

ISSN 1665-6415



# THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 18 JULIO DE 2007

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**THEORÍA**  
Revista del Colegio de Filosofía

**Director**

Lic. Ricardo Horneffer

**Secretario de redacción**

Dr. Enrique Hülzs

**Consejo editorial**

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra† (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Ambrosio Velasco Gómez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas† (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea† (UNAM).

**Consejo de redacción**

Dr. Alberto Constante (UNAM), Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Dr. Crescenciano Grave (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Dr. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Carlos Oliva (UNAM), Dr. Carlos Pereda (UNAM), Dra. Lizbeth Sagols (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

*Cuidado de la edición:* Miguel Barragán Vargas

*Diseño de cubierta:* Gabriela Carrillo

DR © 2007, Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.  
Impreso y hecho en México  
ISSN 1665-6415

*Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, publicación semestral, junio de 2007. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

## Artículos

Carmen Silva, <i>Escepticismo, mecanicismo, teología y alquimia en Robert Boyle</i> . . . . .	11
Antonio Marino López, <i>La razón melancólica</i> . . . . .	25
Alberto Constante, <i>¿Cuál final, cuál comienzo para la filosofía?</i> . . . . .	35
Mercedes de la Garza Camino, <i>Sobre libertad e igualdad religiosas</i> . . . . .	41
Crescenciano Grave, <i>El Schelling de Heidegger. Modernidad y sistema de la libertad</i> . . . . .	51
Jorge Enrique Linares, <i>La expansión de la responsabilidad humana ante la naturaleza</i> . . . . .	67
María Rosa Palazón, <i>Identidad personal y narración: una lectura</i> . . . . .	87

## Sobre Kant

Evodio Escalante, <i>Problemas de la recepción de la tercera Crítica de Kant</i> . . . . .	95
Leonardo Tovar González, <i>El último kantiano</i> . . . . .	109
Álvaro J. Peláez Cedrés, <i>Kant, la teoría de la relatividad y la filosofía de la ciencia de comienzos del siglo XX</i> . . . . .	121
José Antonio Mateos Castro, <i>Entre filosofía e historia o filosofía de la historia: una ontología del presente</i> . . . . .	139
Griselda Gutiérrez Castañeda, <i>¿Qué subyace al ideal cosmopolita? Entre la perspectiva ilustrada y la globalización contemporánea</i> . . . . .	153
Francisco Iracheta Fernández, <i>Deber y finalidad en la ética de Kant</i> . . . . .	165

**Reseñas y notas**

Eduardo González Di Pierro, *Republicanism  
y multiculturalismo* ..... 193

**Abstracts** ..... 199

**Colaboradores** ..... 207

# *La expansión de la responsabilidad humana ante la naturaleza*

**Jorge Enrique Linares**

## **L**a emergencia de la conciencia ambiental

El cuestionamiento filosófico de la relación ética entre el ser humano y la naturaleza ha sido una de las consecuencias de la crisis ecológica de nuestros tiempos. Ante los desequilibrios ambientales causados por nuestra civilización tecnológica, los filósofos se han preguntado si es posible, y si es necesario, formular una “nueva” ética para frenar el deterioro ambiental, y para poder controlar y prevenir algunos de sus efectos negativos para la existencia humana. Una de las discusiones principales consiste en dilucidar si nuestra tradición ética occidental puede ser capaz de afrontar la crisis ecológica con las teorías convencionales (kantismo, utilitarismo, contractualismo, etcétera) o si se requiere la construcción de un nuevo paradigma ético y la expansión del espectro moral de nuestra tradición para poder replantear la relación de la sociedad moderna con la naturaleza.

El origen del problema que planteamos se encuentra en el hecho de que el sistema tecnocientífico intensificó, en el curso de menos de dos siglos, el poder de la intervención humana en el entorno natural, así como el alcance espacio-temporal de los efectos de esa intervención. Como lo señaló Hans Jonas,<sup>1</sup> el crecimiento descomunal del poder técnico nos sitúa ahora ante una nueva responsabilidad de dimensión extendida y creciente, en la misma medida en que se incrementa dicho poder por las interacciones complejas entre los actos humanos y los fenómenos ambientales.

Surge entonces una interrogante crucial: ¿la naturaleza y los seres vivos pueden ser objeto de consideración moral, del mismo modo en que lo son los seres humanos y todo aquello que compete a sus relaciones? Como se

<sup>1</sup> Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Herder, 1995.

puede observar, estamos enfrentando un nuevo problema de la reflexión ética que reclama, al menos, el cuestionamiento de los paradigmas de nuestra tradición ética (tanto teórica como práctica), así como la crítica de las morales convencionales actualmente existentes; necesitamos quizá un nuevo modelo de reflexión ética.

Como señaló Karl-Otto Apel en una conocida conferencia,<sup>2</sup> la conformación de una “macroética” constituye la tarea más importante de la ética filosófica de nuestro tiempo. En el mundo tecnológico en el que vivimos han surgido nuevos problemas que no pueden ser resueltos en términos de las categorías morales convencionales. Éstas ya no pueden hacer frente a los nuevos desafíos de la responsabilidad humana, en cuanto a las consecuencias remotas de nuestras acciones tecnológicas. “Los logros tecnológicos del *homo faber* se han adelantado a las responsabilidades morales del *homo sapiens*”, señalaba Apel.

En síntesis, lo que requerimos es una ética universalmente válida para toda la humanidad; pero esto no significa que necesitemos una ética que prescribiera un estilo uniforme del bien vivir para todo individuo o para todas las diferentes formas socioculturales de vida. Por el contrario, podemos aceptar e incluso obligarnos a proteger la pluralidad de formas individuales de vida, siempre y cuando quede garantizado que una ética universalmente válida de derechos iguales e igual corresponsabilidad para la solución de los problemas comunes de la humanidad, sea respetada en cada forma particular de vida.<sup>3</sup>

Ahora bien, el debate sobre la posibilidad de una nueva modalidad de ética para rectificar nuestra relación con la naturaleza ha ido más allá de los marcos de la propuesta de una “macroética” que Apel planteó en su momento. La posibilidad de la formulación de una ética de alcance planetario para el mundo tecnológico implica una revisión y una transformación de los paradigmas de las tradiciones éticas occidentales. En este trabajo sólo apuntamos algunos aspectos básicos de la posible transformación de la relación ética humanidad-naturaleza, para la cual será necesario expandir los alcances de la consideración moral más allá de los intereses humanos, para que la sociedad actual sea capaz de responsabilizarse por los efectos remotos de sus intervenciones tecnológicas y las interacciones imprevistas y, a veces imprevisibles, con el entorno global.

