

Veinticinco años de ética ecológica

Tras más de dos décadas de discusión y argumentaciones éticas en torno a los problemas ambientales, cabe hacer una revisión de las corrientes más relevantes a fin de poder realizar una valoración desde una perspectiva más amplia, que nos permita ver qué posición ocupa actualmente la denominada ética ecológica en el dominio general de la teoría ética y qué influencias ha ejercido y recibido de la tradición ética.

1. EL NACIMIENTO DE LA ÉTICA ECOLÓGICA

La publicación de *The Silent Spring*, de Rachel Carson, en 1962, alertó a la opinión pública americana de los peligros que las nuevas técnicas de producción masiva mediante productos químicos artificiales y su consecuente eliminación de residuos suponían para la preservación de los entornos naturales. Los conocimientos científicos, en este caso ecológicos, advertían de las dificultades, por no decir imposibilidad, de que determinadas sustancias —insecticidas, plaguicidas, plásticos, hormonas sintéticas, etcétera— pudieran ser degradadas biológicamente, con el peligro añadido de ser integradas en las cadenas alimenticias, con el consecuente efecto pernicioso, debido a la multiplicación de fuentes contaminantes y a la acumulación de materiales tóxicos en los organismos animales y humanos que integran la cadena trófica.

Desde mediados de los años sesenta, en que se alzó la primera voz de alarma, hasta finales de la década de los setenta, la conciencia de los problemas ambientales generados por las nuevas técnicas de producción industrial —que incluían la solución al problema energético con la propuesta de la energía nuclear— fue sensibilizándose cada vez más en los países del área industrializada. A ello contribuyeron varios factores, no siempre procedentes del mundo científico. *The Limits of the Growth*, presentado por Meadows como Informe al Club de Roma en 1972¹, recogía la mayoría de los retos que las nuevas tecnologías planteaban a las sociedades desarrolladas, sin olvidar el ya clásico problema del crecimiento poblacional, tratado inicialmente por Robert Malthus en su *Ensayo sobre el principio de la población*, en 1798². Este *Ensayo*, escrito unos setenta años antes del surgimiento de la ecología como ciencia, consideraba ya la mayor parte de los problemas que actualmente —y desde entonces— se sitúan en la interfaz de la economía y de la ecología, esto es, la superpoblación, el agotamiento de recursos y la contaminación. En un sentido amplio, la observación de Malthus puede considerarse la primera consideración ecológica de la economía, al menos en lo que se refiere al postulado de la actual economía ecológica sobre la necesidad de considerar la base material y sus condiciones de conservación/reproducción (leyes que gobiernan la biosfera o los ecosistemas locales) con la que deben contar las sociedades humanas. Los planteamientos más recientes de Hermann Daly (1996)³ proponen el cambio de una economía en la que sólo es considerado un capital de formación humana a otra en la que además de éste, cabe considerar un capital natural. En una economía que parte de la contrastación entre las necesidades humanas y su organización, por una parte, y las posibilidades que el medio aporta, por otra, las

1 Este Informe, que se ha popularizado como Informe Meadows, fue presentado conjuntamente por Denis H. Meadows, Donella L. Meadows, Jorgen Randers y William W. Behrens.

2 Este trabajo fue reeditado por el autor en 1803 con el título *Resúmenes sobre los efectos pasados y presentes relativos a la felicidad de la humanidad*.

3 DALY, H. E. (1996). *Desarrollo sostenible y escala óptima de la economía*. En A. A. V. V. (1996), 73-84. También en DALY, H. E. (1992), *De la economía del mundo vacío a la economía del mundo lleno*, en A. A. V. V. (1997), 37-50.

condiciones limitantes de éste se muestran tan importantes a la hora de establecer cuantificaciones, como las derivadas del capital de formación humana. Daly ya no plantea la división de los recursos humanos y los recursos naturales en sectores inconexos, porque la organización social, como apunta la moderna ecología humana (Hawley, 1968), comprende ambos en igual medida. La importancia de la consideración del medio físico, en el modelo económico de Daly, es puesta de manifiesto por el autor al referirse a la sostenibilidad:

«Invertir en capital natural (no mercantilizado) es esencialmente una inversión en infraestructura a gran escala y ello en el sentido más fundamental de la infraestructura, esto es, el de la estructura biofísica de todo el nicho ecológico humano, y no en el de las inversiones públicas dentro de ese nicho que sostienen la productividad de las inversiones privadas. De lo que estamos hablando ahora es, sobre todo, de inversiones en infraestructura biofísica («intra- infraestructura») para mantener la productividad de todas las anteriores inversiones económicas en capital de formación humana, ya sean públicas o privadas, mediante la inversión en la reconstrucción de las reservas de capital natural que todavía nos quedan y que han llegado a tener un efecto limitador. En rigor, en esta nueva era, en el nombre del Banco Mundial, el de Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo, debería ponerse el acento sobre la palabra reconstrucción y darle una nueva definición para que se refiriese a la reconstrucción del capital devastado por el desarrollo depredador, en vez de mantener su sentido histórico del capital de formación humana destruido en Europa por la Segunda Guerra Mundial»⁴.

Lo que nos separa de los planteamientos de Malthus no es tanto la detección de los problemas ambientales fundamentales, que ya se encuentra en el *Ensayo sobre el principio de la población*, sino un modelo explicativo mucho más evolucionado acerca de las relaciones entre las poblaciones y sus hábitats y en particular sobre la organización social

4 DALY, H. E. (1992), en A. A V. V. (1997), 46-47.

humana, que no se cierra sobre sí misma, como en los modelos sociales del XIX, sino que reconoce la presencia y las determinaciones del hábitat natural. Las aportaciones científicas del mundo natural, en particular de la ecología, que nace en torno a 1868, se han dejado sentir en las teorías sociales desde finales del XIX. El surgimiento de la ecología humana, en la década de los años cuarenta (Escuela de Chicago), y su posterior desarrollo, ha conducido a la consideración de las condiciones del medio en las teorías sociales más recientes. Esta atención al medio se ha hecho más patente allí donde los problemas han surgido, no en el ámbito de las relaciones exclusivamente humanas, sino en el de la relación hombre/naturaleza.

