínseco se refiere.

Como ya hemos visto, la formulación del Imperativo Categórico kantiano en su fórmula de la Humanidad como fin en sí mismo y como fundamento práctico supremo nos dice: “*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*”²³⁸. Así pues, los individuos autónomos racionales están a la base de la ética kantiana y de la formulación del Imperativo Práctico pues, por el hecho de poder darse a sí mismos la ley moral mediante el ejercicio de su razón, se les considera como fines en sí mismos, Kant nos dice:

“(...) todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, *nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo*”²³⁹

De esta manera es como los seres racionales al ser fines en sí mismos tienen valor intrínseco; Regan nos dirá que los individuos racionales no son ni estados de cosas ni estados mentales ni pueden reducirse a ellos, aunque si bien es cierto que un individuo racional pueda tener diversos estados mentales y formar parte de diversos estados de cosas. Kant postula que sólo los seres humanos poseen valor intrínseco o valor en sí mismo, puesto que son sujetos con autonomía racional que buscan su realización y por ello merecen respeto, así como consideraciones y deberes morales. La capacidad del hombre de pensar y tener conciencia es la cualidad que, a la vez que lo distingue, permite considerarlo como un fin en sí mismo cancelando la posibilidad de visualizarlo como medio o instrumento.

²³⁷ *Ibidem*, pp. 134

²³⁸ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, estudio introductorio y análisis de la obra por Francisco Larroyo, ed. Porrúa, Novena edición, México 1996, pp. 44.

²³⁹ *Ibidem*, pp. 47

Ahora bien, según Regan, la teoría ética Kantiana no es del todo antropocéntrica pues “(...) claramente admite la posibilidad de que el universo pueda contener *otras* especies, además del *Homo Sapiens*, cuyos miembros sean racionales y autónomos, y claramente cree que, si esa posibilidad resultara cierta, esos individuos extraterrestres existirían como fines en sí mismos”²⁴⁰ No obstante, el mismo Regan reconoce que las implicaciones de la teoría kantiana respecto del valor intrínseco del mundo natural coinciden con las que tienen una perspectiva antropocéntrica, por lo que los individuos no humanos que no poseen racionalidad no pueden ser valorados como fines en sí mismos, sólo los humanos poseen dicho valor. Sin embargo, si creemos que la capacidad racional y la autonomía de la razón son criterios para valorar intrínsecamente a los seres humanos, ¿qué pasa con los seres humanos que no poseen las capacidades racionales o la autonomía necesarias para ser valorados como fines en sí mismos, digamos los niños pequeños, personas en coma o con discapacidades mentales?, ¿no los podremos valorar intrínsecamente?, de igual manera ¿qué pasa, en última instancia, con el resto de los seres vivos no humanos?, ¿existirá alguna manera de considerarlos como fines en sí mismos?

Regan encuentra las respuestas a las preguntas anteriores cuando, partiendo de la idea kantiana de fin en sí mismo, sustituye en su teoría ética al sujeto racional kantiano por su propia idea de “sujeto de una vida” colocando a éste como criterio principal para la considerabilidad moral de los seres no racionales. En este sentido, el planteamiento de Regan sigue siendo kantiano pues retoma la idea de fin en sí mismo aunque rechaza la idea de que los seres racionales son los únicos a los que se les otorgará valor intrínseco y a los que se deberá de respetar como fines en sí mismos. Regan señala que nosotros rutinariamente le asignamos valor inherente, y por lo tanto el derecho de ser tratados con respeto, a seres que no son racionales incluyendo a los infantes y a los individuos discapacitados mentalmente, nos dice:

“El limitar el alcance [de esta teoría] solamente a los humanos demuestra ser racionalmente defectuoso. Es cierto que los animales carecen de muchas de las habilidades que los humanos poseen. No pueden leer, hacer operaciones matemáticas avanzadas, construir un librero o hacer baba ganoush. No obstante, tampoco muchos humanos pueden hacerlo y no decimos (o no deberíamos decir) que ellos (que estos humanos) por lo tanto tienen menor valor inherente o un derecho menor de ser tratados con respeto que otros”²⁴¹

De esta manera, si queremos tratar como fines en sí mismos no sólo a los seres humanos que tengan sus capacidades racionales nulas o disminuidas, sino también a los demás seres vivos no racionales integrantes de la naturaleza, tenemos que buscar un concepto que los incluya a todos (a los sujetos racionales, a los no racionales y a los que tienen sus capacidades racionales disminuidas). Dicho concepto es el “*sujeto de una vida*” postulado por Regan. Para él todos los seres vivos coincidimos en algo, todos tenemos algo en común que trasciende a la racionalidad humana, i.e. todos compartimos el hecho de experimentar ser un “sujeto de una vida” pues cada uno de nosotros tenemos una vida que

²⁴⁰ “¿Se basa en un error la ética ambiental?” Regan, Tom, en *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*, Valdés Margarita, FCE-UNAM, pp. 135

²⁴¹ Regan, Tom, “The case for animal rights”, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1983. La traducción es mía.

nos importa a nosotros mismos²⁴² independientemente de si le importa a alguien más²⁴³. Es así entonces, como el criterio base que nos permite atribuir valor inherente a los individuos es justamente esta idea de “sujeto de una vida”; todos los individuos humanos o no humanos que sean “sujetos de una vida” tendrán valor inherente y serán considerados como fines en sí mismos y no como medios para alcanzar algo más:

“Lo que más importa no son las diferencias sino las similitudes entre esos seres humanos que clara y no tan controversialmente tienen dicho valor (como las personas leyendo esto, por ejemplo) y las que no. Y la realmente crucial, la similitud básica es simplemente ésta: cada uno de nosotros es un sujeto de una vida, una criatura consciente, que tiene un beneficio propio sin importar la utilidad de éste para otros”²⁴⁴.

