

DIFICULTADES Y LÍMITES EN LA AMPLIACIÓN DE LA COMUNIDAD MORAL

Carmen Ferrete Sarria
Universitat Jaume I
ferrete@fis.uji.es

Abstract: These pages aim to answer the question, from the ethical theory, of whether it is necessary to extend the universe of moral beings in order to account for the responsibility we have for other beings and for nature in general. To this end, we review the various proposals calling for an extension to the moral community. Following the critical dialogue with these traditions, we argue that the moral community does not need to be extended, but that the concept of moral responsibility requires reconstruction.

Keywords: Ethics, ecological ethics, biocentrism, anthropocentrism, moral community, practical reason, responsibility.

1. LÍMITES DEL UNIVERSO MORAL

Los problemas ambientales son tan antiguos como los seres humanos, pero se aceleran y se intensifican en la segunda mitad del siglo XX cuando comienza a hablarse de una crisis ecológica. A medida que el deterioro de nuestro entorno es más evidente, también la reflexión teórica y práctica sobre tal crisis aumenta. ¿Es posible dar cuenta de este desafío con las herramientas conceptuales con las que cuenta las teorías éticas clásicas? ¿O tal y como se propone desde otras instancias, se necesita la construcción de presupuestos teóricos diferentes? Una buena parte de las respuestas apuestan por modificar de raíz la ética ampliando la comunidad moral, otras insisten en que no es necesario ampliar ni cambiar los fundamentos de la ética para dar cuenta de nuestras responsabilidades hacia nuestro entorno natural.

El objetivo de estas páginas es revisar estas tradiciones, para finalmente iniciar una respuesta: sí es posible desde una ética antropocéntrica dar cuenta del desafío ambiental, sin ampliar la comunidad. Para ello se seguirán tres pasos. 1) En primer lugar, plantear qué pasaría si aumentáramos la comunidad moral hasta abarcar a todos los seres existentes, como hacen las posturas llamadas ecocéntricas o biocéntricas. 2) Como el camino iniciado nos llevará a dificultades de tipo teórico y práctico, a continuación se intentará una ampliación menor, sólo los animales son seres morales, tal y como defiende el liberacionismo animal. 3) Seguidamente, se mostrarán diferentes propuestas clásicas y contemporáneas que partiendo de la premisa de la ética, sólo los humanos conforman el universo moral. 4) Y, por último, se trazarán las claves necesarias para desde una ética antropocéntrica dar cuenta de nuestra responsabilidad con los animales y con el medio ambiente en general.

2. HACIA UNA AMPLIACIÓN MÁXIMA: BIOCENTRISMOS

Los diferentes *ecocentrismos* o *biocentrismos* no comparten los criterios y las razones por las que ampliar el universo moral. Lo que les une realmente es su anti-antropocentrismo, es de-

cir, su negación a considerar los seres humanos como únicos seres morales. Pero a partir de ahí se mueven en un arco inmenso de posturas que van desde aquellas que incorporan a los seres vivos hasta otros que incluyen a todos los seres del universo como defiende la Deep Ecology.¹

Establecer su estatuto moral implica dotarles de derechos e intereses, considerarlos como valores o fines en sí mismos. Y desde esta premisa, la pregunta por nuestra responsabilidad hacia la naturaleza es evidente, porque resulta sencillo garantizar y exigir la protección de todos los seres. Sin embargo, los problemas teóricos, además de prácticos, que se derivan de este planteamiento, son muchos y de difícil solución.

Al poblar el universo moral con animales, vegetales e incluso minerales se abren varios interrogantes. El primero: ¿qué significa tener derechos o ser sujeto de intereses? Pues ni los animales por ser seres sintientes, ni otros seres naturales por tener valor pueden tener el estatuto de personas morales. Y las razones se encuentran en los propios fundamentos de la teoría ética: porque no son personas, porque no son sujetos capaces de tener y de defender intereses, porque no tienen una conciencia mínima y porque no pueden actuar autónomamente ni tomar decisiones, ni por tanto ser responsables.²

Otro interrogante es, una vez fuera de los límites de la ética clásica, ¿hasta dónde el incremento del ámbito moral? ¿Todos los organismos vivos —como entidades individuales o especies enteras? ¿Todas las entidades naturales inanimadas de nuestro planeta? Éste es el planteamiento más conocido como la hipótesis *Gaia* de Lovelock, que entiende que todo la Tierra es un organismo vivo y desde ese supuesto cree garantizar el estatuto moral de todo lo vivo.³ Pero ¿por qué parar aquí, por qué no continuar más allá de los límites de la Tierra y hablar de una ética astronómica que incluiría todo el universo más allá del sistema solar.⁴

Una vez planteado un conjunto más extenso de seres morales, la siguiente cuestión es cómo establecer el criterio para dirimir en caso de conflicto. Así, si las razones para el comportamiento humano ambientalmente correcto se encuentran en la misma naturaleza, cómo justificar el mayor valor a las personas, como se da en el caso de la alimentación, del desarrollo humano, de la investigación, entre otros. Éste es el problema que se le plantea al