<sup>2</sup> Karl-Otto Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*. México, UNAM, FFyL, 1992.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 21.

De ser necesaria y posible, semejante tipo de “macroética” requiere fundamentos racionales que superen las limitaciones de todas las moralidades convencionales. Además, para que el marco ético que buscamos sea auténticamente universal y pueda intervenir de modo efectivo en el curso de las acciones tecnológicas se precisa que los valores que formule tengan un contenido aceptable para todos los sujetos; es decir, que sea transcultural y planetario al señalar *qué* es objeto de responsabilidad mundial, y con respecto a qué riesgos y peligros la humanidad debe actuar conjuntamente con un renovado sentido de prudencia y precaución.

Así pues, una ética ambiental tiene que replantear ahora el concepto de “naturaleza”,<sup>4</sup> o más bien la relación entre naturaleza y mundanidad humana, *entorno* natural y *mundo* tecnológico-cultural. Es un hecho que nuestra relación con la naturaleza, en tanto *entorno vital*, se ha modificado sustancialmente por la transformación tecnológica del mundo de la vida. La mayoría de los seres humanos ya no habitamos *en* la naturaleza, ni en ciudades delimitadas y circundadas *por* la naturaleza. La *polis* se ha convertido en nuestro entorno primario, mientras que la *physis* ha sido subsumida en el mundo humano como un objeto de uso y como medio de abastecimiento. El entorno —otrora “natural”— ha sido copado por la *tecno-polis*. En un sentido, ya no hay prácticamente naturaleza en “estado natural” para la sociedad tecnológica global; existe ahora para nosotros sólo una naturaleza “artificializada”.<sup>5</sup>

Por consiguiente, una ética ambiental presupone un concepto modificado de “naturaleza”, situado históricamente en la modernidad, precisamente

<sup>4</sup> El término “naturaleza” es ambiguo y rico en significados. Tiene al menos cuatro sentidos: 1) conjunto de todo lo existente, mundo sensible regido por las leyes causales; es lo opuesto a lo *sobrenatural*; desde este sentido, todas las intervenciones tecnológicas forman parte de la naturaleza, pero en el sentido de que se fundan en las fuerzas naturales. 2) ámbito ontológico externo al mundo humano, naturaleza como entorno material regido por sus propias leyes y que existe de modo independiente sin la intervención humana. Desde luego, la corporalidad humana es parte de la naturaleza, mientras no sea modificada sustancialmente por el ser humano. Desde Aristóteles (*Física*, II), se suele oponer este sentido de lo *natural* a lo *artificial*; 3) esencia u origen de algo, su razón de ser; así se habla de una “naturaleza humana”; este sentido de naturaleza es correlativo de los anteriores, pero siempre está particularizado: se aplica para denotar la “naturaleza” de algo, de una entidad o ousía; 4) naturaleza como biosfera (esfera de la vida), como sistema ordenado de ecosistemas (seres vivos y elementos ambientales), opuesto a *tecnosfera* o esfera técnico-cultural, esfera de lo artificial. Este es el sentido más reciente y al que nos referimos preponderantemente en este trabajo. Sin embargo, debe observarse que la biosfera ha sido subsumida en la tecnosfera, y, por ello, la *artificialización* de la naturaleza fundamenta una nueva y extendida responsabilidad humana. Cf. Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid, Libros de la Catarata, 2000, cap. 4.

<sup>5</sup> Vid. Bill McKibben, *El fin de la naturaleza*. México, Diana, 1990.

como naturaleza mediatizada en el mundo tecnológico-cultural. Esto tiene dos implicaciones: por un lado, la subjetividad moderna ha mediatizado y dominado la naturaleza como objeto útil, despojándola de otros valores y, de alguna manera, enajenándose de ella; pero por otro, y a consecuencia de lo anterior, la naturaleza ha entrado en el campo de nuestra responsabilidad, y puede ser por ello, un objeto de consideración moral, y no un mero objeto “neutro” para la acción tecnológica.

Sin embargo, la naturaleza en su conjunto y el comportamiento de los seres vivos no humanos y sus interacciones son *amorales*. De los conocimientos que la ecología ha aportado sobre la interacción e interdependencia entre plantas, animales y ecosistemas no se pueden derivar directamente principios éticos. El conocimiento biológico y ecológico nos proporciona únicamente indicaciones para establecer criterios de preservación y remediación de los equilibrios naturales, precisamente porque no podemos saber si al intervenir en ellos causemos alteraciones irreversibles.

El punto más discutido hasta ahora en torno a la recientemente constituida “ética ambiental”<sup>6</sup> ha sido qué tipo de nuevo marco ético necesitamos: ¿basta con los esquemas de pensamiento de nuestra tradición “antropocéntrica” o es indispensable una nueva ética, más bien “biocéntrica”? En este trabajo argumentamos que es necesario encontrar una mediación entre una ética antropocéntrica y una ética biocéntrica que nos permita fundar un nuevo paradigma ético, y que sea factible tanto moral como políticamente. Para tal fin es claro que la tradición ética occidental debe ser revisada, principalmente en sus rasgos antropocéntricos más fuertes, pero un nuevo paradigma ético tendrá indudablemente continuidad con la tradición: el antropocentrismo (por lo menos en sentido “epistémico” es una condición irrebalsable de la ética, como se argumentará más adelante).

No obstante, el nuevo marco ético que buscamos debe estar sustentado en un antropocentrismo reflexivo y autocrítico, que atempere su racionalismo y que reconozca la continuidad evolutiva entre las especies, particularmente entre los mamíferos superiores, sobre la base de la diferenciación de un impulso vital único (Bergson)<sup>7</sup> del que dan cuenta las evidencias de la evolución.

<sup>6</sup> La ética ambiental ha venido desarrollándose en los últimos treinta años. Sin duda, el pionero es Aldo Leopold, con su ética de la Tierra (*A Sand County Almanac*, 1948); además, podemos mencionar la obra de Albert Schweitzer y su ética del respeto a la vida (1962). Fueron tres los trabajos más significativos del surgimiento de esta disciplina: “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement” (1973) de Arne Naess; “Is there a Need for a New, an Environmental, Ethic” (1973) de Richard Sylvan y *Animal Liberation. A New Ethic for our Treatment of Animals*, de Peter Singer (1973).