El “sujeto de una vida” sería un individuo con una identidad psicofísica que se despliega a lo largo del tiempo y que según confirma el mismo Regan es similar a la idea Tayloriana de un individuo como “centro teleológico de vida”, aunque se diferenciará de éste en las cualidades que necesita para ser considerado como tal. Este sujeto tendrá creencias, deseos y un sentido rudimentario de su pasado y su futuro así como la posibilidad de poseer experiencias positivas y negativas. Los requisitos necesarios que Regan estipula para que un ser vivo sea considerado como un “sujeto de una vida” son: poseer deseos, percepción, memoria, un sentido del futuro, una identidad psicofísica y una vida sensitiva ligada a sensaciones placenteras o de sufrimiento, la capacidad de tomar cursos de acción determinado para perseguir sus propias metas,²⁴⁵. De esta manera es como vemos que el simple hecho de estar vivo no hace a un individuo “sujeto de una vida” pues necesitará las características anteriores que en última instancia marcan la diferencia en su vida particular. Tomando en cuenta lo anterior podríamos decir lo siguiente de los individuos que son considerados como sujetos de una vida:

- a) Los diversos acontecimientos de la vida de un sujeto de una vida son importantes para él. Dichos acontecimientos hacen una diferencia real en el mismo como individuo.
- b) El deseo de mantener la vida. El continuar viviendo es algo que le importa al sujeto de una vida.
- c) Diversos acontecimientos en la vida del sujeto de una vida pueden significar cosas diferentes para el mismo como individuo. Para el sujeto de una vida lo que le sucede tiene algún significado para sí mismo.
- d) El existir como individuo lógicamente independiente de los deseos o intereses de los demás. Un sujeto de una vida poseerá valor inherente independientemente de su puede resultar útil o no para otros.

Para Regan el ser sujeto de una vida significa tener valor inherente. No obstante un organismo podría no ser sujeto de una vida y aún así tener valor inherente. Por ejemplo las plantas o los animales (humanos o no humanos) que se encuentra en un estado comatoso

²⁴² En este sentido Regan nos dice que todos los seres vivos compartimos sentimientos y preferencias, que todos somos capaces de experimentar regocijo y sufrimiento, frustraciones y satisfacciones.

²⁴³ lo que nos pase o nos deje de pasar nos importa sin interesar si le importa a alguien más

²⁴⁴ Regan, Tom, “The case of animal rights”. La traducción es mía.

²⁴⁵ Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, p. 262

profundo no podrían ser considerados como “sujetos de una vida” y aún así tener valor inherente según Regan. De esta manera, el ser un “sujeto de una vida” no debe de ser entendida como una definición o explicación de lo que es el valor inherente, sino que será simplemente una manera de detectarlo en algunos casos; si bien es cierto que Regan no explica del todo cuales serían las condiciones que se necesitan para determinar que algo tiene valor inherente, sí nos habla de una condición que demuestra que el valor inherente existe en algunos seres, la cual es ni más ni menos que el ser “sujeto de una vida”. Regan argumenta que los sujetos de una vida que tienen valor inherente tienen el *derecho*²⁴⁶ a que su valor inherente sea respetado y a no ser lastimados.

Por otro lado, Regan concluye que una teoría del valor intrínseco como fin en sí mismo como lo es la kantiana, falla al fundamentar una ética ambiental pues ésta no se puede aplicar a seres no racionales, a menos que en ella se sustituya la idea de sujeto racional por su idea de “sujeto de una vida”. Las diferencias y las coincidencias entre la teoría ética biocéntrica de Regan y la teoría ética kantiana pueden verse en 4 características que a Regan le parece importante subrayar de su teoría ética:

- 1) Ésta es una teoría del valor intrínseco en términos de fines en sí mismos
- 2) Como la teoría kantiana, chocará con las teorías de los estados mentales y de los estados de cosas
- 3) A diferencia de la teoría kantiana la alternativa de la idea de un “sujeto de vida” reconocerá el valor de muchos animales no humanos
- 4) Se podrá desarrollar una teoría de del valor intrínseco en términos de fines en sí mismos que no tenga implicaciones antropocéntricas.

Teorías del valor en términos de fines en sí mismos jerarquizados

Las teorías de este tipo tienen dos características principales y según Regan son:

a) interpretar el valor intrínseco como un valor que se interpreta en grados y b) ordenar las entidades intrínsecamente valiosas jerárquicamente desde el nivel más bajo al nivel inmediato superior, luego el siguiente y así sucesivamente. En esta jerarquía del valor intrínseco todos los miembros de la jerarquía tienen valor intrínseco, sólo que unos tienen más valor intrínseco que otros. No obstante, si este miembro de la jerarquía existe como fin en sí mismo, “(...) *normalmente* no deberá ser tratado como un simple medio para lograr un resultado deseable; pero la situación cambia *cuando es necesario* tratarlos como un simple medio para lograr algún fin en sí mismo *más elevado o mejor*, como ocurre en ejemplo del

²⁴⁶ Por cuestiones obvias de espacio en esta tesis no trataré el complejo tema de los derechos, qué son y qué se necesita para poder otorgárselos no sólo a los animales humanos sino a los no humanos. Sólo mencionaré que cuando Regan habla de los derechos de los animales distinguirá y explicará a detalle la diferencia entre “agente” y “paciente” moral, pues en última instancia las capacidades necesarias para la posesión de derechos no coinciden con las que son necesarias para el reconocimiento y respeto de los mismos. Los pacientes morales tanto humanos como no humanos entonces podrían ser acreedores de derechos de acuerdo con lo anterior.

sacrificio de forma selectiva de una población local de ciervos con el objeto de preservar un sistema diversificado y equilibrado.”²⁴⁷

Nos dice que las teorías de valor intrínseco jerárquicas no esclarecen, explican o fundamentan el respeto a la naturaleza pues no existe una conexión necesaria entre los enunciados de la forma “X es intrínsecamente valioso” y “X es o debería ser respetado”²⁴⁸. En este sentido, el problema de fondo con teorías de este tipo es la falacia naturalista que cometen al derivar el *deber* del *ser*. Pensemos por ejemplo en que X y Z son seres intrínsecamente valiosos y por lo tanto considerados como fines en sí mismos. Si decimos que del simple hecho de considerarlos como fines en sí mismos se deriva hacia ellos un deber como el respeto, entonces estamos cayendo en una falacia naturalista. Habrá que entender que las proposiciones fácticas no se anteponen lógicamente a los juicios éticos, a lo mucho podrán condicionarlos mas no anteponérseles lógicamente (en este caso lo más que podríamos decir, por ejemplo, es que si el considerar a X como un fin en sí mismo hace de este un mundo mejor, entonces valdría la pena el respetar a X). Si es que podemos reconocer algún tipo de relación entre las proposiciones del tipo “X es intrínsecamente valioso” y “X es o debería ser respetado”, tendremos que reconocer también que dicha relación es meramente contingente.

Es así como hemos visto los conceptos fundamentales que se encuentran a la base de la teoría ética de Regan y en la cual se basa el resto de sus propuestas ético-filosóficas como lo sería su ética sobre los derechos de los animales (Regan se considera uno de los filósofos pioneros en el tema). No obstante algunas objeciones pueden ser hechas a su teoría como veremos continuación.