¹ Naess acuña este término con el fin de diferenciarse de los ecologistas que denomina shallow ecology o ecología superficial. Desde entonces se genera toda una corriente llamada ecología profunda. En mi opinión, este artículo de ética no es el lugar indicado para establecer un diálogo con ellos, pues su pensamiento acaba en una negación de la ética, al disolver el ser humano en la naturaleza. Véase A. Naess, «The shallow and the deep, long-range ecology movement» *Inquiry*, vol. 16, 1973, pp. 95-100; B. Devall /G. Sessions, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Peregrine Smith Books; A. McLaughlin, *Regarding Nature, Industrialism and Deep Ecology*, New York, State University of New York Press, 1993. A. Weston propone una tercera corriente que él mismo denomina «thick ecology», es decir, ni deep (profunda), ni shallow (superficial), sino thick (espesa). Se trataría de una propuesta menos profunda que la primera, pero más insistente que la segunda. En cualquier caso, no existen muchas diferencias con la deep ecology, si acaso es menos radical, al sugerir que su propuesta es una tentativa más en el panorama de la preocupación ecológica. Véase al respecto: A. Weston, *Back to earth tomorrow's environmentalism*, Temple University Press, Philadelphia, 1994.

² Schweitzer incluso postula una declaración de los derechos de la tierra y Stone habla de los derechos de los objetos naturales. Al respecto: A. Schweitzer, «The Ethic of Reverence for Life» en P. Singer / T. Regan, *Animal rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall Englewood Cliffs, 1976; A. Schweitzer, *Reverence for Life*, Harper, New York, 1969; C. D. Stone, *Should trees have standing? Toward Rights of Natural Objects*, Los Altos, California, William Kaufmann, Inc. 1974; C. D. Stone, «Legal Rights and Moral Pluralism» en *Environmental Ethics*, vol. 5, 1987, pp. 281-284.

³ J. E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford, 1979.

⁴ Keekok defiende una ética astronómica, cf. L. Keekok, «Awe and Humility: Intrinsic Value in nature, Beyond an Earthbound Environmental Ethics» en R. Attfield / A. Belsey, *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 89-101.

igualitarismo biológico defendido por Taylor y presente en muchos ecocentrismos y biocentrismos.⁵

Estas teorías parten de una problemática concepción del valor, pues del hecho que todos los seres naturales tengan valor no se puede deducir, a riesgo de caer en falacia naturalista, que tengan un valor moral que les permita formar parte del universo moral ni permite deducir el cómo hemos de comportarnos ante estas entidades con valor ecológico. No es posible encontrar dentro de la propia naturaleza, en sus leyes, una justificación moral, un criterio de actuación de los humanos, porque la naturaleza no es ni moral ni inmoral, es amoral. Si fuera cierto que la naturaleza pudiera darnos normas, todas estas propuestas se habrían puesto de acuerdo sobre qué leyes «nos dicta» la naturaleza. Pero ésta permanece muda. La naturaleza nos puede sugerir paz o tranquilidad, pero este tipo de emociones no pueden servir como material desde el que argumentar una ética.

Un ejemplo de criterio normativo para la actuación humana de tipo natural, sería el que propone Leopold que enuncia que algo es bueno, justo o aceptable cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica, y es malo, injusto o equivocado cuando tiende a destruir, mutilar o alterar esta comunidad.⁶ El problema de este principio, que aboga por el mantenimiento del equilibrio, está en cómo entender este equilibrio «natural»:

Si parte de la situación actual, mantener el equilibrio significa dejar la justicia social en manos de la supuesta justicia ecológica.

Si se refiere al que existía antes de la intervención humana, el problema es cuándo: ¿antes de la revolución industrial, de la revolución agrícola o antes de la aparición del ser humano en la tierra?

Si lo que prima es el orden natural, qué ocurre con la dimensión social y antropológica: ¿se trata de desviaciones del orden natural? ¿hay que erradicarlas o simplemente devaluarlas en su categoría moral?

Hemos visto en este apartado cómo la respuesta de ampliar el universo moral para responder de los actuales desafíos ambientales incrementa el número de problemas, más que solucionarlos. Ahora bien que el ser humano sea el único sujeto de derecho no implica que no pueda hablarse de una justicia ambiental, es decir, que la justicia humana se abra hasta incluir la naturaleza, como veremos más adelante. El problema, a mi juicio es que estas teorías anti-anropocéntricas aceptan un dilema falso: o dotamos al resto de la naturaleza de un valor en sí, de un bien propio o de lo contrario la naturaleza puede ser usada, abusada por el ser humano.⁷ Pero se trata de un pseudo-dilema, pues entre estos dos extremos caben otras posturas intermedias. El que un ser no sea un fin en sí mismo, no implica que pueda ser utilizado al antojo de los seres humanos.

2. LA INCLUSIÓN DE LOS ANIMALES: LIBERACIONISMOS

La defensa de la condición moral de los animales es menos radical que las posturas anteriores, y por eso también menos problemática a la hora de fundamentar sus propuestas. Me-

⁵ P. Taylor W., «The Ethics of Respect for Nature» en *Environmental Ethics*, 3, 1981, p. 199. Véase también: P. Taylor W., «In defense of biocentrism» en *Environmental Ethics*, 5, 1983, pp. 237-243; P. Taylor W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1986. O el caso de A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford, 1949, especialmente parte III, «The land ethic», pp. 202-203.

⁶ Cf. A. Leopold, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, op. cit., p. 201.