<sup>7</sup> Vid. Henri Bergson, *La evolución creadora*. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.



De este modo, el antropocentrismo no debe ser un obstáculo para la expansión de la ética allende los intereses vitales de los seres humanos. Asimismo, el nuevo paradigma se aproximará a una modalidad de ética biocéntrica, pero que limite claramente la pretensión de universalizar o igualar los derechos éticos a todos los seres vivos, restringiéndolos más bien a los que poseen cualidades “sintientes”.

### La perspectiva antropocéntrica

Nuestra tradición ética ha sido hasta ahora fundamentalmente antropocéntrica,<sup>8</sup> pues no ha incorporado como objetos de consideración moral a los demás seres vivos, así como al entorno natural en su conjunto, ni siquiera como sujetos pasivos o “pacientes morales” que reciben los efectos de la acción humana.<sup>9</sup> La imagen del hombre como amo y señor de la naturaleza, el hombre como “déspota” en la naturaleza, que todavía domina en nuestro imaginario colectivo, ha impedido comprender y solucionar los problemas ecológicos derivados de la acción tecnológica indiscriminada e incontrolada.

La naturaleza, y en particular los demás seres vivos, ha carecido hasta los últimos años de consideración ética en nuestra civilización. La conciencia moral de Occidente se circunscribía al ámbito de las relaciones interpersonales que se basan en la reciprocidad, en la relación entre el individuo y la comunidad, el sentido de la ley y el deber, y que, en general, se restringían a los deberes y virtudes de los seres humanos con respecto a otros seres humanos.<sup>10</sup>

La concepción antropocéntrica predominante en la modernidad hizo una reducción conceptual de la naturaleza y suplantó la experiencia originalmente dada en el mundo de la vida por una formalización matemática construida por la nueva ciencia física (Galileo y Descartes, principalmente) y reforzada por la intervención operativa de la tecnociencia contemporánea; como consecuencia de ello, la naturaleza dejó de ser considerada como soporte de

<sup>8</sup> Vid. Aldo Leopold, *Una ética de la Tierra*. Madrid, Libros de la Catarata, 2000; Peter Singer, *Liberación animal*. Madrid, Trotta, 1999; Peter Singer, *Ética práctica*. 2a. ed. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1996; Andrew Dobson, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*. Barcelona, Paidós, 1997; John Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid, Alianza, 1978.

<sup>9</sup> Ha habido casos en que una revolución moral ha permitido extender el ámbito de la moralidad hacia todos los seres humanos, por influjo de algún principio universal, normalmente originado en la religión judeo-cristiana, pero se ha excluido de todos modos a toda otra forma de vida no humana.

<sup>10</sup> Vid. H. Jonas, *op. cit.*

valores y fines intrínsecos. Ella se muestra para el hombre actual como una enorme fuente de recursos materiales, energías latentes y acumuladas, fuerzas regidas por leyes causales, que hay que controlar y manipular conforme a los intereses de la humanidad. Así pues, las entidades naturales y los seres vivos estaban situados entre las cosas axiológicamente neutras y que no implicaban ningún sentido de responsabilidad para el hombre occidental.<sup>11</sup> Por eso, a partir de los inicios de la modernidad se generaliza la idea de que solamente tiene sentido moral aquello que pertenece al mundo humano y a las relaciones interhumanas. Tal concepción axiológicamente neutralizadora de la naturaleza condujo a la desvinculación y, en cierta medida, enajenación, de la sociedad moderna con el ambiente natural, al divorcio entre *cultura* y *natura*.

Para el antropocentrismo moral, el hombre es el sujeto y el objeto exclusivo de la ética. Este razonamiento se sustenta en el argumento de que solamente el ser humano es el único que está dotado de razón y lenguaje articulado, sólo él es el único ser *personal*: puede tomar decisiones libres y asumir responsabilidades; sólo él puede acatar deberes y sólo otro ser humano puede ser la fuente de un deber.<sup>12</sup>

Sin embargo, es factible desde una posición antropocentrista ampliar el campo de la responsabilidad humana, sin necesidad de un nuevo paradigma moral para una ética ambiental. Desde un punto de vista utilitarista, por ejemplo, tener interés y preocupación por la felicidad humana puede implicar también asumir interés y cuidado por la naturaleza. Destruir el mundo natural implicaría destruir y agredir a la humanidad, afectar nuestros propios intereses vitales. De este modo, el principio utilitarista: “el mayor bienestar para el mayor número de involucrados” no tendría que restringirse a la humanidad. El bienestar y la felicidad podrían hacerse extensivos a los seres vivos capacitados para experimentar placer o dolor. Desde esta perspectiva del utilitarismo clásico, una ética ambiental podría tomar en consideración los intereses vitales de seres vivos “sintientes”, pero no podría justificar la existencia de valores y fines intrínsecos en la naturaleza, puesto que el valor supremo y el interés primordial seguiría siendo la felicidad humana.

No obstante, el ser humano, concebido como beneficiario de la naturaleza, tendría, desde la perspectiva utilitarista, diversos intereses para cuidar y preservar la naturaleza. Así, por ejemplo, se ha argumentado una serie de valores de orden estético, psicológico-terapéutico, económico, sociológico,

<sup>11</sup> Cf. P. Singer, *Liberación animal*; José Ma. Gómez-Heras, *Ética del medio ambiente*. Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>12</sup> Al respecto es muy ilustrador el argumento kantiano que aparece en *La metafísica de las costumbres*.

o cultural: la naturaleza es un bien cultural y una fuente de gozo estético que es esencial para el bienestar humano. Podríamos resumir esta línea de pensamiento en una máxima: en interés de la felicidad humana (no sólo de los presentes, sino también de los seres humanos futuros) debemos proteger y preservar la naturaleza en su estado *natural*.

Esta argumentación, *grosso modo*, proporcionaría una base para justificar deberes indirectos para con la naturaleza, sin romper el marco del antropocentrismo tradicional. Incluso se ha postulado que uno de los derechos humanos universales debe ser el derecho a vivir y a gozar de una naturaleza saludable.