Me parece que la propuesta de Regan por proponer una alternativa a la idea de sujeto racional, ampliándola a la de un individuo que sea considerado como “sujeto de una vida” es exitosa para deslindar el concepto kantiano de fin en sí mismo de un presupuesto antropocéntrico recalitrante. No obstante, dicha propuesta puede fundamentar una ética ambiental en donde se cimiente el respeto y el deber moral para con los seres vivos no humanos siempre y cuando éstos experimenten un cierto tipo de vida “superior” (más cercana al tipo de vida humana hablando en términos biológicos). Así su propuesta creo falla al momento de fundamentar algún tipo de respeto hacia otras entidades vivas, como plantas o microbios por poner un par de ejemplos. Además creo que el concepto de “sujeto de una vida” puede considerarse como *antropogénico* y hasta cierto punto como *antropocentrista*, ya que las capacidades que Regan postula como necesarias para que un individuo sea considerado como sujeto de una vida se identifican más con capacidades ‘humanas’ (como la conciencia de sí, la memoria, el sentido de un futuro) que Regan traslapa a una esfera no humana, resultando así en la exclusión de seres vivos que no poseen dichas capacidades y que por lo tanto no pueden ser considerados como “sujetos de una vida”. Parecería entonces que si quisiéramos incluir a más individuos dentro de esta idea de “sujeto de una vida” podríamos buscar características diferentes a estas “cuasi-humanas” que nos permitieran hacerlo. En este sentido entonces, ¿hasta qué punto resulta verdadero el planteamiento de Regan cuando nos dice que el ser sujeto de una vida es algo que todos los seres vivos compartimos y que este algo trasciende a la racionalidad humana?

Tomando en cuenta lo anterior es por lo que el decir de un individuo que es sujeto de una vida siempre nos resultará más fácil y claro, creo yo, en el caso de los animales

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 142

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 143

superiores (pues son más parecidos a nosotros), no obstante, ¿qué pasa cuando hablamos de bacterias, amibas, insectos? y en general seres que si bien tienen desarrolladas algunas de las capacidades necesarias para ser considerados por Regan como un sujeto de una vida, aún así parecen no tener algunas otras tales como una identidad psicofísica, deseos, metas, etc. Habría entonces que determinar de alguna manera si una hormiga tiene más conciencia²⁴⁹ de “su mundo” y de sí misma de lo que una amiba puede tenerla o viceversa; se tendría que hacer entonces una especie de taxonomía ontológica en donde ciertos seres vivos pudieran ser considerados o no como sujetos de una vida.

Igualmente problemático resulta el no considerar como sujetos de una vida a seres que de hecho sabemos que no son capaces de experimentar su propia vida (al menos en el sentido reganiano), como las plantas, los animales en coma, etc., pues si bien es cierto que Regan no niega que estos tengan valor inherente, también habría que determinar cómo es que estos individuos tienen dicho valor y si es diferente del valor inherente que surge de considerar a un individuo como sujeto de una vida. El valor intrínseco que tiene una planta ¿es el mismo que el de un humano?, parecería que Regan respondería que sí aunque en el caso de la planta parecería no estar seguro exactamente de cuál es el origen de éste.

Creo que en general las teorías del valor intrínseco como fines en sí mismos parecen confundir o entremezclar la noción de “valor intrínseco”²⁵⁰ con una noción metaética de “valor objetivo”²⁵¹. Por ejemplo, el que una especie animal en particular de hecho sea valiosa para mantener el equilibrio de un ecosistema en su conjunto i.e. que tenga valor objetivo, es independiente de si nosotros consideramos su valor como un fin en sí mismo o no. No obstante, del mero hecho de que algo tenga valor objetivo en el sentido antes mencionado no se deriva su valor como “fin en sí mismo” con todas las implicaciones éticas de no instrumentalidad que esto conlleva. En este sentido es como parece confundirse la dimensión metaética/ontológica del “valor objetivo” con la dimensión ética no instrumental de “valor como fin en sí mismo”, cayendo así en una especie de “naturalismo ético”; como F. Arribas lo apunta:

“(…) con todo muchos filósofos de la ecología creen que “descubrir” el valor objetivo de seres o ecosistemas es condición suficiente para afirmar su valor no instrumental o valor como fin en sí, deslizándose hacia alguna variante de naturalismo ético.”²⁵²

²⁴⁹ En este sentido la “conciencia” que un sujeto de una vida tiene de su mundo y de lo que le es doloroso y placentero podría ser cuestionado no sólo por ser demasiado “antropogénico” sino también por ser un criterio que no pueda aplicarse de manera satisfactoria a seres vivos de los que no se puede decir que tengan “conciencia” de su entorno como las plantas, las bacterias, amibas etc.

²⁵⁰ entendido como valor no instrumental o como fin en sí. Esta concepción tiene claras implicaciones éticas por cuanto algo que posee valor como fin en sí no debe ser empleado como medio para otros fines

²⁵¹ valor que algo posee independientemente de que el individuo que valora lo valore o no. Esta noción por lo regular no nos dice nada acerca de nuestros deberes morales. *Cfr.* Arribas Herguedas, Fernando, “Del valor intrínseco de la naturaleza” en “Isegoría”, No. 34, Enero-Junio 2006, pp. 261-275

²⁵² *Op. Cit.* Pp. 267

CAPÍTULO III

CONSTRUYENDO UNA PROPUESTA ÉTICA NO ANTROPOCÉNTRICA MODERADA

Gran parte del debate ético-filosófico sobre la ética ambiental hoy día se centra en el cuestionamiento sobre la necesidad de una *nueva* teoría del valor de mayor alcance que la proporcionada por las éticas tradicionales antropocéntricas que incluya a entidades naturales no humanas dentro de la esfera de consideración moral. Como bien hemos visto, dicha necesidad surge de la problemática ambiental ocasionada por la intervención del hombre en la naturaleza así como por los diversos problemas originados de la relación del hombre con el mundo natural en general. La manera en la que abordemos dicha problemática dependerá de la teoría que ocupemos para hacerlo; como he mencionado ya, podemos clasificar a las teorías éticas que enfrentan el problema medioambiental surgido de la relación del hombre con la naturaleza en 4 grandes grupos, a saber, el antropocentrismo recalcitrante, el antropocentrismo moderado o flexible, el no antropocentrismo recalcitrante o radical y el no antropocentrismo moderado. Pero ¿cuál de estos enfoques puede cobijar la teoría más atinada para resolver los problemas surgidos de nuestra relación con la naturaleza y sus integrantes? ¿Hay alguna postura que pueda considerarse la más propicia para resolver dichos problemas y que incluso pueda establecer un puente de comunicación entre el resto de las teorías éticas mencionadas?