⁷ Hay quien incluso otorga a la naturaleza autonomía como único medio para garantizar su respeto. Cf. T. Heyd, «The case for Environmental Morality» en *Environmental Ethics*, vol. 25, n. 1, 2003, p. 21.

nos radical pues su argumentación no se pierde en el infinito interestelar intentando ampliar la comunidad moral porque sólo los animales tienen intereses, derechos o valor intrínseco como los seres humanos. Pero continúa también siendo problemática.

El primer problema constituye el criterio que discierne qué tipo de animales son entidades morales: ¿los simios, los mamíferos, los animales domésticos o los sintientes o todo el reino animal? Otros problemas consistirían: ¿En qué sentido somos diferentes y/o superiores a los animales? ¿Se trata de una diferencia/superioridad de naturaleza o meramente una gradual? ¿Conlleva esta diferencia superioridad algún tipo de deber por parte del ser humano? ¿Tienen derechos e intereses? ¿Tienen valor, y de qué tipo?

Hacerles partícipes del universo moral reduciría nuestro problema de encontrar un principio de actuación que guíe nuestra responsabilidad hacia ellos y crearía deberes directos y obligaciones inmediatas. Ya no encontraríamos sentido a maltratarlos, a investigar con ellos, a causarles sufrimiento de ningún tipo... pero claro, probablemente tampoco a que formen parte de nuestra dieta.

La postura más conocida se denomina *liberacionismo* o *movimiento de liberación animal*.⁸ Este movimiento de respeto hacia los animales entiende que los seres humanos no son los únicos que poseen intereses y/o derechos, porque no son los únicos animales que sienten placer y dolor. Y piensan que como algunos animales también son capaces de sentir, el ser humano tiene la obligación de aumentar su felicidad y de proteger sus intereses. En definitiva, los animales, o algunos animales, tienen por tanto entidad moral, y ésa es la garantía de que tengan derechos.

El liberacionismo surge con la publicación en 1975 del libro *Liberación Animal* de Peter Singer, hoy considerada la Biblia del movimiento en defensa de los animales.⁹ El punto de partida de su argumentación es el principio moral de tener la misma consideración hacia los intereses de todos.¹⁰ El principio es moral porque la justificación última no es emocional, sino racional como es la ampliación de la comunidad moral hasta incluir a los animales porque

⁸ Para Singer, el movimiento social de liberación animal constituiría el siguiente paso de un proceso de emancipación que se inició en la modernidad: movimientos antiesclavistas y los movimientos en contra de todas las discriminaciones raciales, el feminismo y el movimiento de liberación gay. El movimiento de liberación animal tendría como objetivo hacer explícitos una larga historia de prejuicios y discriminación arbitraria hacia los miembros de otras especies y la defensa de que estos prejuicios son tan rechazables como los basados en la raza o el sexo de una persona. Al ser una consecuencia lógica de la historia de la emancipación humana, esta creencia le lleva a afirmar que «la liberación de los animales es, también, una liberación de los humanos». P. Singer, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999, p. 25.

⁹ Además de la obra ya citada. Otras obras del autor relacionadas con este tema: P. Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1991; P. Singer, *The expanding Circle*, Oxford, Clarendon Press, 1981; P. Singer / T. Regan, *Animal rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall Englewood Cliffs, 1976; P. Singer «Killing Humans and Killing Animals», *Inquiry*, 22, 1979, pp. 145-156; P. Singer, «An extension of Rawls' Theory of Justice to Environmental Ethics» en *Environmental Ethics*, vol. 10, n. 3, 1988, pp. 217-231. El éxito del liberacionismo animal es especialmente considerable en EE.UU., donde el tema ocupa un lugar central en las facultades de filosofía. Una explicación podría hallarse precisamente en esta concepción de los intereses frente a los valores, pues el derecho estadounidense se fundamenta sobre la idea de que el sistema jurídico en su totalidad existe para proteger unos intereses, cualesquiera que sean, y no unos valores abstractos, véase al respecto la explicación que da Luc Ferry, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets Editores, Barcelona, 1994, p. 20.

¹⁰ Aunque Singer no apuesta por los derechos de los animales, sí aporta argumentos suficientes para hablar del valor moral de los animales, de los intereses de los animales, etc. Cf. P. Singer, *Liberación animal*, op. cit. p. 20. Introduce un término nuevo en el vocabulario ético como es el especismo que define como un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras. *Ibid.*, p. 42

son seres sintientes. El marco argumentativo es la teoría utilitarista clásica según la cual una acción es buena, si produce un aumento de felicidad de todos aquellos a quienes la acción afecta, igual o mayor que el que puede producir cualquier acción alternativa; es mala en el caso contrario.