No obstante, para la perspectiva antropocéntrica, la naturaleza y los seres vivos poseen un valor *instrumental*, un valor que está subordinado a los intereses de los seres humanos. El antropocentrismo en sentido moral es antropocentrismo axiológico y, por tanto, ontológico: nada posee valor intrínseco, excepto la fuente de todo valor: la persona humana.

### La perspectiva biocéntrica

Desde la perspectiva biocéntrica de una ética ambiental es necesaria la ruptura con la tradición antropocéntrica. Ante el dualismo moderno mundo humano-naturaleza, el nuevo paradigma moral tendría que construirse sobre la base de una ontología monista en la que el ser humano recobraría su pertenencia ontológica a la comunidad biótica de la Tierra.

En 1948, Aldo Leopold, ingeniero forestal y ecólogo estadounidense, planteó la necesidad de construir una “ética de la Tierra” (*Land ethic*). Según Leopold, el concepto básico que la ciencia de la ecología nos ha proporcionado para poder transformar nuestra relación con la naturaleza es el de *comunidad biótica*; es decir, la idea de que la naturaleza es un sistema de interrelaciones e interdependencias que debemos comprender, pero además, que *debemos* amar y respetar. Leopold pensaba que el conocimiento ecológico podía dar lugar a una ampliación del horizonte ético de la humanidad.

Durante el desarrollo de nuestra civilización, los criterios éticos se han extendido más allá del mero interés individual; la ética es consustancial a nuestro carácter intersubjetivo y social. Para Leopold, esta ampliación de la ética es en realidad parte del proceso de la evolución ecológica que se ha orientado hacia la conformación de un sistema cada vez más complejo e interdependiente. “...Una ética de la Tierra cambia el papel del *homo sapiens*: de conquistador de la comunidad terrestre al de simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica respeto por sus miembros, y respeto también por la

comunidad como tal”.<sup>13</sup> Leopold plantea finalmente que el principio básico de una ética de la Tierra debe ser el siguiente: “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa”.<sup>14</sup>

Para una ética biocéntrica, todo ser vivo, incluso la naturaleza como tal, es portador de un valor intrínseco por el mero hecho de su supervivencia, y por ello debe ser respetado en su integridad. Los valores intrínsecos propios de la concepción biocentrista sostienen que el ser humano es capaz de reconocer objetivamente dicho valor y, en consecuencia, estar obligado a respetarlo.<sup>15</sup>

Esta concepción parece recuperar la vieja idea de la naturaleza como totalidad orgánica, no como mero objeto, mera *res extensa*, desprovista de valores y fines intrínsecos; una concepción que le confiere una dignidad propia y superior en tanto que se revela como una forma de subjetividad con sus propios fines. Sin embargo, es necesario señalar que el valor moral de las entidades naturales pasa por el tamiz de la racionalidad práctica. Es la razón humana la que valida el valor. El valor intrínseco de los seres vivos puede dar lugar a deberes que sólo la libertad y la razón humanas pueden postular.

### La expansión del espectro ético

El punto de partida de la crítica al antropocentrismo moral más radical consiste en la afirmación de que las relaciones éticamente significativas no se restringen a las que se dan entre agentes humanos, sino también a las que se forman entre “agentes” y “pacientes” morales.

La expansión del ámbito de la moralidad es posible si formulamos un antropocentrismo “moderado” y autocrítico que conceda valor intrínseco a los seres vivos no humanos e igualdad formal de intereses vitales, en la medida en que dichos seres vivos comparten ciertas características esenciales con los seres humanos, pero sin apostar por un biocentrismo radical e igualitarista que propugne un valor idéntico para toda forma de vida. Se trata de una concepción intermedia y quizá provisional: la combinación de un antropocentrismo moderado y un biocentrismo jerarquizado. El criterio para distinguir entre el

<sup>13</sup> A. Leopold, *Una ética de la Tierra*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000, p. 136.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>15</sup> Las distintas propuestas de éticas ambientales abarcan, pues, el espectro siguiente: posiciones individualista: zoocentrismo (Peter Singer y Tom Regan); biocentrismo (Paul Taylor); posiciones holistas: ética ambiental que considera especies y ecosistemas (H. Rolston III y J. Baird Callicott), ética de la tierra (Leopold), ecocentrismo o geocentrismo: “ética del respeto a la vida” (Schweitzer).

nivel de desarrollo de las formas de vida tendrá que ser necesariamente *antropocéntrico*: ante igualdad de circunstancias o conflicto de intereses, preferiremos a los animales *sintientes*; consideraremos más valiosas a las formas de vida que compartan análogamente más características superiores con nosotros: sensibilidad para el placer y el dolor, actividad intencional, intereses o fines específicos, un cierto grado de libertad y de decisión, memoria, atención, anticipación del futuro, sentido comunitario, cierta modalidad de lenguaje y capacidad de comunicación con los miembros de su especie y con los de otras, con un cierto grado de conciencia.

Por consiguiente, el espectro ético puede abrirse hacia la consideración moral de los animales, en primer término, sintientes; es decir, capaces de experimentar placer y dolor y de orientar su propia vida en función de su bienestar. La condición de objeto de consideración moral no puede seguir siendo sólo la racionalidad y el lenguaje. La ética ambiental se ubica en un terreno transpersonal, puesto que no sólo las personas tienen valor moral, pero sólo ellas pueden ser capaces de asumir responsabilidades de cuidado y protección por otros seres vivos. De hecho, la expansión de la ética ha tenido efecto ya en la consideración moral de distintos rangos de seres humanos que no poseen propiamente características *personales*, y que no actúan tampoco como “agentes morales”, pues no poseen las cualidades personales mínimas (racionalidad, autoconciencia, capacidad argumentativa y autonomía), sea por discapacidad mental o por estar en un grado incipiente de desarrollo.<sup>16</sup>

Las cualidades personales no son las únicas características para calificar como un objeto de consideración moral. Esto es, otros seres vivos con capacidades sintientes (y/o con ciertos rasgos de subjetividad e incluso de autoconciencia, comparables a las de seres humanos que no actúan como agentes personales, en sentido moral) pueden ser considerados análogicamente como objetos de consideración moral, es decir, como “pacientes morales” y no como agentes, en tanto que poseen fines e intereses vitales propios derivados de la presencia de ciertos rasgos de vida mental y actividad intencional subjetiva, aunque sean incapaces de asumir deberes y responsabilidades.