The Limits of the Growth supuso, en 1972, la reconsideración de los problemas ya señalados por Malthus, si bien desde una posición que permitía ver más de cerca la inminencia de los mismos, a la vez que aparecían nuevos problemas de contaminación no vislumbrados hasta la década de los cincuenta, tales como la contaminación procedente de los residuos químicos sintéticos —no biodegradables— y la contaminación nuclear. En cierto modo, el Informe Meadows se hacía eco de los temores e incertidumbres que los cambios tecnológicos estaban introduciendo en las sociedades desarrolladas desde 1950⁵. La década de los años setenta se había iniciado con una sensación de que demasiados cambios se estaban produciendo demasiado deprisa, sin que pudiera tenerse control sobre las posibles consecuencias de los mismos⁶. Parecía el momento de

5 Esta fecha podría considerarse en principio un poco arbitraria, ya que las reacciones contra la técnica y su desmesurado desarrollo desde comienzos de siglo se habían dejado sentir en diversos círculos intelectuales. Entre las más paradigmáticas cabe mencionar las críticas de Heidegger, Mumford y la primera Escuela de Frankfurt. Esta influencia crítica ha sido, también, de primer orden en la génesis de la discusión ética sobre el medio ambiente, como se pondrá de manifiesto más adelante. Sin embargo, 1950 no es, desde otro punto de vista, una fecha arbitraria, ya que, considerando los antecedentes mencionados, puede considerarse como el momento en que estos problemas se retoman, agravados, después de la Segunda Guerra Mundial y su período de postguerra.

6 Además del fuerte crecimiento demográfico experimentado en los años cincuenta y sesenta y de la presencia de la energía nuclear y de las telecomunicaciones, que habían progresado vertiginosamente desde la década de los cuarenta, la carrera espacial

plantear una *crisis de crecimiento*⁷ que permitiera, al menos por un tiempo, retomar el control de la situación y, sobre todo, percibir con claridad hacia qué direcciones se estaba apuntando.

La importancia concedida socialmente a estos hechos llevó a la celebración de la primera Conferencia Mundial sobre Población y Medio Ambiente, en Estocolmo, en 1972, Conferencia que marcó un hito en el tratamiento posterior de los problemas ambientales.

Si bien hasta el momento sólo parecían haberse planteado los problemas que suscitaba un crecimiento descontrolado, éstos exigieron prontas respuestas en diversos ámbitos, entre ellos, el de la filosofía y, en particular, el de la ética, aunque las exigencias económicas y políticas han dado lugar a una mayor difusión de las respuestas desde estos sectores. En lo que a la ética se refiere, las respuestas no se dejaron esperar. En 1975, la revista *Ethics* publica un artículo de Holmes Rolston III titulado *Is there an Ecological Ethic?*, que puede considerarse como una manifestación inicial de la dilatada discusión ética posterior, cuya eclosión tendría lugar en la década de los años ochenta⁸. Merece la pena comentar los

—y en particular la llegada del hombre a la luna en 1969 y la visión de las primeras imágenes del planeta desde el espacio— produjeron un fuerte impacto a principios de los años setenta. Como afirmaba Keneth Boulding (*The Economics of the Coming Spaceship Earth*, en *Beyond Economics*, Ann Arbor, The U. Michigan Press, 1970), con la visión de la esfera terrestre, por primera vez en 1966, la percepción del hombre y su mundo había cambiado irreversiblemente, y para siempre, de un mundo ilimitado e infinito a un mundo limitado y finito.

7 Las cursivas son mías.

8 Algunos autores habían hecho ya aportaciones notorias con anterioridad a 1975. Tal es el caso, entre otros, de HARDIN, G. (1968): *The Tragedy of the Commons*; DISCH, R. (1970): *The Ecological Conscience. Values for Survival*; ENGELHARDT, H. D. (1973): *Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft*; ATFFIELD, R. (1973): *Is There a Need for a New, an Enviromental Ethics?* (Proceeding of the Fifteenth World Congress of Philosophy); BLACKSTONE, T. (1971-1974): *Philosophy and Environmental Crisis*. (1974). He tomado, sin embargo, el artículo de Holmes Rolston III como referencia por tres motivos, que considero suficientes: en primer lugar, recoge los inicios de la discusión ética sobre medio ambiente; en segundo lugar, su publicación en una revista ética de amplia difusión permitió que tuviera mayor alcance divulgativo y, por último, el interrogante de su título sintetiza a la perfección mucho de lo que han sido los comienzos de lo que hoy se conoce como ética ecológica. (Debe hacerse constar que, mientras en el título del acta del XV World Congress of Philosophy se habla de

aspectos más relevantes de este artículo, por contener ya los planteamientos básicos de la discusión ética que aquí se aborda.

2. ¿HAY UNA ÉTICA ECOLÓGICA?

Lo que diferencia básicamente una *ética del medio ambiente* de una *ética ecológica*, en el sentido más amplio del término, es la consideración inicial del lugar del hombre en relación al medio biofísico. La ética ambiental deja de lado esta cuestión, sin considerar la realidad de la inserción humana en los sistemas biofísicos, respecto de los que se halla en una relación de dependencia relativa de *orden secundario*⁹. En la ética ecológica el ser humano se halla implicado en un sistema biofísico general, regido por el principio de la homeostasis¹⁰.

environmental ethic (Attfield), Rolston habla de *ecological ethic*. Esta puntualización es importante, porque, aunque la expresión *environmental ethic* se ha vertido al español tanto como ética ambiental —o medioambiental— como ética ecológica, la orientación de la argumentación de Rolston se aparta de las orientaciones ambientalistas, adoptando un punto de partida netamente ecológico, que se pondrá de manifiesto en el comentario a la misma.