El punto de vista moral, el universalismo, necesario para una ética contemporánea se encuentra en el principio utilitarista que tiene en cuenta los intereses de *todos* aquellos a quienes mi decisión afecta. Singer cree superar así la limitación del utilitarismo clásico al incorporar «los intereses de todos los afectados», frente a la consideración anterior del aumento del placer y la reducción del dolor.¹¹

La clave está en considerar la igualdad con los animales no humanos. Una igualdad entendida como una idea moral, no como la descripción de un hecho; pues a su juicio no existe ninguna razón lógicamente persuasiva para asumir que una diferencia real de aptitudes entre dos personas deba justificar una diferencia en la consideración que concedemos a sus necesidades e intereses.¹²

De este modo, el principio de actuación quedaría formulado de la siguiente manera: «El dolor y el sufrimiento son malos en sí mismo y deben evitarse o minimizarse, al margen de la raza, el sexo y la especie del ser que sufre. El dolor se mide por su intensidad y duración, y los dolores de una misma intensidad y duración son tan nocivos para los humanos como para los animales.»¹³ La justificación moral de nuestro comportamiento se encuentra en que si sabemos que un ser sufre, no podemos negarnos a tener en cuenta este sufrimiento, ese es el límite a la hora de preocuparnos por los intereses, es decir la sensibilidad... la capacidad de sufrir y/o disfrutar.¹⁴

Pero como este principio podría suponer problemas a la hora de la aplicación práctica en caso de conflicto de intereses, no otorga el mismo valor a todas las especies animales. En su opinión, la vida de un ser autoconsciente, con capacidad de pensamiento abstracto, de proyectar su futuro, de complejos actos de comunicación, etc. es más valiosa que la vida de un ser sin estas capacidades.

Otro posible problema es la comparación entre los animales con los seres humanos en estado vegetativo o con las capacidades psíquicas mermadas. Es en esta cuestión donde diferencia entre *tener valor* y *sentir dolor*. El principio de igualdad afecta solamente al hecho de sentir dolor —porque el mal que causa el dolor no depende de ninguna otra característica del ser que lo siente—, mientras que tener valor sí depende de otras características, como las capacidades o los proyectos de futuro que tenga ese ser.¹⁵ Claro que eso le impediría sacrificar a un niño demente antes que un animal, pero no le incapacitaría para causar dolor a una persona en estado vegetativo antes que a un animal.

Por problemas de espacio no es posible detenerse en otros autores, sólo señalar que otros autores como Regan, Ferrater Mora y Mosterín defienden también a los animales como sujetos morales. Las diferencias más significativas es que Regan no tiene problemas en adentrarse en el terreno de los derechos de los animales, partiendo de una fundamentación diferente: el criterio no es la sensibilidad, sino el estar dotado o no de vida.¹⁶ También José Ferrater

¹¹ Cf. P. Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1991, p. 24.

¹² Pero como le replica Fjellström, la igualdad entre las especies no puede ser una natural extensión de la igualdad, tampoco una extensión moral. Véase R. Fjellström, «Equality Does not Entail Equality across Species» en *Environmental Ethics*, vol. 24, n. 4, 2002, p. 339.

¹³ *Ibíd.*, p. 53

¹⁴ Cf., P. Singer, *Liberación animal*, op. cit., p. 45

¹⁵ También es una idea que desarrolla en P. Singer «Killing Humans and Killing Animals», *Inquiry*, 22, 1979, p. 152.

¹⁶ T. Regan, «The Nature and Possibility of an Environmental Ethics» en *Environmental Ethics*, vol. 3, n. 1, pp. 19-34. Otras obras del autor: T. Regan, «The moral basis of vegetarianism» En *Canadian Jour-*

Mora acepta que los animales tienen derechos como el derecho a la vida y el derecho a no sufrir innecesariamente.¹⁷ En la misma línea se sitúa Jesús Mosterín, aunque más radical en sus escritos, al comparar las morales humanistas con los grupos racistas y mafiosos.¹⁸ Entre estos derechos de los animales destaca la Declaración Universal de los Derechos de los Animales.¹⁹ Sin embargo, no todos los defensores de los derechos de los animales o de la ampliación de la comunidad moral para incorporar como sujetos morales a los animales estarían dispuestos a ser tan generosos como estos autores. Hay también defensores que son más estrictos y no considerarían a todos los animales sintientes, ni siquiera a los animales domésticos, sino sólo a los grandes simios —chimpancés, gorilas y orangutanes.²⁰

En mi opinión, son varios los problemas teóricos y prácticos que generan los principios liberacionistas, algunos de ellos compartidos con las tesis del apartado anterior. Destacar al menos que existe en ellas un peligroso olvido de una dimensión que es tan humana como la capacidad de actuar de forma egoísta: el punto de vista moral de la actuación humana concentrada en la propuesta de universalidad kantiana. No es suficiente una racionalidad estratégica-calculadora de los intereses —el sufrimiento, el dolor o el placer— de todos los afectados —sean animales humanos o no—. Son necesarios también principios no materiales, deontológicos, que garanticen una auténtica universalización en orden a fines, que no pueden ser más que fines humanos y eso es propio de la razón práctica, no de la estratégica.

El ser humano tiene la capacidad de actuar autónomamente, para ajustarse al entorno de una forma diferente a la que le dictan sus instintos, y la evitación del sufrimiento o del dolor tiene más de instintivo que de racional. Los animales no pueden ser sujetos morales porque la condición de moralidad la da la propia libertad. Es decir, porque somos libres de poder actuar, somos morales, estamos obligados a hacernos cargo de la situación, incluida nuestra relación con los animales. Cuando la razón práctica generadora de la libertad y autonomía humanas no aparece en escena, es difícil esperar de la razón utilitarista que se respete a los animales y al resto del medio ambiente por una responsabilidad interna al ser humano, no por un mero cálculo externo de las consecuencias en el medio ambiente. En el caso de Singer, que acepta algunos sufrimientos en los animales, sólo los principios morales pueden determinar que sufrimientos son «necesarios» o «innecesarios» en los animales. Necesidad o innecesidad son conceptos racionales que ha de dilucidar la razón práctica, no puede ser universalizable una intuición moral o el sentimiento moral.