<sup>16</sup> Esto implica que nuestro concepto tradicional de *persona* tiene que ser precisado. La persona, en tanto que sujeto moral, ya no puede ser restringida a sus rasgos superiores: ser racional, con lenguaje y con autonomía moral. Se trata entonces de construir un concepto análogo de *persona* que fundamente la expansión del campo de consideración moral hacia otros seres vivos distintos a los humanos: en principio, hacia los primates. Vid. Paola Cavalieri y Peter Singer, eds., *El proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid, Trotta, 1998. En segundo lugar, hacia los mamíferos superiores. De este modo, una nueva ética podría considerar personas *humanas* y personas *no humanas*.

Ahora bien, no sólo los individuos sintientes reclaman nuestra atención y responsabilidad. Debemos reconocer que los ecosistemas, el medio inorgánico (suelos, agua, atmósfera y plantas) y los colectivos de plantas y de animales tienen valor intrínseco, en tanto que permiten el desarrollo de las formas de vida individuales y colectivas con capacidades sintientes. Un medio ambiente tiene valor si es saludable y benéfico para las formas de existencia más evolucionadas que comparten el ambiente con nosotros. La relevancia moral de los ecosistemas se deriva de la supervivencia que ellos permiten de las formas individuales de vida más evolucionadas y más conscientes.

### **El antropocentrismo como condición irrebasable**

Tenemos que preguntarnos por qué en ética es insuperable el antropocentrismo, por lo menos en un sentido “epistémico”. Los seres humanos con propiedades *personales* plenas son los únicos *sujetos morales*, en tanto que son agentes y, al mismo tiempo, pacientes morales. Son ellos quienes tienen únicamente la capacidad de valorar y quienes pueden asumir responsabilidad por las consecuencias de sus actos. La obligación moral y la responsabilidad son la prerrogativa de los agentes morales. Es nuestra constitución ontológica (producto de la evolución biológica y cultural) la base en la que reside la capacidad de *ser moral*, de actuar éticamente, de percibir los valores y jerarquizarlos. El valor no existe sin que una conciencia humana lo capte y lo jerarquice. El centro moral del mundo, desde donde se irradia el valor, reside en nuestra propia conciencia. No podemos, mejor: *no debemos*, abandonar ese puesto central; la posición antropocéntrica es tan esencial que podría ser la base de una primera obligación de todo ser humano: consiste en asegurar la existencia de sujetos morales con capacidad de percibir los valores y jerarquizarlos, es decir, de preservar la existencia de un mundo ético.

Pero el hecho de que nuestra visión del mundo no pueda ser más que antropocéntrica o quizá “axiocéntrica”, es decir, de que el valor tenga origen en nuestra conciencia, no justifica que neguemos valor intrínseco a otros seres vivos que tienen una finalidad propia e intereses vitales. No significa que no se puedan reconocer las similitudes y rasgos ontológicos comunes que compartimos con otros seres vivos. Lo que impide es que podamos reclamarles reciprocidad moral. Si no podemos reconocer un valor intrínseco en otros seres vivos significa que no comprendemos las similitudes y rasgos que compartimos con ellos y que no poseemos la suficiente sensibilidad ética para considerarlos como seres intencionales. El antropocentrismo reflexivo es aquel que puede generar una fuerza centrífuga de consideración moral, en

lugar del efecto centrípeto del especieísmo, del etnocentrismo o del racismo que han estado muy presentes en las morales convencionales.

Por otra parte, la crítica del antropocentrismo no cuestiona ni pone en entredicho nuestra tradición secular de la autonomía moral y la libertad del sujeto. La fuente y la medida del valor sigue siendo el *agente moral*, la persona autónoma. Pero el ámbito de la consideración moral se extendería, al menos teóricamente, hacia otros seres vivos que el ser humano mismo concebiría con intereses vitales, y hacia la biosfera en su conjunto, porque es el sistema orgánico que resguarda las condiciones necesarias y suficientes para la reproducción y el desarrollo de las múltiples formas de vida sintientes.

### **Jerarquización de la consideración moral de seres vivos**

La ética ambiental para el mundo tecnológico puede establecer algunos mínimos de jerarquización para dirimir conflictos de valores en situaciones límite: los intereses vitales de las personas humanas estarán en primer lugar, pero ellos deberán cuidar de los intereses de los seres humanos que no son propiamente personas,<sup>17</sup> de otros animales sintientes: (primates, mamíferos superiores, aves, etcétera), poblaciones y colectivos de animales, poblaciones y colectivos de plantas, ecosistemas.

En función de esas condiciones, consideraremos más valiosas (y por tanto, de protección prioritaria) a las formas de vida que compartan análogamente más características con nosotros y que sean más vulnerables: aquellos que tienen capacidades para conducir u orientar su propia existencia; o sea, los que son sujetos de su propia vida, aunque quizá de un modo no plenamente consciente. En segundo término, es preciso considerar especialmente a las especies o individuos que están en peligro de extinción, lo cual les confiere

<sup>17</sup> En sentido estricto las *personas* son los agentes morales con capacidades racionales y reflexivas. Sin embargo, éstas tienen deberes de responsabilidad sobre seres humanos que *no son personas*: *a*) los que potencialmente serán personas (fetos y neonatos), *b*) los que pierden paulatinamente rasgos de personas (por ejemplo, con Alzheimer u otro enfermedad mental crónico-degenerativa o con una discapacidad mental que impide la interacción con otros) y *c*) los seres humanos que no tienen la capacidad de ser personas: con incapacidad mental grave e irreversible, en estado de coma crónico. Estas tres modalidades de “pseudopersonas” no poseen, de facto, los rasgos distintivos de una persona: racionalidad, capacidad expresiva y/o lenguaje articulado, identidad personal, intereses y proyectos futuros, capacidad para autodefinirse y autonomía; pero, a pesar de su incompetencia cognitiva, son considerados como “pacientes” morales y las personas asumen deberes morales para con ellos. *Vid.* T. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona, Paidós, 1995, cap. v.

un valor especial en la jerarquía de la consideración moral. Esto nos conduce a una serie de premisas para atemperar el antropocentrismo y restringir el biocentrismo igualitarista, procurando las bases de una nueva ética de la responsabilidad ante la naturaleza, que contenga y reconduzca nuestro poder tecnológico y ampliada capacidad de impacto ambiental.