9 Las cursivas son mías. La alusión por mi parte a un orden secundario está de acuerdo con la diferenciación que Rolston establece entre una ética secundariamente ecológica y una ética primariamente ecológica, en un intento por ordenar la multiplicidad del pensamiento ético en lo que se refiere a las cuestiones ambientales. Una ética primariamente ecológica es aquella que, reconociendo el carácter holístico del sistema, descubre un deber moral inherente; una ética secundariamente ecológica establece una conexión entre homeostasis y moralidad. La diferencia radical entre ambas estriba en que en la primera la génesis ética es simultánea a la existencia del sistema y en la segunda se sigue manteniendo una contraposición básica entre las leyes del ecosistema y la moralidad. (En ROLSTON III, H. (1975), 94).

10 Se conoce con el nombre de homeostasis al principio general de regulación de los organismos, enunciado por Cannon en 1926, que establece la tendencia de todo organismo a mantener constantes un determinado número de parámetros biológicos restableciendo su valor por compensaciones en el caso en que el medio sufra modificaciones. Este principio tienen una transcripción ecológica que puede definirse como la característica de un ecosistema que resiste a los cambios y conserva un estado de equilibrio.

La habilidad argumentativa de Rolston consiste, fundamentalmente, en dejar la cuestión de la ética ecológica suficientemente abierta —aunque falta también de un diseño acabado—, no sólo por la inclusión del interrogante acerca de su existencia o de su posibilidad, sino también por las respuestas que al mismo ofrece. Un primer comentario del autor hace referencia a las dificultades de una tradición ética que se ha desarrollado durante más de veinte siglos al margen de toda consideración ecológica. Esta es, sin duda, la primera dificultad para la argumentación en ética ecológica —o, de manera más amplia, en ética ambiental—, ya que la misma está precisando de algunos cambios en la percepción de las condiciones clásicas de la moralidad, que, a su vez, exigen cambios notables en las concepciones antropológicas que las sustentan. Posiblemente la conocida pregunta de la antropología ilustrada —¿qué es el hombre?— resulte en la actualidad demasiado compleja de responder. Pero ello no debe ser decisivo para la filosofía práctica, en la medida en que ésta puede ofrecer respuestas desde posiciones muy diversas: bien desde una orientación teórico-esencialista, para la que sería necesario partir de respuestas más o menos claras a la pregunta formulada, bien desde una posición puramente empírica para la que más que responder a un qué, sería suficiente con poder responder a un cómo. Cambiar la formulación de la pregunta aportaría grandes posibilidades a la ética ecológica, ya que ninguna ciencia puede dar, como la ecología, cuenta del cómo del desarrollo humano en su nivel más elemental: el nivel vital. Rolston encuentra asombrosa la denominación de conciencia ecológica (*ecological conscience*) que Robert Disch emplea en su antología ambiental, publicada en 1970¹¹. Lo asombroso, dice,

«no reside en el nombre ni en el por ahora familiar predicado, sino en su interacción (...). El sustantivo moral no adopta por lo general un adjetivo científico»¹².

11 Esta publicación se citó en la nota número 8.

12 ROLSTON III, H. (1975), 93. (En el inglés original: «The puzzlement lies neither in the noun nor in the by now familiar modifier, but in their operation on each other. (...) The moral noun does not regularly take a scientific adjective»).

El ensamblaje entre lo hasta ahora considerado moral con lo informado científicamente se alza como uno de los puntos más difíciles de la fundamentación en ética ecológica, al igual que lo ha sido en otras argumentaciones éticas desde la formulación por Hume de la imposibilidad de derivar el *deber* del *ser*¹³. A pesar de la objetividad de esta observación, la argumentación ética no debe encontrar en ello restricciones insalvables. La cuestión ha sido bien resuelta, en principio, por Rolston, a quien debe reconocerse el mérito de haber intentado salvar la *naturalistic fallacy* en las éticas ecológicas, mediante la introducción de una consideración previa que el autor llama opción condicional antecedente, a la que se hace corresponder inmediatamente un deber moral antecedente, como se muestra en la tabla de la siguiente página. No obstante, el establecimiento de la correspondencia entre la opción condicional y el deber antecedente, al modo como aparece en el argumento de Rolston, mostraría también sus deficiencias respecto de la *naturalistic fallacy*, tras una observación exhaustiva. Para ilustrarlo podemos remitirnos a dos de los casos que el autor expone.

Un primer ejemplo lo constituye la relación entre nuestro propio perjuicio y el seguimiento o no de las leyes de la salud. Aquí la opción condicional antecedente es «si deseas no perjudicarte a ti mismo»; el deber moral antecedente correlativo se formularía como «deberías no perjudicarte a ti mismo». A mi parecer, la conexión entre ambos no resuelve la cuestión; no así, lo que Rolston denomina deber moral próximo, que hace corresponder con un deber técnico. Éste aparece en el

13 Esta formulación se encuentra en un conocido pasaje del Tratado de la naturaleza humana, en el que se argumenta del siguiente modo: «En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. (...) En cuanto este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: *cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras completamente diferentes*». HUME, D. (1739) (1977), 689-690. (El subrayado es mío).

momento en que la prescripción moral indica al agente que su acción debe estar orientada a alcanzar un fin deseado. En el ejemplo de la salud, el deber moral próximo se formularía como «no deberías romper las leyes de la salud». Esta formulación sería la misma que la del deber técnico.

En el segundo ejemplo, referido ya a las exigencias de homeostasis del ecosistema, Rolston¹⁴ hace la siguiente descripción de deberes:

<p>DEBER TÉCNICO</p> <p>Debemos estabilizar el ecosistema a través del mutuamente impuesto límite al crecimiento.</p>	<p>LEY ECOLÓGICA</p> <p>Para el mantenimiento de la vida el ecosistema se estabiliza hasta una capacidad de carga finita o es destruido.</p>	<p>OPCIÓN CONDICIONAL ANTECEDENTE</p> <p>Si deseamos mutuamente preservar la vida humana.</p>
<p>DEBER MORAL PRÓXIMO</p> <p>Debemos estabilizar el ecosistema por medio de límites al crecimiento mutuamente autoimpuestos.</p>	<p>LEY ECOLÓGICA</p> <p>Para el mantenimiento de la vida el ecosistema se estabiliza hasta una capacidad de carga finita o es destruido.</p>	<p>DEBER MORAL ANTECEDENTE</p> <p>Y debemos preservar mutuamente la vida humana.</p>

La conexión suficiente es, a mi modo de ver, la que se establece entre la *opción condicional antecedente* y el *deber moral próximo*, ya que no puede establecerse una conexión derivativa entre la *opción condicional antecedente* y el *deber moral antecedente*, es decir, de forma abreviada, entre «si deseamos preservar la vida humana» y «debemos preservar la vida humana», a menos que el deber moral pueda derivarse del desear. En este punto es donde el argumento de Rolston se muestra más débil. En realidad, como el mismo autor señala, el deber moral antecedente es introducido aprio-

14 En ROLSTON III, H. (1975), 96.

rísticamente como obligación de promover la vida (*life-promoting obligation*)¹⁵. A partir de ahí, la derivación moral es posible.