En la mayoría de sus planteamientos, las teorías enmarcadas dentro de cada uno de las posturas anteriores son antagónicas y se contraponen unas con otras, sin embargo en muchos casos comparten objetivos comunes y coinciden en ciertos conceptos y planteamientos aplicados a la resolución de distintos problemas medioambientales. Si bien el antagonismo se encuentra en su mayoría en los extremos, por lo que la coincidencia antes mencionada se dará principalmente en los “medios” o en lo que corresponde a los planteamientos considerados “moderados” tanto del lado antropocéntrico como del no antropocéntrico. En este sentido, el contraste entre un antropocentrismo moderado y un no antropocentrismo moderado no resultará radical pues ambos postulan la considerabilidad moral de la naturaleza y/o de sus integrantes; la esfera de consideración moral en ambas es lo suficientemente amplia como para incluir tanto a los seres no humanos como a los humanos. Por su parte, en ambos enfoques anteriores la relación hombre- naturaleza predominante en el planteamiento ético antropocéntrico “duro” se verá replanteada al derivar, por ejemplo, actitudes de respeto y responsabilidad para con las entidades naturales no humanas, actitudes que eran comúnmente soslayadas por la tradición ética antropocéntrica “dura”. En la búsqueda de la resolución a problemas medioambientales, la aportación de ambas posturas resultara complementaria, como Bryan Norton lo apunta:

“(…) antropocentristas y ecocentristas con visión amplia tienden a adoptar planes y objetivos de acción cada vez más similares a medida que la evidencia científica aumenta, debido a

que ambos sistemas de valores —como muchos otros también— apuntan hacia el denominador común de proteger los sistemas ecológicos”²⁵³

Sin embargo, si bien es cierto que las versiones “ampliadas” de ambas posturas consideradas en un principio antagónicas permiten un diálogo entre ellas en pro de ulteriores resoluciones a diversas problemáticas medioambientales, creo que es la visión no antropocéntrica ampliada o moderada la más atinada al momento de aportar argumentos constituyentes de dichas soluciones. Pero, ¿por qué creo que esto es así? Para responder a esta pregunta, primeramente expondré por qué creo que las vertientes de las teorías éticas restantes no son convenientes para resolver la problemática ya mencionada y posteriormente expondré los puntos principales que a mi criterio debería de incluir un enfoque no antropocéntrico moderado, independientemente de la teoría ética ambiental a la cual sirva de base.

Ética antropocéntrica “dura” o recalcitrante

Como bien sabemos este tipo de ética se distingue por no conceder bajo ninguna circunstancia valor en sí mismo a ningún otro ser que no sea el humano; no se valora al mundo natural más allá de la utilidad que pueda obtenerse de él, por lo que el tipo de valor que se le otorgará a éste y a sus integrantes será meramente instrumental y la relación del hombre con él será mediada por la utilidad que aquel pueda obtener de éste. Dicha visión del mundo natural se encuentra a la base de actitudes nocivas, excesos y abusos por parte del hombre en lo que a la explotación del medio ambiente se refiere dando como resultado consecuencias nefastas como la polución, extinción de especies animales y vegetales, destrucción de ecosistemas, etc. Así, las consecuencias de las actividades humanas bajo este punto de vista antropocéntrico conllevarían a la destrucción del medio ambiente natural pues cualquier objetivo humano siempre se sobrepondrá a la naturaleza y sus integrantes, si bien estos carecen de intereses y valor más allá del mero instrumental y no son “... más que un stock de insumos para las actividades humanas”²⁵⁴. Creo que una ética antropocéntrica recalcitrante no respondería a las necesidades resolutorias que exigen los problemas medioambientales actuales, pues en última instancia contribuiría a perpetuar prácticas nocivas de destrucción, extinción y maltrato del mundo natural.

Ética antropocéntrica “flexible” o moderada.

Una ética de este tipo niega la necesidad de buscar una nueva teoría del valor; en su lugar propone la inclusión de los seres no humanos en la esfera de consideración moral otorgándoles un valor distinto del mero instrumental. En este sentido, algunos de los conceptos antropocéntricos que se encuentran a la base de las teorías antropocéntricas son adaptados a las particularidades de la problemática medio ambiental aunque el ser humano no dejará de ocupar un lugar privilegiado dentro de la esfera de consideración moral, siempre por sobre las demás entidades naturales no humanas. Esta postura será considerada “amplia” o “moderada” pues a pesar de que se sigue considerando al hombre como fin en sí mismo, se incluirá dentro de la esfera de consideración moral al mundo natural en su

²⁵³ Norton, B., *Environmentalism Toward Unity*. Oxford University Press, New York, 1991. Citado por Ricardo Rozzi, en “Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo” en *Revista ambiente y desarrollo*, Vol. XII No. 3, septiembre 1997.

²⁵⁴ Cfr. Leyton Fabiola, “Ética medioambiental: una revisión de la ética antropocéntrica” en *Revista de Bioética y Derecho*, Número 13, Abril 2008, pp. 37

conjunto o a partes de él. No obstante este tipo de teoría sigue valorando a la naturaleza en relación a la utilidad o al beneficio que el hombre pueda obtener de ella²⁵⁵, si existiera algún interés por no destruir el mundo natural provendría de la conveniencia humana para satisfacer sus deseos o necesidades; esto hará que los resultados en cuanto a conservación y cuidado de la naturaleza sean prácticamente los mismos que en el caso de las teorías antropocéntricas recalcitrantes. Al igual que en el caso de la teoría ética antropocéntrica dura se perpetuarán prácticas nocivas de destrucción, extinción y maltrato del mundo natural.