Así pues, en el caso de existir conflictos de valores entre los intereses de distintos seres vivos, es posible jerarquizar y establecer prioridades de un modo formal y no sólo aleatorio y casuístico:<sup>18</sup>

- a) Cuando una vida humana personal es amenazada, en cualquier situación, su interés de supervivencia es más valioso que el de cualquier otro ser vivo que le sea incompatible. Este criterio justifica un principio de autodefensa y de autoconservación para las personas humanas. La vida misma y las necesidades básicas de los seres humanos que no son propiamente personas tienen valor y constituyen, en principio, una fuente de obligación para las personas; pero en situación límite, no podemos conceder valor equivalente a una vida personal y a una vida no personal.
- b) La satisfacción de las necesidades humanas básicas (alimentación, seguridad, bienestar, reducción del sufrimiento, desarrollo económico-productivo, etcétera) y la preservación de las condiciones esenciales para el desarrollo de la vida humana tienen, en definitiva, prioridad sobre todas las demás necesidades humanas secundarias y sobre los intereses de otros animales.<sup>19</sup> Sin embargo, ello no implica que todo interés económico-productivo sobre la naturaleza tenga prioridad absoluta sobre los valores intrínsecos de los seres vivos y sobre los equilibrios ecosistémicos.
- c) La satisfacción de necesidades humanas secundarias (no indispensables para asegurar el mínimo de calidad de vida),<sup>20</sup> que pueden ser de

<sup>18</sup> Estas consideraciones se basan en las directrices apuntadas por Robin Attfield. Vid. Robin Attfield, "El ámbito de la moralidad", en José Gómez-Heras, coord., *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*. Madrid, Tecnos, 1997.

<sup>19</sup> Esto no justifica que para alimentarnos "industrialicemos" a otros seres vivos como "máquinas de carne" y otros productos, causándoles sufrimiento y dolor. Es obvio que, hasta donde sabemos, el comer vegetales no implica para las plantas ningún "sufrimiento", ni la interrupción de una vida subjetiva, como sí lo implica en el caso de los animales sintientes.

<sup>20</sup> Estas necesidades secundarias pueden ser de orden estético, lúdico o ritual. La actividad tecnocientífica de impacto ambiental podría tener como principales fines los epistémicos, los estrictamente técnicos, estéticos, religiosos o rituales, políticos, etcétera.



orden estético, ritual, festivo o religioso, cuando éstas implican dañar seriamente las condiciones de vida, causar sufrimiento o matar a otros animales sintientes o afectar sus ecosistemas, no puede valer más que los intereses de esos seres vivos afectados. Ningún interés económico, científico, político, social o religioso puede prevalecer sobre los intereses vitales mínimos de los animales sintientes. Cuando las necesidades básicas de los animales sintientes entran en conflicto con las preferencias, costumbres, rituales y deseos (mas no necesidades básicas) de los agentes morales humanos (personas), las necesidades básicas de los primeros tienen prioridad.

- d) Para todos los animales no sintientes y demás seres vivos, el valor de las especies, poblaciones o colonias, en tanto una unidad que forma parte de un ecosistema, tiene prioridad sobre sus individuos, puesto que la aniquilación de una especie significa la aniquilación de todo individuo futuro, y podría causar una pérdida de la diversidad biológica de imprevisibles consecuencias, a nivel ecológico y a nivel genético y evolutivo. Por precaución, es necesario preservar o restaurar las poblaciones *naturales* en los ecosistemas y evitar la invasión de especies exóticas. En la medida en que los conocimientos ecológicos lo fundamentan, algunas especies puede tener prioridad sobre otras si resulta más crítica su función en un ecosistema o si están en peligro de extinción.
- e) Los individuos en peligro de extinción merecen una protección adicional como representantes de su especie y de la biodiversidad. Para este criterio puede aplicarse también la jerarquización: tiene más valor un animal sintiente que otro individuo de cualquier otra especie en peligro de extinción. Pero las necesidades humanas, incluso las básicas (de supervivencia), no tienen prioridad sobre la vida de una colectividad de individuos o especies de extrema vulnerabilidad o en peligro de extinción. Sólo en el caso de que vidas humanas estén amenazadas, sus intereses pueden prevalecer por encima de otros seres vivos, de acuerdo con el primer criterio que se ha enunciado.
- f) Los intereses vitales de especies exóticas que, a causa de la acción humana, obtienen ventajas de adaptación, afectando los intereses de especies nativas e incluso poniendo en riesgo su supervivencia, no pueden sobreponerse a los intereses vitales de las especies endógenas. Los seres humanos tienen la responsabilidad de intervenir para regular y controlar la población de especies exóticas. Sin embargo, no constituye una obligación moral para los seres humanos la regulación ecosistémica de poblaciones y especies (ni mucho menos como pretexto para cazar colectivos de seres vivos). Por precaución, es preferible preservar los equilibrios ecosistémicos e intentar revertir los des-

perfectos que han sido causados directamente por la intervención humana. Pero el hecho de apreciar o simpatizar con alguna especie no justifica la intervención humana para alterar los equilibrios ecosistémicos, con el fin de favorecer o privilegiar la existencia de lo que se considera valioso.

Ahora bien, en cuanto a la consideración moral de los ecosistemas,<sup>21</sup> debemos reconocer que el equilibrio ecosistémico es un bien que derivamos de nuestros conocimientos científicos, porque lo valoramos como algo necesario para asegurar las condiciones ambientales propicias para la biodiversidad y, en última instancia, como un bien para el desarrollo de la vida humana. Por tanto, los intereses económico-productivos, tecnológicos, epistémicos o sociales deben adecuarse al bien intrínseco de la viabilidad y conservación de ecosistemas y su biodiversidad, por lo que, si existen posibilidades razonablemente aceptables de un daño a un ecosistemas, esos intereses deben modificarse.