Esta condición previa —la *life-promoting obligation*—, recuerda otras dos argumentaciones relevantes en el ámbito de la ética ecológica. La primera de ellas la ofrece Thomas B. Colwell Jr. en *The Balance of Nature: A Ground for Human Values*:

«El equilibrio de la naturaleza suministra un modelo normativo objetivo que puede ser utilizado como el fundamento del valor humano... Tampoco sirve el equilibrio natural como la fuente de todos nuestros valores. Es solamente el fundamento de cualesquiera otros valores que podemos desarrollar. Pero estos otros valores tienen que ser consistentes con el fundamento. El equilibrio de la naturaleza es, en otras palabras, una clase de valor último... Es una norma natural, no un producto de la convención humana o de la autoridad sobrenatural. (...) Los valores humanos están fundados en relaciones ecológicas con la naturaleza objetivamente determinables. Los fines que proponemos tienen que ser compatibles con los ecosistemas naturales»¹⁶.

Para Rolston no está claro el modo de transitar de la homeostasis a la moralidad en el argumento de Colwell, puesto que resulta fuertemente cuestionable el significado de «fundamento del valor humano». Una posible interpretación considera tal fundamento únicamente como condición limitante, carente por sí misma de valor, a partir de la cual se construyen los valores, pero presenta el inconveniente de que entonces no es posible derivar valores humanos de un principio ecológico:

«La homeostasis no es un 'valor último', sólo es una precondición del valor resultante, necesaria, pero no suficiente para el valor. Pero

15 «To distill the ethics here is not difficult. We begin as before, with ecological law that yields options, which translate morally only with the addition of the life-promoting obligation». *ib.* (Traducción propia).

16 COLWELL JR, T. B. (1969), 50. Cit. por ROLSTON III, H. (1975), 97. Las cursivas del original se han transcrito en negrilla.

entonces es engañoso decir que 'los valores humanos tienen una raíz base en las relaciones ecológicas' »¹⁷.

La segunda argumentación que nos remite a una precondition similar es la presentada por Ferrater Mora en *De la materia a la razón* (1979)¹⁸. Ferrater considera tres valores fundamentales sobre los que se sustenta toda moralidad. El primero de ellos, siguiendo la estructura jerárquica de la realidad humana que lleva implícito su modelo de *continuo de continuos*, es el vivir. Vivir es lo que Ferrater llama un *fin supersuficiente*, es decir, un fin que tiene sentido por sí mismo y no puede adquirir la condición de medio para otro fin de mayor rango. Teniendo en cuenta que la condición social-cultural del hombre se apoya sobre su condición biofísica previa, toda ética cuyo dominio de validez y argumentación sea el social-cultural —es decir toda la tradición ética— se halla asentada sobre niveles de mayor generalidad, esto es, sobre el nivel material (físico-químico), por lo que, la ampliación de la consciencia de este nivel de mayor amplitud no debería considerarse un obstáculo para la filosofía práctica, sino, tan sólo, una revisión de los *loci* humanos, tan determinantes para la misma. El modelo de realidad humana que propone Ferrater permite abordar una argumentación ética que, lejos de los trascendentalismos, no desestima al entorno natural, sino que, por el contrario, lo sitúa dentro del ámbito de una posible ética, en lo que dicho entorno tiene de elemento relacional básico con el ser humano.

Las conexiones que parece exigir una argumentación ética sobre el medio ambiente¹⁹, entre lo que hasta ahora ha sido tradicionalmente el discurso ético y los objetos de una ética de tales características, han producido —y siguen produciendo— extrañeza, cuando no rechazo. Esta

17 ROLSTON III, H. (1975), 97-98.

18 Las propuestas de Ferrater en esta obra pueden considerarse unas de las más interesantes de la filosofía actual dentro de la perspectiva de encontrar fundamentaciones válidas para una ética ecológica. Más adelante me volveré a referir a ella.

19 Empleo aquí esta denominación por aportar un significado de mayor amplitud, ya que muchos autores denominan ética ecológica solamente a aquella cuyos fundamentos se encuentran en las leyes de la ecología, distinguiéndola de la ética ambiental, que sería una ética definida exclusivamente por las características ambientales de sus objetos. En ambos casos se produce una novedad en el ámbito de la ética.

situación deja a gran parte de las argumentaciones presentadas en un *status* de validez precario, que no encuentra demasiada justificación. Cabe ver, no obstante, esta precariedad como un rasgo general compartido con el discurso ético en general, que, habiendo relegado en gran medida las argumentaciones categóricas, sólo puede discurrir sobre argumentaciones hipotéticas, con lo que esto supone de relativización de los discursos éticos. De cualquier forma, no debería mostrarse mayor exigencia hacia las argumentaciones en ética ecológica (o en ética ambiental) que la que se muestra hacia las argumentaciones éticas en general.