Ética no antropocéntrica dura o recalcitrante

La ética no antropocéntrica recalcitrante considera al ser humano como un integrante más de la naturaleza además de que le atribuye valor en sí a todas las entidades naturales no humanas, ya sea de manera individual o colectiva²⁵⁶; el valor que se le otorga a dichas entidades se hace de manera uniforme teniendo éste el mismo alcance y magnitud, por lo que se le considera un planteamiento igualitario. En este tipo de planteamiento igualitario podríamos decir, por ejemplo, que una hormiga tiene el mismo valor que un elefante o que un pino o que un hombre. Por esta razón se torna imperativo “(...) no utilizar nunca, bajo ningún punto de vista ni bajo ninguna valoración superpuesta, a otros seres en virtud de su realización teleológica y florecimiento de su *physis*”²⁵⁷. Así, una teoría ética de este tipo convierte en dilemas prácticamente irresolubles problemas morales cotidianos de valoración frente a dos seres vivos diferentes, i.e los conflictos de intereses se hacen patentes cuando a dos seres se les valora de manera igualitaria, por ejemplo, desde esta perspectiva podríamos pensar que es igualmente incorrecto matar un enjambre de moscas de fruta que a un perro. Y es que a simple vista pareciera que existe algo mal si pensamos de esta manera; pareciera que un perro y una mosca de fruta tienen diferente valor. Por otro lado, vemos que resulta igualmente problemático el aplicar una teoría de este tipo a conflictos conservacionistas en donde dos o más especies estuvieran en conflicto de supervivencia. Dado lo anterior no creo que el no antropocentrismo radical tenga la respuesta para resolver problemas prácticos surgidos de las relación del hombre con la naturaleza, pues ¿cómo haríamos para resolver problemas en donde los intereses de dos especies o individuos diferentes se encuentren en juego si ambas tienen el mismo valor?

Ética no antropocéntrica “moderada”

En una ética no antropocéntrica “moderada” también se considera al ser humano como un integrante más de la “comunidad” natural así como también se incluye dentro de la esfera de consideración moral a las entidades naturales no humanas otorgándoles valor en sí mismas, no obstante a diferencia del no antropocentrismo recalcitrante este valor no estará distribuido de manera uniforme pues basados en distintos criterios prácticos de valoración se jerarquizará a los distintos organismos naturales dentro de la esfera de consideración moral. De esta manera un no antropocentrismo moderado será “(...) capaz de operacionalizar la ética y de establecer una manera de resolver las problemáticas derivadas de la ponderación en la importancia de la vida de dos seres diferentes; problemáticas a las

²⁵⁵ Un ejemplo de este tipo de teoría lo tenemos en la ética de la virtud que, como ya hemos visto, propone la conservación de la naturaleza con el fin de cultivar en el hombre las virtudes necesarias para la consecución de una vida buena.

²⁵⁶ En este caso inclusive podemos hablar de entidades tales como un río, un bosque, una selva.

²⁵⁷ Cfr. Leyton Fabiola, “Ética medioambiental: una revisión de la ética antropocéntrica” en Revista de Bioética y Derecho, Número 16, Abril 2009, pp.42

que lógicamente nos enfrentamos más de alguna vez en lo cotidiano”²⁵⁸. Una ética de este tipo deberá de estar atenta a considerar los problemas ambientales enmarcados dentro de un proceso evolutivo determinado fiel a un planteamiento darwiniano en donde el hombre es un integrante más de la naturaleza i.e. toma en cuenta a organismos “superiores” e “inferiores” y los valora en concordancia sin caer en un *especismo*²⁵⁹ pues siempre conservará “(...) el respeto por el *telos*²⁶⁰ de cada organismo”²⁶¹. Lo anterior significara menos conflictos de intereses que pueden surgir entre dos o más individuos y una solución a diversos problemas prácticos que pueden surgir de la relación del hombre con el mundo natural. En este sentido se incluye en la esfera de consideración moral a las entidades naturales no humanas al igual que a las humanas desapareciendo así la distancia moral que existe entre ellos.

El ser humano es integrante de la naturaleza, no es un ente escindido de ella y por su parte *su propia* naturaleza le impele a reflexionar sobre el status ético de los integrantes del mundo natural y de las acciones resultadas de su relación con él. En este sentido es como me parece importante no sólo recalcar este hecho sino también el señalar que dicha reflexión ética tendrá siempre su origen en el hombre, como F. Leyton lo señala “el antropocentrismo es una condición ontológica del pensamiento que nos resulta ineludible porque existimos en tal condición”²⁶², nuestra experiencia ética del mundo siempre emanará de lo que nosotros seamos como seres humanos. La ética no antropocéntrica moderada lo es porque su objeto central de valoración moral no es el hombre, no obstante su origen es antropocéntrico por encontrarse en él. Es moderada pues jerarquiza los entes integrantes del mundo natural en lo que se refiere a la coherencia práctica de los criterios de valoración moral que considere importantes.

Podemos pensar en diferentes criterios de valoración moral para poder evaluar los diversos cursos de acción que seguiremos en concordancia con una ética no antropocéntrica moderada, no obstante el que a mi juicio resulta capital es el *sensualista*, criterio base en la teoría utilitarista que habla sobre la capacidad de los seres vivos de sentir dolor y placer²⁶³. Creo que un criterio de valoración moral de este tipo nos ayudaría en situaciones en donde el sufrimiento que un ser vivo, con la capacidad necesaria para experimentar dolor y placer, se ponga en entredicho²⁶⁴. De esta manera, una actitud ética de relación con la naturaleza y

²⁵⁸ *Ibidem* pp. 43

²⁵⁹ Entiendo por especismo a la discriminación moral basada en la diferencia de animal, y en donde este está justificado por las diferencias físicas que se toman como moralmente relevantes.

²⁶⁰ Este telos al que hago referencia puede identificarse con el telos vital descrito por Regan, quien nos decía que todos los organismos vivos tienen un como finalidad desarrollar su vida de la mejor manera posible.

²⁶¹ *Ídem nota 5*

²⁶² Leyton Fabiola, “Ética medioambiental: una revisión de la ética biocentrista” en Revista de Bioética y Derecho, Número 16, abril 2009, pp. 43

²⁶³ Cuando hablo de la capacidad de experimentar dolor y placer como un criterio de considerabilidad moral, lo hago siguiendo a K. Goodpaster en su artículo “On being Morally Considerable” en *The Journal of Philosophy*, Vol. 75, No. 6, Junio, 1978, pp. 308-325. Para Goodpaster, la capacidad de experimentar dolor y placer de un individuo no es necesaria pero sí suficiente como criterio de consideración moral; lo anterior, según él, ayudará a dejar la puerta abierta para que otras entidades diferentes de las que poseen dicho criterio de considerabilidad moral de experimentación de dolor y placer, puedan entrar dentro de la esfera de consideración moral.