Así pues, la responsabilidad de la protección y remediación ecológicas están fundadas en intereses antropocéntricos justificados, pero también implican que la consideración moral de la naturaleza y de los seres vivos se origina en su valor intrínseco, *no instrumental*, que permite la compatibilidad con los intereses vitales de los seres humanos. Por ejemplo, es legítimo argumentar la necesidad de protección ambiental como medida para asegurar la conservación de sitios de esparcimiento o contemplación estética para el ser humano, en los cuales la naturaleza no es instrumento para algo, sino que mantiene su valor intrínseco, y por ello puede ser contemplada por los seres humanos. Dada la limitación de recursos que se pueden destinar a las labores de conservación y remediación ecológicas, habrá que establecer prioridades en la bioconservación. Aquí entrarían diversas valoraciones en juego: la biodiversidad, la presencia de especies amenazadas o únicas, pero también los intereses humanos: tanto económicos como sociales (estéticos, lúdicos, religiosos, científicos, etcétera).

Por tanto, la ética para el mundo tecnológico fundamenta una nueva interpretación de los confines de la comunidad ética: la comunidad biótica del planeta, en la que participan seres vivos y ecosistemas, generaciones futuras de seres humanos y entidades afectadas (humanas y no humanas) que han

<sup>21</sup> Holmes Rolston III sostiene que también las especies y los ecosistemas mismos poseen un valor moral intrínseco. Cf. Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, comp., *Los caminos de la ética ambiental*. México, Plaza y Valdés/UAM, 1996. Los elementos orgánicos del medio ambiente tienen un valor intrínseco por ser el resultado de un largo proceso de evolución, estrechamente relacionado con las especies de animales.

sufrido por el daño ocasionado en el pasado, con las que hemos contraído un deber de reparación. Es necesario recurrir a una vieja fórmula ética: *ponerse en el lugar del otro* para ver el mundo desde su perspectiva y para reintegrarlo a la comunidad ética reconociendo sus intereses vitales. La ética del mundo tecnológico prescribe practicar el mismo ejercicio: ponerse en el lugar del que ha sido excluido del campo de consideración moral, del que ha sufrido por ello, del que ha sido víctima o del que puede recibir un daño en el futuro, del que tiene intereses vitales de continuar con una vida adecuada a sus propios fines y capacidades.

Pero hace falta también, en efecto, ponerse en el lugar del otro que *no* es humano. En este presupuesto los intereses humanos no pueden, sólo por ser los de nuestra propia especie, sobreponerse de manera arbitraria y violenta a los de los otros seres vivos, a menos que exista conflicto e incompatibilidad entre unos y otros. Peter Singer sostiene que el principio básico para la ética es el de igualdad en cuanto a la consideración de los intereses. El principio de igualdad de intereses es válido, por lo menos, para todos los seres vivos capaces de tener sensaciones de placer y dolor, pues ellos pueden ser sujetos de su propia vida, dirigirla y orientarla de alguna manera, de acuerdo con sus propios intereses y preferencias vitales. Dado que los seres sintientes pueden aspirar a un estado de bienestar, todos ellos poseen, pues, intereses de preferencias y bienes. Esta capacidad intencional les otorga un valor intrínseco que los hace ser fines en sí mismos y no meramente instrumentos al servicio de los intereses de otros. Por eso, los seres vivos con capacidad de sentir y de ser sujetos intencionales de su propia vida poseen en sí mismos mayor valor ético que los menos evolucionados que no poseen estas características.

Así pues, una ética ambiental para el mundo tecnológico debe reconocer como un *máximo* el principio de igualdad de intereses vitales.<sup>22</sup> Sin embargo, el *mínimo* éticamente aceptable es evitar causar daño o matar de manera injustificada y sólo por un valor instrumental a los animales sintientes.

### **Necesidad y posibilidad de una transformación ética**

La ética ambiental que buscamos implica, como hemos visto, una transformación de la relación y la interacción entre el hombre y la naturaleza dentro del mundo tecnológico. Es una ética situada históricamente; se trata de una ética

<sup>22</sup> Aquí nos ubicaríamos en una ética "zoocéntrica" como la que formularon Singer (*Liberación animal y Ética práctica*) y Tom Reagan: "Derechos animales, injusticias humanas", en Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, comp., *Los caminos de la ética ambiental*.

desde la perspectiva de nuestro mundo tecnológico, en el que somos ya responsables de la naturaleza porque poseemos el poder de dañarla y destruirla. Por ello, la ética ambiental debe consolidarse como la ética de la responsabilidad del hombre ante la naturaleza.

Una revisión y corrección del antropocentrismo tradicional implica una nueva *idea del hombre*, que no nos aisle de la comunidad biótica en la que habitamos y que no nos ciegue ante la responsabilidad por la supervivencia de otros seres vivos y del planeta entero. En todo caso, una nueva perspectiva ética, quizá no tan nueva para la historia de la humanidad, tendrá que surgir de la ruptura con el antropocentrismo extremo y violento, abusivo y arbitrario que se expresa en nuestra triste capacidad para infligir dolor y para destruir a otras formas de vida.

Finalmente, me referiré a la viabilidad política de la ética ambiental, es decir, ¿en qué medida los principios de una ética de la responsabilidad ante la naturaleza pueden fundamentar reglas y normas político-jurídicas eficaces para la protección y la remediación ambiental?

La posibilidad de que la cultura antropocéntrica se modifique mediante la regulación jurídica y política, en un doble plano, local y global, reside en el carácter expansible del espectro moral de la sociedad humana. Pero la expansión del horizonte de la moralidad ha requerido un dilatado proceso histórico. Se puede representar ese proceso mediante un conjunto de círculos concéntricos que se ampliaron progresivamente hasta dar origen a la conciencia ética ambiental.<sup>23</sup> Cada nuevo círculo comprende al anterior y establece una relación dialéctica entre el nivel subsecuente y el antecedente, pero no corresponden a una evolución lineal en el tiempo. La conciencia ambiental contemporánea constituye el resurgimiento de antiguos paradigmas morales, pero en una situación histórica inédita. Así, podrían describirse diversos círculos de la consideración moral que van de los intereses egocéntricos, a los deberes y valores etnocéntricos, luego incluyen a toda la humanidad presente, después a la humanidad de las generaciones futuras; traspasando los límites antropocéntricos, se abriría el ámbito de consideración moral a los animales sintientes más próximos (primates y luego mamíferos, principalmente), hasta alcanzar a todos los seres vivos, los ecosistemas y finalmente a la totalidad de la biosfera.