Algunos trabajos de los últimos años han ido en la línea de aclarar si realmente el tratamiento de los problemas ambientales precisa de una *nueva ética* o, por el contrario, puede abordarse con los parámetros argumentativos de la ética tradicional. A este respecto resulta muy ilustrativo el trabajo de investigación presentado por Carmen Velayos (1995)²⁰, titulado *Ética del medio ambiente: ¿necesitamos una nueva ética?*, en el que la autora se afirma en algunas conclusiones: 1. la aplicación de los conceptos éticos tradicionales —salvo algunas adaptaciones o extensiones— puede hacerse sin acudir a un nuevo paradigma ético, (se trataría de la ética de siempre aplicada a un nuevo campo); 2. la ética del medio ambiente no es una nueva etapa de la filosofía moral, ya que no se niega el pasado (por el contrario, supone la posibilidad de una ampliación de tendencias anteriores, que pueden precisar ciertas precondiciones, las cuales presentan todo un campo de novedades, tanto en la perspectiva normativa como en la metaética; estas precondiciones pasan por la necesaria *naturalización de la ética*²¹ en varios frentes); 3. la ética del medio ambiente postula la necesidad de una nueva filosofía de la naturaleza como apoyo de la argumentación moral (en esta nueva filosofía está ya integrada la perspectiva de la acción humana como acción natural y, también, el cambio de rol del ser humano dentro del mundo natural)²²; 4. la

20 Este trabajo fue presentado por su autora como Tesis Doctoral, en la Facultad de Educación de la Universidad de Salamanca.

21 Las cursivas son mías.

22 En G^a Gómez-Heras encontramos este mismo parecer acerca de la necesidad de reconstrucción de una filosofía de la naturaleza: «*La reconstrucción de una filosofía no galileana de la naturaleza, a partir de la biología y de la ecología, tendría como meta rescatar el mundo natural de su mera condición de objeto y de conferirle la dignidad propia de*

ética del medio ambiente puede ser un proyecto de futuro solamente si evita superar la tradición ética; 5. los paradigmas éticos tradicionales están teniendo problemas para, «sin dejar de ser lo que son»²³, llevar a cabo las ampliaciones mencionadas al campo de los problemas ecológicos y para la extensión de los valores al ámbito natural no humano.

La discusión acerca de la novedad que supone una ética ambiental (o ecológica) debe abordarse, básicamente, en dos aspectos: por un lado la novedad en cuanto al objeto —las entidades naturales— y, por otro, la novedad en cuanto al método argumentativo. Lo que parece observarse en la aún corta pero suficiente trayectoria argumentativa es que la novedad del objeto, que resulta indiscutible, ha producido la sensación de inaplicabilidad de las categorías tradicionales, lo que ha conducido, en algunos casos, a estimaciones de imposibilidad argumentativa, cuando no a la desestimación de los objetos como objetos de moralidad.

A mi parecer, las categorías éticas fundamentales siguen teniendo vigencia, si bien se hace necesario revisar el concepto ilustrado de *fundamentación racional*, que tan amplia influencia ha tenido hasta ahora, no sólo en la ética kantiana, sino, también, en la más reciente ética comunicativa de Habermas²⁴. Las exigencias de una argumentación ecológica parecen apuntar a un cambio de dirección hacia lo que Kant denominó *parte empírica de la ética*, equiparada por él mismo a la *antropología práctica*, que evite la condición esencialmente apriorística de la fundamentación racional kantiana, dejando paso a una ética de corte empírico²⁵.

un sujeto de valores». En G² GÓMEZ-HERAS, J. L. (1997), 56-57. El señalado en negrita aparece en cursivas en el original. Una puntualización importante del autor es la que se refiere al olvido por la ciencia galileana —esto es, físico-matemática— de tres categorías fundantes de una filosofía de la naturaleza «cualitativa», a saber: subjetividad, teleología y valor. Retomar estas categorías facilitaría, según el autor, la labor de atribución de valor a los objetos naturales, ya que se verían liberados de la cosificación o instrumentalización a que el ser humano los ha sometido hasta ahora en las culturas científicas.

23 Cito entrecomillada esta expresión del original, en VELAYOS, C. (1995), 403.

24 En muchos aspectos estas éticas no son en absoluto comparables. Sin embargo, ambas tienen en común el desarrollarse en el marco del denominado paradigma de la conciencia.

25 Kant parece no reconocer elementos de racionalidad suficientes a la *empíria*, que mantiene en un segundo plano. Es evidente que una fundamentación para una ética

La propuesta de Ferrater posibilita este cambio de dirección, precisamente por la reubicación del hombre en la naturaleza que el modelo de *continuo* de *continuos* supone. La afectación del hombre por la naturaleza —y de la naturaleza por el hombre²⁶— es un elemento constitutivo del ser del hombre y, por tanto, una filosofía práctica debe poder dar cuenta, con sentido, de estas interacciones.

El acceso de la naturaleza como objeto de la ética ha mostrado hasta ahora básicamente dos vertientes. Por un lado se ha tratado de mantener la radical separación hombre/naturaleza, pretendiendo ampliar el campo de los objetos hasta incluir los objetos naturales, sin que para ello se precisara revisión alguna del lugar que ocupa el hombre en el seno de la misma. Ello ha dado como resultado una argumentación «extraña»

ecológica no puede encontrarse en los *a priori* derivados de un modelo de sujeto racional, cuya atribución práctica originaria es una voluntad entendida como prolongación del sujeto cognoscente. La ética kantiana no se encuentra, no obstante, tan alejada de las exigencias de fundamentación ecológica cuando se observa, en el propio Kant, la analogía constructiva entre las leyes de la libertad y las leyes de la naturaleza. Aunque este sería un aspecto que requeriría un tratamiento tan exhaustivo como interesante —que no es posible ofrecer en este trabajo— baste con recordar el planteamiento con que Kant inicia su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: «Porque las leyes son, o leyes de la naturaleza o leyes de la libertad. La ciencia de las primeras llámase física; la de las segundas, ética; aquella también suele llamarse teoría de la naturaleza, y ésta teoría de las costumbres. (...) Tanto la filosofía natural como la filosofía moral pueden tener cada una su parte empírica (no así la lógica), porque aquella debe determinar las leyes de la naturaleza como un objeto de la experiencia y ésta, las de la voluntad del hombre en cuanto es afectado por la naturaleza; las primeras considerándolas como leyes por las cuales todo sucede, y las segundas, como leyes según las cuales todo debe suceder (...)». En KANT, I. (1785) (1980), 15. El subrayado es mío.