Y por último, la clave no está en los animales sientan o no dolor, esta circunstancia no se puede poner en duda. El problema es que esto puede ser una razón muy importante, pero no es una razón moral, porque se puede poner en duda el significado ético del dolor.²¹

nal of Philosophy, 5, 1975, pp. 181-214; T. Regan, *The case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles, 1983; T. Regan, *Earthbound. New Introductory essays in environmental ethics*, Random House, United States, 1984; P. Singer / T. Regan, *Animal rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall Englewood Cliffs, 1976.

¹⁷ J. Ferrater Mora / P. Cohn, *Ética aplicada*, Madrid, 1992, pp. 145-148.

¹⁸ J. Mosterín, *¡Vivan los animales!* Madrid, Debate, 19981.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 321 y ss. Véase también: J. Mosterín, *Los derechos de los animales*, Madrid, Debate, 1995.

²⁰ Rollin considera la dificultad de considerar a todos los animales como sujetos morales, mientras que sólo encuentra buenas razones para incluir a estos primates. Las razones son: la empatía, la forma de comunicación compleja de estos animales, la personalidad e individualidad que les hace ser casi-humanos, y las muestras de razón y de inteligencia. Cf. B. E. Rollin, «El ascenso de los grandes simios: La ampliación de la comunidad moral» en P. Cavalieri / P. Singer, *El proyecto «Gran Simio»*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 257-274.

²¹ L. Ferry, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets Editores, Barcelona, 1994, p. 83.

En resumen, son varias las razones que nos impiden ensanchar el horizonte moral: razón práctica vs estratégica, autonomía y necesidad, el significado de conceptos como valor en sí, sujeto de derechos o de intereses, incluso el significado ético de conceptos como el de dolor. La cuestión a continuación es proceder a revisar algunas teorías que no amplían la comunidad moral.

3. EN CONTRA DE LA AMPLIACIÓN: ANTROPOCENTRISMOS. DE KANT A LA ACTUALIDAD

Las éticas antropocéntricas o homocéntricas tienen como centro de referencia al ser humano, para desde él y sin salir de él, garantizar la responsabilidad hacia la naturaleza y hacia los seres no humanos. La cuestión entonces es si las relaciones humanas con los animales y con el entorno natural admiten *razones morales* para preservarlos, además de razones científicas, terapéuticas, económicas, ecológicas, psicológicas, estéticas, espirituales, lúdico-recreativas o puramente instrumentales.

En toda argumentación ética moderna, es indispensable partir de Kant que también ofrece una respuesta al tema que nos ocupa.²² En su reflexión se puede encontrar una responsabilidad hacia los animales mediante una consideración moral indirecta, pero ante el resto del medio ambiente sólo encuentra o razones de tipo estético o una razón de uso para las generaciones futuras. Veamos estas conclusiones más detenidamente.

El punto de partida es la idea de que sólo los seres humanos son fines en sí mismo, los animales existen únicamente en tanto que medios y, por eso, no cabe preguntar ¿para qué existe el hombre?, cosa que sí sucede con respecto a los animales. Es por ello que «los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad» y, en ese sentido, tiene que ejercitar su compasión con los animales.²³ Sólo los seres humanos somos sujetos morales, es decir, sólo los humanos somos agentes morales, pero sólo los humanos podemos ser pacientes de las actuaciones morales, ya que para Kant los animales son cosas.²⁴ Eso significa que causar daño al medio ambiente o a un animal, es hacer mal, pero no un mal moral.

Los «deberes indirectos para con la humanidad» se justifican del siguiente modo: no debemos de infringir daño al medio ambiente o a los animales porque hacemos daño a la humanidad, que es la que resulta a la larga perjudicada, pero también a la corta, porque es la acción del agente y la humanidad representada en ella la que está siendo inmoral. Con sus palabras: «aquél que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endureci-

²² No existe un acuerdo sobre si la ética kantiana permitiría sentar las bases de una ética ecológica que pueda dar respuesta a los actuales problemas, con los que Kant no contaba. Por ejemplo, hay autores que creen que sí es posible diseñar desde la ética kantiana una ética que tenga en cuenta a los seres no humanos y a la naturaleza en general, así: M. Hernández Marcos, «Límites y perspectivas del antropocentrismo moral de Kant de cara a una ética medioambiental» en J. M. García Gómez-Heras (coord.), *Ética del medio ambiente, Problema, Perspectivas, Historia*, op. cit.; T. Hayward, «Kant and the Moral Considerability of Non-Rational Beings» en R. Attfield y/ Belsey (eds.) *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1994, pp. 129-142. Mientras otros autores ven serias dificultades a esta posibilidad, como por ejemplo: P. Cohn, «Kant y el problema de los derechos de los animales» en E. Guisán, *Esplendor y miseria en la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 197-213; C. Hoff, «Kant's Invidious Humanism», *Environmental Ethics*, 1983, vol. 5, n. 1, pp. 63-70. Un buen análisis sobre ética de los animales en general, y en particular sobre la posición de Kant al respecto se puede encontrar en C. Velayos, *La dimensión moral del ambiente natural*, Ecorama, Granada, 1996, 112 y ss.