Muchos seres humanos nunca superarán quizá los primeros horizontes éticos; sin embargo, es factible esperar que la humanidad sea capaz de ampliar el alcance de la consideración moral no sólo a todos los seres humanos, sino a los demás animales sintientes y a la naturaleza en su conjunto. No obs-

<sup>23</sup> Cf. Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable* y Robin Attfield, "El ámbito de la moralidad", en *op. cit.*

tante, en cuanto el ámbito de consideración se extiende cada vez más surgen dificultades prácticas y controversias sociales que no son de fácil resolución. Los ámbitos éticos más expandidos, biocéntricos o fisiocéntricos (de respeto cuasi religioso a todo lo vivo o a toda la naturaleza), conllevan una serie de aporías: la igualación de derechos y de valores morales para todos los seres vivos y la naturaleza entera socavaría la autonomía del sujeto humano para determinar valores y establecer límites de sus acciones.

Lo que parece factible, en términos políticos y jurídicos, es un proceso expansivo de regulación de las acciones humanas para proteger a otros animales sintientes hasta incorporarlos plenamente como parte de la comunidad ética planetaria mediante un modelo de jerarquización, como el que apuntamos en la sección anterior.

Sin embargo, una ética “zoocentrista” podría conducirnos a aporías por motivos más pragmáticos que teóricos. Los argumentos zoocentristas (como los de Singer) sobre la consideración igualitaria de los intereses de otros animales sintientes, la eliminación de toda forma de violencia contra los animales y la preconización del vegetarianismo son objetivos congruentes de esa expansión moral, posible y necesaria; pero también son objetivos incapaces de arraigar y de obtener consenso en lo inmediato dentro de una cultura de una larga tradición antropocéntrica y especieísta, pues parecen más bien recomendar una serie de *máximos* o modelos de virtud superior, y no sentar las bases de valores *mínimos* que pueden ser aceptados por todos los agentes humanos en acuerdos políticos de orden local y global. No parece viable que nuestra cultura especieísta se transforme radicalmente sólo por la decisión voluntaria o voluntarista de individuos virtuosos.<sup>24</sup> Aunque tales modelos de conducta que apelan a la conversión personal para fundar una nueva ética no son en nada desdeñables, y probablemente podrían desencadenar una verdadera revolución moral, creo que no será por la vía de la “conversión” individual a una ética zoocéntrica o biocéntrica como los seres humanos comenzarán a respetar la vida de los animales y dejarán de inflingirles sufrimiento y muerte de manera arbitraria y abusiva, sino más bien mediante una serie de factores sistémicos y pragmáticos inherentes a la dinámica propia del mundo tecnológico. El catalizador de estos cambios sistémicos puede ser, sin embargo, un conjunto de principios y normas prácticas de contenido mínimo que

<sup>24</sup> La ética de la “liberación animal”, en la formulación de Singer, se asemeja al modelo bergsonianiano de la moral de la “aspiración”, de inspiración más bien religiosa, y que se centra en individuos de singular virtud (el héroe, el sabio o el santo, como lo caracterizaba Scheler) capaces de “arrastrar” con su ejemplo vivo a los demás hacia una moralidad del amor universal, que —en este caso— no se reduce a la humanidad, sino que se extiende a otros seres vivos.

sea universalizables en las condiciones actuales de las personas, pero dicho sistema de principios tendrá que consolidarse mediante reglas y normas jurídicas de carácter global.

Mi posición es que una ética biocéntrica o que se concentre como uno de los objetivos centrales en la “liberación animal” está condenada a ser un llamado a la conciencia y a la virtud individuales que difícilmente tendría éxito, si no se integra en un conjunto de acciones sistémicas que introduzcan valores capaces de modificar las prácticas habituales del mundo tecnológico. Por la vía de principios como el de bioseguridad, la protección de la salud pública y otros intereses antropocéntricos y pragmáticos es posible que la sociedad tecnológica comience a modificar ciertas conductas violentas y de daño injustificado a los animales y a los ecosistemas, creando la base de un consenso que prepare el terreno de una transformación ética mundial. Lo cual no significa abandonar la fundamentación de la expansión de la ética ni entregarse totalmente a un pragmatismo inmediateista. En este caso, creo que Jonas tendría lamentablemente razón: uno de los acicates de estas transformaciones morales quizá provenga del miedo a los accidentes, epidemias y nuevas enfermedades, y otros desastres ecológicos derivados de nuestros sistemas tecnológicos que degradan el ambiente, contaminan los hábitat o utilizan la carne, la piel y los cuerpos de los animales como materia prima, a veces de desecho.

Así pues, no podemos esperar ingenuamente que la expansión de la ética se origine como un progreso lineal que iluminaría sin sobresaltos ni contradicciones a la conciencia ética de la sociedad tecnológica contemporánea. Por el contrario, los círculos concéntricos que formarían esas ondas expansivas de la consideración moral no se subsumen y desvanecen uno en el otro (el antropocentrismo no sucumbiría en un fulgurante zoocentrismo, por ejemplo), y los intereses y valores más cercanos a los deseos y proyectos de la civilización tecnológica no se extinguirán para dar lugar a una ética de alcances universales absolutos, ni para toda la humanidad ni para toda la comunidad biótica. Por ello, el antropocentrismo (con su carga de individualismo y de especieísmo), el etnocentrismo y el presentismo, los llevaremos a cuestras en la posible y deseable expansión de la ética, por lo que debemos estar alerta pues persistirá siempre el peligro de inminentes retrocesos y regresiones hacia los círculos más cerrados de la moralidad.

Por consiguiente, debemos ir buscando los consensos necesarios para lograr que las personas modifiquen sus conductas, individuales y colectivas, por diferentes razones: convencimiento moral, obediencia a la ley, temor a los daños ecológicos, presión de la sociedad civil o de otras naciones, imposiciones tributarias, multas y otras penalizaciones más estrictas para asegurar objetivos de protección y remediación ambiental. Pero estos consensos ecológicos para asumir la responsabilidad moral para con otros seres vivos serán

inestables, revisables, e inevitablemente complejos, pues sólo tendrán viabilidad si expresan la diversidad de intereses sociales y políticos en relación con el ambiente, y se construyen sobre la base de la acción participativa, el debate público y abierto y la consideración de diferentes concepciones sociales. Con todo, ningún consenso político para normar y regular nuestras acciones colectivas podrá surgir sin un nuevo marco ético que aporte las directrices posibles de esta urgente y necesaria transformación ética.