²⁶⁴ Un criterio de este tipo podría aplicarse únicamente a entidades que poseen las características necesarias para experimentar dolor y placer. En el caso de la considerabilidad moral de entidades que no posean dichas capacidades, como las plantas o incluso entidades colectivas como ecosistemas o comunidades bióticas, podríamos apelar a criterios diferentes de valoración moral, como podría ser el de la interdependencia entre

sus integrantes tendría que ver entonces con infringir el menor sufrimiento posible a los seres vivos que son parte de ella tomando en cuenta siempre el *telos* propio de cada uno, el cual no será otra cosa más que el que cada ser integrante del mundo natural pueda desarrollar “(...) sus capacidades esenciales y sus necesidades básicas, que son las mismas para todo organismo: prolongar la propia existencia en el tiempo, de la mejor manera posible”²⁶⁵. La complejidad evolutiva²⁶⁶ de los seres tanto no humanos como humanos tendrá que ver entre otras cosas con su capacidad de sentir dolor y placer. La manera en la que establezcamos los límites para respetar la vida y el *telos* de éstos, tendrá que ver directamente con dicha complejidad evolutiva; desde esta perspectiva es que resultaría éticamente más problemático la instrumentalización de los animales, por ejemplo, que la de las plantas²⁶⁷. Por otra parte, al momento de intentar resolver muchos de los problemas que surgen de la relación del hombre con seres vivos no humanos integrantes de la naturaleza, como los animales y las plantas, no es descabellado el decir que sería posible utilizar dos de los principios pilares en la bioética actual: el principio de beneficencia y el de no maleficencia. Siguiendo a J. Riechmann “tratar moralmente a un ser vivo concreto consiste en: (I) por lo menos no dañarlo, ni menoscabar sus posibilidades de vivir bien (alcanzar su bien propio, vivir de acuerdo con su *télos*); (II) en la medida de lo posible, ayudarlo a vivir bien.”²⁶⁸

Indudablemente el reto será no sólo el hacer frente a la problemática que nos presenta nuestra relación con la naturaleza sino también el superar prejuicios e ideas arcaicas muy arraigadas en la sociedad actual al querer abordar el tema ambiental desde una postura como el no antropocentrismo. Una de las objeciones comunes por ejemplo, es que ya hay suficientes problemas con los males de los seres humanos, como para preocuparse por los animales, como si las diferencias entre animales humanos y no humanos fueran tan abismales que resultara casi una traición a la propia especie el preocuparse por los intereses y el bienestar de aquellos; tal vez habrá que recordar que después de todo no estamos tan alejados ni de los animales no humanos ni de la naturaleza en general como lo han demostrado la perspectiva evolucionista y los recientes descubrimientos en genética humana. Somos humanos y respondemos ante lo que por naturaleza nos hace serlo, el mero hecho de reflexionar y preocuparse por encontrar una solución a los problemas ya mencionados nos acerca cada vez más a descubrir lo que somos pues nos hace reconocernos como parte integrante del mundo natural.

Así, un enfoque ético no antropocéntrico moderado deberá, a mi juicio, incluir en lo general las siguientes características:

las entidades que conforman un ecosistema o sistema biótico, en donde se haga patente la necesidad de la existencia de entidades como las plantas, por ejemplo, para el sustento y desarrollo del resto de las entidades existentes (como las que tienen la capacidad de experimentar dolor y placer) y viceversa.

²⁶⁵ Cfr. Jorge Riechmann citado por Leyton Fabiola en “Ética medioambiental: una revisión de la ética biocentrista” en *Revista de Bioética y Derecho*, Número 16, abril 2009, UB, pp. 42

²⁶⁶ Dicha complejidad evolutiva debe entenderse en un sentido más bien biológico que tiene un fundamento darwiniano, en donde se lidiarán con las diferentes características orgánicas y psico-físicas de cada individuo.

²⁶⁷ Podríamos pensar en una situación límite de sobrevivencia en donde la complejidad humana sería más digna de permanecer que la de un organismo menos complejo. No obstante esto no quiere decir que un organismo sea superior a otro por el mero hecho de ser más complejo, únicamente significa que en situaciones límite este criterio nos ayudaría a resolver los posibles conflictos que surjan de la relación entre dos individuos distintos.

²⁶⁸ Cfr. Jorge Riechmann citado por Leyton Fabiola en “Ética medioambiental: una revisión de la ética biocentrista” en *Revista de Bioética y Derecho*, Número 16, abril 2009, UB, pp. 42

1. *Incluir dentro de la esfera de consideración moral a entidades naturales no humanas.*

En este sentido el ser humano será un integrante más del mundo natural, idea que podrá respaldarse en el reconocimiento del “parentesco biológico”²⁶⁹ de todos los seres vivos, incluyendo a los humanos. Desde Darwin en el siglo XIX con su *Origen de las Especies*, hasta los descubrimientos en biología y genética en el siglo pasado no hemos sino descubierto que los seres humanos compartimos con la totalidad de los seres vivos estructuras y funciones biológicas comunes. En este sentido “(...) todos los organismos vivos están sujetos a las leyes de la genética y la selección natural, por lo que pretender trascender estos hechos es intentar “saltarse” un hecho existencial”²⁷⁰. Si bien de la existencia de diferencias entre las especies que derivan en las características propias de cada una, nunca podrá derivarse un planteamiento de superioridad enmarcado dentro de una visión antropocéntrica recalcitrante²⁷¹.

2. *El reconocimiento de la conectividad que existe entre los procesos de la totalidad de los seres vivos y de la dependencia de éstos de la diversidad biológica.*

Ahora más que nunca podemos darnos cuenta de la importancia que tiene nuestra interacción con el mundo natural, pues muchas de nuestras acciones en este sentido han tenido consecuencias desastrosas para el “equilibrio natural” ecosistémico del planeta, pensemos en la contaminación, la extinción de especies, el calentamiento global, etc. En este sentido las entidades naturales no humanas así como las humanas se encontrarían en un sistema interconectado de relaciones biológicas interdependientes en donde la supervivencia o desaparición de alguna de dichas entidades repercutiría directamente en la permanencia o desaparición de las demás.