A pesar del reconocimiento que el propio Kant hace de la parte empírica de la ética, precisamente radicada en la *afectación de la voluntad humana por la naturaleza* —punto donde podría ensamblar con una consideración ecológica— su ética se fundamenta en los *a priori* mencionados, dejando sin efecto los aspectos de mayor validez para la fundamentación que ahora nos ocupa.

26 Recordemos que, como señala Hans Jonas en *El principio de responsabilidad* (1979), nuestra época, caracterizada por un elevado desarrollo científico-tecnológico, ha alterado la relación asimétrica de fuerzas entre el hombre y la naturaleza. Por primera vez en la historia, el ser humano es capaz de desplegar fuerzas destructivas hacia la naturaleza, de un alcance planetario. En esta nueva relación basa Jonas, precisamente, toda su argumentación.

que tiende a valuarse, en el contexto general de la ética, como insuficiente. Por otro lado, se ha tratado de partir de un modelo puramente ecológico —que desestima la libertad humana— en el que se invita al hombre a plegarse a cualesquiera condiciones que el ecosistema imponga. Ambos planteamientos han mostrado una falta de análisis más riguroso de la cuestión, en lo que puede considerarse como sus primeras etapas argumentativas.

En el primer caso, se han seguido desestimando, o estimando insuficientemente, los datos científicos, sociales y antropológicos que corroboran la realidad natural humana, y se ha seguido concentrando el peso de los razonamientos en el eje *fuertemente antropocentrista*, que prima la libre decisión humana en el contexto de una sociedad cerrada sobre sí misma. A esta posición le falta toda la información ecológica acerca de las condiciones naturales de supervivencia de la especie humana, las cuales vienen dadas, a determinadas escalas, por las grandes leyes del equilibrio ecosistémico. Las opciones en este punto no pueden ser meramente «*me someto a los dictados de la naturaleza*» o «*no me someto a los dictados de la naturaleza (porque, en cuanto ser humano no me encuentro condicionado por ella)*», ya que ello no refleja la realidad de las situaciones realmente dadas. El rompimiento de una ley ecológica no acarrea las mismas consecuencias a la especie humana en todos los casos. Existen equilibrios que pueden ser alterados, sin que por ello quepa considerar una amenaza para la supervivencia las consecuencias derivadas. En el grado de elasticidad de estos desequilibrios se han basado, por ejemplo, las decisiones económicas de producción agrícola (o ganadera) —u otras producciones— en multitud de regiones en todo el planeta²⁷. Sin embargo, una alteración a escala global como pueden ser las macrocontaminaciones atmosféricas por CO₂, causantes del llamado *efecto invernadero*, o la del denominado *agujero de la capa de ozono*²⁸, e incluso la contaminación persisten-

27 En este caso, la alteración producida a los ecosistemas locales o regionales puede tener mayor incidencia económica —y por tanto social— que biológica.

28 Aunque en rigor el debilitamiento del espesor de esta franja de protección de rayos solares no es una contaminación al modo en que lo es la emisión de dióxido de carbono (CO₂) a la atmósfera, se incluye entre las macrocontaminaciones por estar indu-

te y generalizada de los residuos nucleares o de los productos químicos sintéticos (no biodegradables), puede tener consecuencias catastróficas para la humanidad, no sólo en el sentido biológico de mera supervivencia, sino también, en el sentido de desorganización de la base productiva y de reestructuración de la demanda de servicios, es decir, consecuencias catastróficas derivadas de la alteración del orden económico de nuestras sociedades²⁹.

Introducir apreciaciones más rigurosas acerca de las situaciones reales ayudaría, sin duda, a aproximar las posiciones encontradas, saliendo de la falsa opcionalidad entre una negación o resistencia inveterada a admitir el condicionamiento, hasta ciertos límites, del hombre por la naturaleza y la completa sumisión —o simbiosis— de aquél a la misma.

Una argumentación ecológica radical, como la defendida por el *Deep Ecology Movement*, cuyo más destacado representante es Arne Naess³⁰, se situaría en la línea de la segunda opción, aunque esta interpretación del significado que Naess atribuye al término *profundo* carece de ciertas matizaciones que dan un sesgo inexacto al contenido de su propuesta³¹. La

cida, en parte —según muestran las investigaciones más recientes de Molina y Cicerone— por agentes químicos artificiales como los clorofluorocarbonos (CFCs).

29 Un cambio leve, aunque continuado, de temperatura puede modificar por completo las condiciones de cultivo de una región o la epidemiología de la misma. También son conocidas las altas indemnizaciones que fueron exigidas a las compañías de seguros del petrolero Amoco Cádiz por haber asolado la base de recursos naturales de las costas de la Bretaña francesa durante más de una década, a causa del vertido de crudo que tuvo lugar en marzo de 1978, condicionando con ello todo el desarrollo económico de la región durante de ese tiempo. Esta puntualización sobre la incidencia de estos cambios o alteraciones ecológicas en las economías regionales (o de mayor escala) viene al caso por la común falta de conciencia de las mismas, aunque las estimaciones puramente económicas no resultan suficientes a la hora de valorar por completo estas catástrofes.

30 A Naess se debe la introducción de la terminología *deep/shallow ecology* (ecología profunda/superficial), en un artículo publicado en 1973 en la revista *Inquiry*, con el título: «The Shallow and the Deep Ecology, Long-Range Ecological Movement». No obstante, el movimiento de la ecología profunda fue promovido también, conjuntamente con Naess, por Bill Devall y George Sessions. A éstos últimos se debe el ensayo titulado *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered* (1985, Salt Lake City, Gibbs Smith).

31 Sobre los aspectos no mencionados aquí se tratará de dar cuenta más adelante.

profundidad de esta propuesta no es equiparable, sin embargo, a la propuesta que pretende partir de una fundamentación netamente ecológica, como es el caso de los planteamientos holísticos o de la homeostasis que rige el ecosistema global. En la *ecología profunda* no se trata tanto de fundamentar racionalmente una ética como de promover un modelo de vida humana, que parta de su primaria inserción al medio natural. En este caso, salvo el *a priori* de la elección individual del modo de vida, la conservación o el respeto hacia el entorno natural y hacia cada una de sus entidades se deriva de la valoración conjunta hombre/naturaleza como algo unitario e indiferenciado. Esta perspectiva muestra su inconveniente en el hecho de que la elección previa no puede justificarse de una manera plenamente *racional*, al menos en el sentido que ha tenido este término en la tradición filosófica³².