²³ Así afirma Kant que se puede conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales I. Kant, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 288.

²⁴ *Ibid.*, pp. 191-192.

do para con sus congéneres».²⁵ O con otras palabras, pero insistiendo en el argumento antropocéntrico: «(...) porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres.»²⁶

Respecto al medio ambiente, su posición es cercana al utilitarismo. Es inmoral la acción destructiva porque evita que puedan ser utilizadas por otros seres humanos. Seguimos dentro de lo que serían deberes para con la humanidad: ningún ser humano debe destruir la belleza de la naturaleza, pues aun cuando él mismo pueda no seguir necesiéndola, otras personas pueden todavía hacer uso de ella; así, aunque no haya que observar deber alguno hacia las cosas consideradas en sí mismas, hay que tener en cuenta a los demás hombres.²⁷ Sin embargo, en *La metafísica de las costumbres* afirma que hay que respetar la naturaleza, primero porque la propensión a la destrucción se opone al deber del ser humano hacia si mismo; pero también porque predispone a amar algo sin un propósito de utilidad.²⁸

No se va a entrar en las limitaciones que la teoría kantiana tiene respecto a una ética del siglo XXI —una razón monológica, principios puramente formales, ausencia de principios positivos además de los negativos, etc.— sino sólo los problemas relacionados con el tema que nos ocupa. Una dificultad se encuentra en la consideración del *respeto* en la ética de Kant. Si queremos que sea moral, tiene que intervenir el ingrediente de la universalidad, es decir, el móvil de nuestra conducta tiene que poseer condiciones universales independientes de las circunstancias concretas. Es el ideal de la dignidad humana —de toda la humanidad— y no el hecho del respeto la esencia de la moralidad, porque lo que se respeta es el carácter de ser racional o de ser fin en sí. Por eso, hay que ir más allá del mero sentimiento de respeto, porque podría darse el caso que un ser humano no tuviera tal sentimiento.

Otro problema se descubre en el hecho de que los animales sean beneficiarios indirectos de nuestra responsabilidad en nombre de nuestra humanidad, porque no se darían por incorrectas actuaciones que pueden no afectar ni directa, ni indirectamente a los seres humanos, ni presentes, ni futuros, pero sin embargo, siguen siendo inmorales —como por ejemplo, hacer sufrir innecesariamente a un insecto. Ésa es la limitación que también ve Habermas que intenta superar la ética kantiana admitiendo deberes hacia los animales no por razón de nuestra humanidad sino por ellos mismos: «Tampoco podemos formular la cuestión diciendo con Kant que tenemos deberes relativos a los animales, pero no *frente* a ellos. Los animales nos salen al paso como criaturas vulnerables que tenemos que proteger en su integridad física *por ellos mismos*.»²⁹ Sin embargo, a pesar de estas limitaciones siguen siendo insuperables los presupuestos de la universalidad como punto de vista moral y la dignidad del ser humano como características del ámbito moral.

En la actualidad son varios los autores que desde un antropocentrismo tratan de justificar nuestra responsabilidad para con el mundo no humano: Luc Ferry, McCloskey, Carruthers y dentro de nuestra fronteras Sosa y G^a Gómez-Heras. Sin ampliar la comunidad moral dan cuenta de los actuales desafíos ambientales. No es posible detenerse en cada uno de ellos, sólo destacar las aportaciones más novedosas.

Luc Ferry es uno de los pensadores más críticos con las posiciones no antropocentristas, entiende que el ser humano no es un elemento más en la naturaleza, sino que ocupa una posición privilegiada desde el punto de vista, ético, jurídico, ontológico, etc., por eso es y puede ser el único sujeto de derecho.³⁰ El punto de partida de su propuesta es la consideración del

²⁵ *Ibíd.*, pp. 288-289.

²⁶ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 310.

²⁷ *Ibíd.*, p. 290.

²⁸ *Ibíd.*, p. 309.

²⁹ J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 226.

³⁰ Cf. L. Ferry, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, op. cit., p. 22.

ser humano como un animal que no está gobernado por códigos naturales, sino que tiene la libertad de trascendencia que es el espacio propiamente humano. Una libertad humana que es capaz de concretarse de un modo distinto que el la destrucción de la naturaleza. La dignidad de los seres humanos no está en los sentimientos naturales, sino en la libertad y es desde este referente desde donde se ha de exigir el respeto al medio ambiente. Entre los humanos y los animales se podría destacar cierta continuidad en el dolor, en la inteligencia, incluso en el lenguaje, pero sin embargo encontramos un abismo cuando se trata de la libertad. La propuesta de Luc Ferry es interesante, pero el problema es que trata de plantear esta responsabilidad desde un humanismo no metafísico y no desde una ética no metafísica, por lo que finalmente no se aportan normas de conducta claras ni principios que ayuden en nuestras relaciones con nuestro entorno natural, ni tan siquiera un procedimiento para seguir en caso de conflicto.