3. *El reconocimiento de que la nueva relación entre el ser humano y la naturaleza es el resultado de un proceso ético “evolutivo”.*

Cuando me refiero a un proceso ético “evolutivo” lo entiendo como Leopold lo describe en su ética de la tierra, en donde la inclusión de la naturaleza en la esfera de consideración moral es el “siguiente paso” en la reflexión ética, nos dice:

“(...) la primera ética trató con la relación entre individuos (...), más tarde incorporó la relación entre los individuos y la sociedad (...); actualmente, no existe todavía una ética que trate de la relación entre el hombre y la tierra, los animales, y las plantas que crecen en

²⁶⁹ Cfr. Ricardo Rozzi, “Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo” en *Revista ambiente y desarrollo*, Vol. XII No. 3, septiembre 1997

²⁷⁰ Leyton, Fabiola, *Op. Cit.* en nota 5

²⁷¹ Como ocurre en el enfoque antropocéntrico puro o recalcitrante en el caso de los seres humanos, quienes hacen del hecho de tener una capacidad que los diferencia del resto de los no humanos, a saber la racional, una razón para justificar una supuesta “superioridad” respecto del resto de los integrantes del mundo natural.

ella (...). La extensión de la ética a este tercer elemento en el ambiente humano es una posibilidad evolutiva y una necesidad ecológica”²⁷²

Una teoría ética ambiental con enfoque no antropocéntrico moderado sería justamente el resultado de este proceso evolutivo de la ética.

4. *La existencia de una jerarquización moral que nos permita resolver conflictos de intereses entre distintas especies de entidades naturales, humanas y no humanas.*

Si bien es cierto que las entidades naturales humanas y las no humanas se encuentran dentro de la esfera de consideración moral, será importante señalar que no todas podrán encontrarse en el mismo nivel de consideración. En situaciones en donde entren en juego los intereses de entidades naturales diferentes podemos preguntarnos ¿hasta dónde deberemos de respetar la vida o la supervivencia de cada una? Para responder a tal pregunta me parece que podríamos tener en cuenta dos cosas, i) por una parte deberemos tener en cuenta el respeto por el *telos* de cada entidad natural, entendido como la realización de sus capacidades esenciales y ii) criterios de valoración moral que nos permitan distinguir entre diferentes entidades naturales así como distinguir el tipo de relaciones entre ellas²⁷³

Por último me parece importante señalar que en lo que respecta al ámbito práctico que tiene que ver con la resolución de conflictos morales entre los integrantes del mundo natural, la inclusión de principios bioéticos, a saber la no maleficencia y la beneficencia, como parte de un enfoque no antropocéntrico ampliado puede resultar importante para llegar a una resolución satisfactoria de los mismos y en última instancia para sentar las bases de un cambio, no sólo en la ética misma, sino incluso en el ámbito socio-político en donde al mundo natural y a sus integrantes se les considere como algo más que instrumentos para la satisfacción de los deseos y necesidades humanos.

²⁷² Cfr. Leopold, Aldo, “La ética de la tierra”, pp. 25-25, en Valdés , Margarita, *Naturaleza y valor* , CFE-UNAM, México , 2004

²⁷³Uno de estos criterios puede ser de tipo sensualista, como lo he mencionado anteriormente en esta sección; igualmente podemos pensar en un criterio de interdependencia de las relaciones de las entidades naturales y al cual también me he referido más arriba.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo, *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*, Desclee de Brouwer, 2007.
- Arribas Herguedas, Fernando, “Del valor intrínseco de la naturaleza” en *Revista de Filosofía y Ética Isegoría*, No. 34, España, Enero-Junio 2006. ISSN 1130-2097.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, UNAM, México, 1954.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1907.
- Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York–Oxford, 1991.
- Cafaro, Philip,
 - “Ética Ambiental de la Virtud”, en *Los caminos de la ética ambiental*, Issa Jorge y Kwiatkowska Teresa (comps.), Vol. II., Plaza y Valdés, México, 2003.
 - “Thoreau, Leopold y Carson: “Hacia una ética ambiental de la virtud”, en *Los caminos de la ética ambiental*, Issa Jorge y Kwiatkowska Teresa (comps.), Vol. II., Plaza y Valdés, México, 2003.
- Callicot, J. Baird
 - “En busca de una ética Ambiental”, en *Los caminos de la ética ambiental*, Issa Jorge y Kwiatkowska Teresa (comps.), Vol. I., Plaza y Valdés, México, 2003.
 - “Elements of an Environmental Ethic: Moral Considerability and the Biotic Community”, *Environmental Ethics*, Vol. I, 1979, p.p. 71-81.

- Devall, Bill, “The Deep Ecology Movement”, *Natural Resources Journal*, vol. 20, 1980, p.p. 299-322.
- Devall, Bill, y George Sessions, “The Development of Natural Resources and the Integrity of Nature”, *Environmental Ethics*, vol. 6, 1984, p.p. 293-332.
- Dworkin, Donald, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Vintage Books, New York, 1994.
- Elliot, Robert, “La ética Ambiental”, en *Compendio de Ética*, Peter Singer (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía Abreviado*, Editorial Hermes, México, 1983.
- Frankena, William, *Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1973 [version en castellano: *Ética*, trad., Carlos Gerhard, Uteha, México, 1965]
 - o “Ethics and the Environment” en K. Goodpaster y K. Sayre (comps.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame, 1979, p.p. 3-20.
- Gómez-Lobo, Alfonso, “La fundamentación de la ética aristotélica”, en Revista “*Dianoia*”, No. 37, IIF-UNAM, 1991, ISSN 0185-2450.
- Goodin, Robert E., *Green Political Theory*, Polity Press/Blackwell Publishers, Cambridge, UK, 1992.
- Goodpaster, Kenneth
 - o “On being Morally Considerable” en *The Journal of Philosophy*, Vol. 75, No. 6, Columbia University, New York , Junio 1978, ISSN: 0022-362X, <http://www.journalofphilosophy.org/>

- “Sobre lo que merece consideración moral” en Valdés M. Margarita, *Naturaleza y Valor: una aproximación a la ética ambiental*, CFE-UNAM, México, 2004, p.p. 147-168.
- Hargrove, Eugene C., *Foundations of Environmental Ethics*, Prentice Hall, New York, 1989.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, FCE, México 13ª reimpresión, 2004.
- Horta, Oscar, “El cuestionamiento del Antropocentrismo, distintos enfoques normativos” en *Revista de Bioética y Derecho*, No, 16, Barcelona, abril 2009, ISSN: 1886-5887.
- Hume, David,
 - *Tratado de la Naturaleza Humana*, Porrúa, México, 1998.
 - *Investigación sobre el entendimiento Humano*, Gernika, México, 1994.
- Hutchinson, D.S., “Ethics” en Barnes, Jonathan, *The Cambridge Companion to Aristotle* (ed.), Cambridge University Press, 1995.
- Ibarra Rosales, Guadalupe, “Ética del Medio Ambiente”, en *Elementos*, No.73, BUAP, Instituto de Fisiología, México, 2009, pp. 11-17, Revista en Línea, ISSN pendiente, <http://www.elementos.buap.mx/>
- Kant, Immanuel,
 - “Comienzo presunto de la historia humana, 1786” en *Filosofía de la Historia*, FCE, sexta reimpresión, México, 1997.
 - *Crítica de la Razón Pura*, ed. Porrúa, Novena edición, México 1996.
 - *Ensayos Sobre la Paz, el Progreso y el Ideal Cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2005.
 - *Filosofía de la Historia*, FCE, sexta reimpresión, México, 1997.