En el caso de la homeostasis Rolston considera que adoptar el equilibrio de la naturaleza como fundamento de la ecología sólo supone reconocer un medio necesario de la actividad ética:

«Decir que el equilibrio de la naturaleza es fundamento para los valores humanos no es diseñar una ética a partir de la ecología, como en principio puede parecer, sino solamente reconocer el medio necesario de la actividad ética»³³.

Este paso de la homeostasis como fundamento de la ética a medio necesario para la actividad ética, supone la salida de una postura de fundamentación radical por parte de Rolston III. El papel asignado a la ciencia ecológica se reduce a las limitaciones que ésta puede imponer a la

32 La racionalidad, que no es un concepto unívoco, se ha definido como la característica humana por excelencia; una característica que, precisamente, separaba radicalmente al hombre del resto de los seres vivos y lo situaba en un dominio alejado de la naturaleza. Por tal puede entenderse básicamente la capacidad de establecer relaciones causa-efecto o, en términos instrumentales, esquemas fin/medios de actuación

33 ROLSTON III, H. (1975), 98; («To say that the balance of nature is a ground for human values is not to draw any ethics from ecology, as may first appear, but only to recognize the necessary medium of ethical activity»). (Todas las traducciones del texto son propias).

moralidad, pero afirmar que la moralidad es un derivado del carácter holístico del ecosistema es ir demasiado lejos. Para el autor sigue quedando clara la distancia entre la información científica y el dominio de la evaluación y sus complejas interconexiones:

«La descripción ecológica es lógicamente (si no cronológicamente) anterior a la evaluación ecosistémica, lo antecedente generando lo consecuente. Pero la conexión de la descripción con la evaluación es más complicada, ya que la descripción y la evaluación se presentan en extensiones conjuntas y, con frecuencia es muy difícil saber cuál de ellas es la principal y cuál la subordinada. La descripción ecológica encuentra unidad, armonía, interdependencia, estabilidad, etc., estando éstas valorativamente confirmadas; están aún fundadas, hasta cierto punto, ya que nosotros investigamos con una disposición a valorar orden, armonía, estabilidad y unidad. Sin embargo, la descripción ecológica no confirma meramente estos valores, sino que los informa; y encontramos que el carácter, el contenido empírico de orden, armonía, estabilidad ... está diseñado desde —no menos que surgido de— la naturaleza»³⁴.

Esta imbricación entre descripción científica —en este caso ecológica— y valoración, permite a Rolston III una de las observaciones más valiosas, a la vez que compleja, para la ética, que pondría en suspenso la *naturalistic fallacy* de la que tantas veces se ha acusado a las argumentaciones en ética naturalista y, en particular, en ética ecológica. En palabras del propio Rolston III:

34 Id., 100-101. («Ecological description is logically (if not chronologically) prior to the ecosystemic evaluation, the former generating the latter. But the connection of description with evaluation is more complex, for the description and evaluation to some extent arise together, and it is often difficult to say which is prior and which is subordinate. Ecological description finds unity, harmony, interdependence, stability, etc., and these are valuationally endorsed, yet they are found, to some extent, because we search with a disposition to value order, harmony, stability, unity. Still, the ecological description does not merely confirm these values, it informs them; and we find that the character, the empirical content of order, harmony, stability is drawn from, no less than brought to, nature»).

«Lo que es éticamente asombroso, y excitante, en el enlace y transformación mutua de la descripción ecológica y la evaluación es que aquí un 'debe' no es tanto derivado de un 'es' como descubierto simultáneamente con él. (...) Es difícil decir dónde terminan los hechos naturales y dónde hacen su aparición los valores naturales. Al final, para algunos observadores, la bien definida dicotomía es/debe ha desaparecido; los valores parecen estar allí donde tan pronto se producen los hechos y ambas son propiedades del sistema»³⁵.

Esta conclusión aporta, no obstante, un rasgo inquietante, a menos que se explique cuál es el significado que se da al sistema, lo cual no llega a hacer explícitamente el autor³⁶. Si por tal se entiende el conjunto de las interacciones hombre/naturaleza, la evaluación podría asociarse con el

35 *Id.*, 101. («What is ethically puzzling, and exciting, in the marriage and mutual transformation of ecological description and evaluation is that here an 'ought' is not so much derived from an 'is' as discovered simultaneously with it. (...) It is difficult to say where the natural facts leave off and where the natural values appear. For some observers at least, the sharp is/ought dichotomy is gone; the values seem to be there as soon as the facts are fully in, and both alike are properties of the system»). El término *derived* aparece señalado en cursiva en el original.

36 Por el contrario, algunas de sus afirmaciones hacen aún más confusa la interpretación de dicho significado; por ejemplo en el siguiente párrafo, en el que se contrapone lo individual al sistema: «Yendo más lejos, intepretando benévolamente, no se nos invita a idolatrar la totalidad excepto en el caso en que se entendiera como un cosmos en el cual la visión corporativa limitara y cercara, pero no suprimiera lo individual. El enfoque no amplía solamente desde el hombre hasta otros miembros del ecosistema, sino desde los individuos de cualquier clase hasta el sistema. Los valores son a veces personalizados; aquí la comunidad sostiene valores. (...) Se mantienen esos valores a causa de su estructura, en la cual los individuos son los beneficiarios. De modo similar ocurre con el ecosistema; para cuando nosotros revoquemos su difusión de la frontera entre el individuo y el ecosistema, no podremos decir si es lógicamente prioritario el valor del individuo o del sistema». («Further, interpreting charitably, we are not asked to idolize the whole except as it is understood as a cosmos in which the corporate vision surrounds and limits, but does not suppress the individual. The focus does not only enlarge from man to other ecosystemic members, but from individuals of whatever kind to the system. Values are sometimes personalized; here the community holds values (...). And they hold these values because of their structure in which individuals are beneficiaries. It is similar with the ecosystem, only more so; for when we recall its diffusion of the boundary between the individual and the ecosystem, we cannot say whether values in the system or in the individual is logically prior»). *Id.*, 106.

componente humano del sistema y podría proponerse como una solución a la consideración absolutamente diferenciada del hombre y su medio natural. Con ello se habría llegado a una propuesta similar a la de Ferrater. Pero asimilar sistema con ecosistema supondría el retorno por parte de Rolston III a una propuesta radical similar a la de la homeostasis como fundamento ético, criticada, como hemos visto anteriormente, por él.