Según McCloskey es posible explicar de manera satisfactoria nuestros derechos y deberes con principios de obligación *prima facie*.³¹ Estos derechos morales básicos que se refieren a la vida, la salud, la integridad corporal, el respeto como persona, la autonomía e integridad morales, el autodesarrollo, etc. tendrían que ser interpretados y aplicados a la luz del conocimiento científico, en concreto ciencia de la ecología.³² A mi juicio, la idea de que nuestros deberes hacia la naturaleza sean *prima facie* —aquellos deberes que no entran en conflicto y por eso han de respetarse— es interesante, y con ello se evitarían parte de los problemas derivados de cómo garantizar nuestras obligaciones con respecto a la naturaleza, pero surgirían otros muchos derivados de que se trata de normas sustantivas que no pueden valer para garantizar exigencias éticas con pretensiones universalizables.

Con Carruthers nos encontramos con una propuesta dentro del marco del contractualismo que niega entidad moral a todo ser no humano.³³ Su tesis parte del *equilibrio reflexivo* de J. Rawls y afirma que las partes contratantes, si son racionales, deberían convenir en adquirir un interés en el bienestar del prójimo, lo suficientemente profundo para asegurar que cumplen con la parte que les corresponde en el alivio del sufrimiento. Siguiendo el razonamiento de Kant, reconoce que tenemos deberes para con ellos, deberes de naturaleza indirecta que surgen, por una parte, del respeto de los sentimientos de quienes se interesan por los animales y, por la otra, de las virtudes o los defectos de nuestro carácter que revela la forma en que tratamos a los animales.³⁴ El problema, a mi juicio, es que las normas que se derivarían de este contrato serían mínimas y negativas, y no permitiría plantear normas morales que nos obliguen a resarcir daños producidos, que no motiven a ayudar y no sólo no perjudicar.

Ya dentro de nuestras fronteras son diferentes las propuestas dentro de un antropocentrismo moderado. Nicolás Sosa arguye que las preferencias e intereses humanos no siempre tienen que ser los supremos, por el simple hecho de que sean humanos. Los intereses supremos serían para él los *intereses comunes* a humanos y no humanos.³⁵ A tal efecto, intenta, a partir

³¹ No se va a entrar a analizar su crítica a los derechos de los animales, pues no difiere de los presupuestos que en estas páginas se han analizado. La línea más importante de argumentación viene del abismo, para él insuperable, entre intereses y derechos; pues no es lo mismo, a su juicio, representar a una persona y proteger sus intereses, que representar y proteger sus derechos morales. Cf. McCLOSKEY, H.J., *Ética y política de la ecología*, FCE, Méjico, 1988, pp. 74-75.

³² *Ibid.*, p. 41.

³³ No se quiere decir con eso que la única vía del contractualismo respecto a la responsabilidad ecológica sea ésta. Por ejemplo Scalon, otro contractualista, amplía esta teoría hasta incluir a los animales no humanos. T. M. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism» en A. Sen / B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 103-128. O también: R. Manning «Environmental Ethics and John Rawls' Theory of Justice», *Environmental Ethics*, 3, 1981, pp. 155-165.

³⁴ *Ibid.*, p. 229.

³⁵ N. Sosa, *Ética Ecológica*, Libertarias, Madrid, 1990

del ámbito del lenguaje, hacer una ampliación de la consideración ecológica desde la ética de Habermas. Sosa reconoce que la competencia comunicativa no puede trazar una línea demarcatoria entre relaciones que establecemos con el mundo natural y las que establecemos entre los humanos. Porque frente a Habermas entiende que es posible dirimir sobre intereses humanos y no humanos. Teniendo en cuenta un sentido amplio de comunicación —como interacción, también con el medio— que incluiría otras dimensiones además de la argumentativa, sí sería posible que la ética discursiva pudiera servir de base para un *ethos ecológico* desde el que dar respuesta práctica, es decir, desde la razón práctica.³⁶

Especialmente interesante me parece la propuesta de José M. García Gómez-Heras, para el cual el concepto de responsabilidad debe ser el centro de la reflexión de la ética sobre el medio ambiente. Un concepto en el que hay que descubrir nuevos matices para que pueda dar cuenta de nuestras acciones medioambientales. Encuentra esos matices en Jonas: el hecho que seamos responsables ante toda la humanidad, el respeto a los valores de la naturaleza y un modificado concepto de justicia a partir del tiempo futuro —la justicia intergeneracional.³⁷ Una nueva dimensión de la responsabilidad que no carga las tintas en la estructura *relacional*, de reciprocidad, sino una relación asimétrica, es decir se trata de adquirir compromisos y deberes por parte, de alguien que no precisa correspondiente contraprestación de obligaciones.

No se ha analizado hasta ahora la postura de Hans Jonas, autor clave en el tema de la responsabilidad que nos ocupa, porque a pesar de cuestionar el antropocentrismo y de aceptar que la naturaleza tiene valores porque incluye fines o metas —tanto la naturaleza humana, como el mundo físico— su propuesta no es ni antropocéntrica, ni biocéntrica en sentido estricto.³⁸

4. HACIA UNA CONSIDERACIÓN DE LO NO HUMANO SIN AMPLIAR EL HORIZONTE MORAL

Desde mi punto de vista, las diferentes posturas antropocéntricas revisadas aportan matices interesantes para garantizar un respeto activo hacia nuestro entorno, sin hacerlo merecedor de estatuto moral. Sin embargo, no aportan criterios éticos racionales que, además de valer para criticar el orden existente, sirva para orientar nuestra conducta y ser capaz de fundamentar nuestras obligaciones incluso en nuestras relaciones con el mundo no humano.