- *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 2000.
- *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Harper Torchbooks, New York, USA, 1956.
- “Probable Inicio de la Historia Humana” (1786), en *Ensayos Sobre la Paz, el Progreso y el Ideal Cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2005.
- Koorsgard, Christine, “Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals” en *The Tanner Lectures on Human On Human Values*, University of Michigan, 2004.
- Kwiatkowska, Teresa, “Tras las Huellas de la Ética Ambiental”, en *ContactoS*, No. 59, UAM-IZT, 2006, Revista en Línea, ISSN pendiente, <http://www.izt.uam.mx/contactos/>
- Leopold, Aldo,
 - “La ética de la tierra”, en Valdés, Margarita, *Naturaleza y Valor*, FCE-UNAM, México, 2004, p.p. 25-44.
 - *A Sand Country Almanac: with other Essays on Conservation from Round River*, Oxford University Press, New York, 1949.
- Leyton, Fabiola,
 - “Ética medioambiental: una revisión de la ética antropocéntrica” en *Revista de Bioética y Derecho*, Número 13, Barcelona, abril 2008, ISSN: 1886-5887.
 - “Ética medioambiental: una revisión de la ética biocentrista” en *Revista de Bioética y Derecho*, Número 13, Barcelona, abril 2008, ISSN: 1886-5887.
- Macintyre, Alasdair,
 - *Dependent Rational Animals: why human beings need the virtues*, Open Court, USA, 1999.
 - *Historia de la Ética*, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1970.

- Mackie, J.L., *Ética, La invención de lo bueno y lo malo*, Gedisa Editorial, Barcelona, España, 2000.
- Marcos Martínez, Alfredo, *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, España, 2001.
- McDowell, John, “The Role of Eudaimonia in Aristotle’s Ethics” en *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty, Amélie (ed.), University of California Press, London, England, 1980.
- Mosterín, Jesús, *Historia de la filosofía*, volumen 2, Ed Alianza, México , 1985
- Naess, Arne,
 - o “El movimiento de Ecología Profunda: Algunos Aspectos Filosóficos”, en *Los caminos de la ética ambiental*, Kwiatkowska, Teresa e Issa, Jorge (comps.), Vol. I, Plaza y Valdés, México, 2003.
 - o *Ecology, Community and Life Style*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Nagel, Thomas, “Aristotle on Eudaimonia”, en *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty Oksenberg Amélie (ed.), University of California Press, London, England, 1980.
- Nussbaum, Martha, “Kant and Stoic Cosmopolitanism”, en *The Journal of Political Philosophy*, Goodin, Robert E. (ed.) ,Volume 5, Number 1, Blackwell Publishers, England, 1997, Print ISSN 0963-8016, Online ISSN 1467-9760.
- O’Neill, Onora, “La Ética Kantiana”, en *Compendio de Ética*, Peter Singer (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Passmore, John, “El hombre como déspota”, en *Los caminos de la ética ambiental*, Issa Jorge y Kwiatkowska Teresa (comps.), Vol. I., Plaza y Valdés, México, 2003.
- Platts, Mark (comp.),
 - o *Conceptos éticos fundamentales*, UNAM, México, 2007.

- *Dilemas éticos*, UNAM-FCE, 1997.
- *La ética a través de su historia*, UNAM, México, 1988.
- Rachels, James, *Introducción a la Filosofía Moral*, FCE, México 2007
- Regan, Tom,
 - “¿Se basa en un error la ética ambiental?” en Valdés, Margarita, *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*”, FCE-UNAM, México, 2004
 - “The case for animal rights”, en LaFollette, Hugh (ed.), *Ethics in Practice: an Anthology*, Blackwell, 1997.
 - *All that Dwell Therein : Essays on Animal Rights and Environmental Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- Rivera, Fabiola, *Virtud y justicia en Kant*, Fontamara, México, 2003.
- Rolston III, Holmes,
 - “Are Values in Nature Subjective or Objective, *Environmental Ethics*, vol. 4, 1982, p.p. 125-151.
 - *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Filadelfia, 1988.
- Rozzi, Ricardo,
 - “Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo” en *Revista ambiente y desarrollo*, Vol. XII No. 3, CIPMA, Chile, septiembre 1997, <http://www.cipma.cl/revista-ambiente-y-desarrollo.html>.
 - “La Filosofía Ambiental de Callicot: Entre un multiculturalismo y una ética Ecocentrica Universal”, en *Los caminos de la ética ambiental*, Issa Jorge y Kwiatkowska Teresa (comps.), Vol. I., Plaza y Valdés, México, 2003.

- Schneewind, J. B.,
 - “Autonomy, Obligation and Virtue”, en *The Cambridge Companion to Kant*, Guyer, Paul (ed.), Cambridge University Press, USA, 1992.
 - “La Filosofía Moral Moderna” en *Compendio de Ética*, Peter Singer (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Smart, J.J.C. and Williams, Bernard, *Utilitarianism for and against*, Cambridge University Press, 1973.
 - “*An Outline of a System of Utilitarian Ethics*”, Melbourne University Press, Victoria, Australia, 1961.
- Sterba, James P., “Reconciling Anthropocentric and Non-Anthropocentric Environmental Ethics”, en *Ethics in Practice: an Anthology*, LaFollette, Hugh (ed.), Blackwell, Oxford, UK, 1997.
- Stuart Mill, John, *El Utilitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Taylor, Paul,
 - “In defense of Biocentrism”, en *Environmental Ethics Journal* , Vol. 5, USA, 1983, pp. 237-243, ISSN 0163-4275.
 - “La ética del respeto a la naturaleza” en *Los caminos de la ética ambiental*, Issa Jorge y Kwiatkowska Teresa (comps.), Plaza Y Valdés, México, 2003.
 - *Respect for Nature, A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1986.
- Urmson. J.O., *Aristotle’s Ethics*, Basil Blackwell, New York , USA, 1988.
 - Wilkes, K., “The good man and the good for a man” en *Essays on Aristotle’s Ethics*, Rorty Oksenberg Amélie (ed.), University of California Press, London, England, 1980.