Como muestran las éticas deontológicas, un criterio con estas características, y además universalizable, no puede establecerse a priori, ni puede contener contenido. Sería necesario considerar un criterio formal o procedimental que se pudiera modularse en los diferentes contextos de acción.

Sería necesaria una ética que incorporara el consecuencialismo y que como tal admitiera que el ser humano tiene tanto poder como responsabilidad, y que reconociera la pluralidad de dimensiones que configura el ser humano en tanto sujeto moral. Una ética así ya no podrá

³⁶ Cf. N. Sosa, «Ética ecológica: entre la falacia y el reduccionismo.» *Laguna. Revista de Filosofía*, Universidad de La Laguna, Islas Canarias, 2000, pp. 307-327.

³⁷ J. M. García Gómez-Heras, «El incremento de responsabilidad en la ética medioambiental», en op. cit., pp. 79-93. Otras obras del autor: J. M. García Gómez-Heras *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*, Granada, Comares-Ecorama, 2000. J. M. García Gómez-Heras / C. Velays (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar* Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

³⁸ El punto de partida de su argumentación es un axioma ontológico como es la tesis de la superioridad del fin en sí sobre la ausencia de fin. *Ibíd.*, p. 146. En otra obra, vuelve a insistir en esta idea de que todos los seres vivos son fines en sí mismo: H. Jonas, *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 36. Véase al respecto el análisis que de su postura se hace en: C. Ferrete Sarria, «Hacia un horizonte de responsabilidad ecológica discursiva», *Ecos Revista*, Universidad de Pelotas, Brasil, 2007.

guiarse por normas convencionales y mucho menos preconconvencionales, para eso se necesita reconocer la dignidad del ser humano como un interlocutor válido capaz para la resolución de los problemas ambientales sin generar otros de tipo teórico y práctico. Y si es realmente universalizable no podrá ser tachada de etnocentrista, porque no se reducirá a una sola identidad cultural encerrada en ella misma, sino a la universalidad del ser humano entendido como una especie natural.

De acuerdo con Jonas, es necesario matizar el concepto de responsabilidad, pero entiendo que no es necesario trasmutar los principios de la ética. Es posible plantear y salvar las deficiencias señaladas en los apartados anteriores desde un concepto de responsabilidad dialógica dentro del marco de la ética discursiva. No es éste el lugar para fundamentar esta aportación, pues se ha realizado en otras páginas.³⁹ Sólo revisar a continuación algunas de las claves que consistirían en una interpretación amplia de ser humano, de tal modo que antropocentrismo no diera lugar al pseudo-dilema que hemos comentado más arriba.

El punto de partida es un ser humano que es constitutivamente un ser responsable, que se reconoce a sí mismo y a los demás humanos como responsables. Tienen razón las posturas que critican el antropocentrismo cuando afirman que el origen de la crisis ecológica está en las actuaciones humanas, pero el problema no está en la humanidad, si acaso en una determinada concepción del ser humano. Porque el problema no es tanto el *antropocentrismo* en sí, sino el cómo se haya entendido ese *antropos*. Si el ser humano se entiende de un modo limitado, egoísta y además como varón, blanco y occidental, es lógico que las normas y obligaciones que se propongan sean limitadas e insuficiente para dar cuenta del mundo no humano, porque realmente se fundamenta en un *androcentrismo* y *etnocentrismo* y en una racionalidad humana que ya sólo es instrumental.⁴⁰ Así abogar por un antropocentrismo bien entendido no significa suponer que la naturaleza tiene que estar al servicio de los seres humanos y que les está legitimado a hacer con ella lo que quieran, o si deciden respetar el entorno natural es solamente porque eso redundaría en el propio interés humano a corto o medio plazo.

El ser humano también es capaz de moverse por ideales, por fines diseñados racionalmente desde la intersubjetividad. Que el ser sea, desde la tradición griega, la medida de todas las cosas, no significa que sea una apisonadora, sino que es el metro desde el cual se mide. Es más, es el que ha inventado el metro para medir y tiene la conciencia para entender lo que mide. Desde un ser humano así entendido se puede elaborar una responsabilidad humana que intente eliminar el dogmatismo de otras propuestas que al descartar el ser humano como centro de referencia acaban inmunizándose frente a la crítica racional, una ética emancipadora para toda la humanidad.⁴¹

³⁹ C. Ferrete Sarria, «Hacia un horizonte de responsabilidad ecológica discursiva», op cit..

⁴⁰ C. Ferrete Sarria, «Los ecofeminismos: la introducción de la categoría de género en la ética ecológica», en XIII Congreso Valenciano de Filosofía, Universitat de Valencia, 2000.

⁴¹ Recordemos que ésa es la función de la ética como filosofía práctica. A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 31. Véase también al respecto: D. García-Marzá, «La responsabilidad ecológica como responsabilidad moral», *La Laguna. Revista de Filosofía*, La Laguna, 1999, pp. 293-301.