Esta simultaneidad del valor con los hechos producidos en el seno del sistema parece también entrar de algún modo en contradicción con la apreciación del propio Rolston de que, valorativamente, a lo que se procede es a un ensanchamiento o ampliación del valor³⁷. Este ensanchamiento permitiría, según el autor, resolver el difícil paso de la atribución de valor de lo personal a lo sistémico, o a cada uno de los elementos que integran el sistema. Este procedimiento no sería nuevo en la tradición ética occidental ya que:

«Retrospectivamente tenemos un paralelo en el variado avance de la frontera ética reconociendo bondades intrínsecas y acompañando derechos, más allá de uno mismo. Si nosotros universalizamos ahora 'persona', considérese cómo sutilmente el círculo se ha ensanchado por completo hasta incluir extraños, extranjeros, bebés, niños, negros, judíos, esclavos, mujeres, indios, prisioneros, ancianos, locos, deformes e incluso, más recientemente, consideramos el estatus de fetos»³⁸.

La ética ecológica deberá suscitar nuevamente, a este respecto, la pregunta acerca del nuevo dominio de universalización:

³⁷ «Lo que aquí se propone es un ensanchamiento de valor, de modo que la naturaleza cesara de ser meramente 'propiedad' para convertirse en mancomunidad». («What is proposed here is a broadening of values, so that nature will cease to be merely 'property' and become a commonwealth»). En *id.*, 101. El entrecomillado de *property* es del autor.

³⁸ «We have a parallel, retrospectively, in the checkered advance of the ethical frontier recognizing intrinsic goodness, and accompanying rights outside the self. If we now universalize 'person', consider how slowly the circle has been enlarged fully to include aliens, strangers, infants, children, Negroes, Jews, slaves, women, Indians, prisoners, the elderly, the insane, the deformed, and even now we ponder the status of fetuses». *Id.*, 101.

«La ética ecológica pregunta sobre qué deberíamos nuevamente universalizar, reconociendo el valor intrínseco de todos los componentes ecobióticos»³⁹.

Este enfoque, como veremos enseguida, es el que ha predominado en las argumentaciones en ética ecológica o en ética ambiental, a lo largo de la década de los años ochenta.

Un último punto de interés en los planteamientos de Rolston III lo hallamos en el debate de la cuestión sobre la coincidencia de los intereses humanos con los intereses ecosistémicos. Argumentos como los de Dubos o Shepard parecen, desde el punto de vista del rigor ético, insuficientes al autor, aunque reconoce la fertilidad de los mismos. Una de las razones esgrimidas por Dubos para el mantenimiento del equilibrio y las propiedades naturales es la consideración del hecho de que, en tanto seres naturales dependemos del sistema, egoístamente, entra dentro de nuestros intereses vitales mantener dichos equilibrios, ya que de lo contrario, nosotros seríamos los mayores perjudicados. Esta actitud egoísta supone un antropocentrismo moderado, que el propio Dubos ha denominado *antropocentrismo ilustrado (enlightened anthropocentrism)*:

«Un antropocentrismo ilustrado reconoce que, a la larga, el bien del mundo coincide siempre con el más plenamente significativo bien del hombre. El hombre puede manipular la naturaleza para sus mejores intereses solamente si él la ama primero para su propio respeto»⁴⁰.

La argumentación de Dubos no defiende, no obstante, un punto de partida egoísta en la relación hombre-naturaleza. Cuando señala que sería tan sólo por razones egoístas, está ofreciendo un argumento de exigencias mínimas, emanadas de nuestra naturaleza.

En el caso de Shepard, lo que se considera es la complejidad conjunta —biológica, mental y cultural— del sistema:

39 *Ib.*

40 DUBOS, R. (1972), 40-41, 45.

«La complejidad interna, como la mente de un primate, es una extensión de la complejidad natural, medida por la variedad de plantas y animales y la variedad de las células nerviosas - extensiones orgánicas de cada una de ellas. (...) El hombre no llegó al mundo al modo del desembarco de un tren en la ciudad. Continúa llegando... Esta idea de la complejidad como una parte que cuenta en la intrincación humana es central en una ecología del hombre. La creación de orden, del que el hombre es un ejemplo, se realiza también en el número de especies y hábitats, una abundancia de paisajes abundante y pobre. Incluso los desiertos y las tundras aumentan la opulencia planetaria... La reducción de ese abigarramiento sería pues, por extensión, una amputación del hombre. Convertir todas las 'extensiones' —todos los desiertos, estuarios, tundras, pantanos, estepas y páramos— en campos cultivados y ciudades empobrecería, más que enriquecería, la vida, tanto estéticamente como ecológicamente»⁴¹.

También encontramos aquí un planteamiento antropocentrista, si bien el haber difuminado la frontera entre lo exterior y el interior humano⁴² hace que la defensa de los intereses humanos sea realmente una defensa de intereses conjuntos.

La defensa de los intereses humanos no es vista por Rolston III como una objeción para otro tipo de consideraciones éticas. Así, él mismo se encarga de recordarnos que la integridad propia de uno mismo se realiza con el reconocimiento de otras integridades o que el propio interés y la benevolencia no son incompatibles.

Un punto de vista global interesante, que merece ser resaltado, sobre la situación de la ética ecológica en sus comienzos lo ofrece Rolston III al final de su artículo:

41 SHEPARD, P. (1969), 4-5.

42 Esta eliminación de fronteras, que recuerda la propuesta en el modelo de *continuos* de Ferrater, se hace patente en el reconocimiento por parte de Shepard de lo que él llama *landscape* y sus correspondientes *inscape*. Esta correspondencia entre el exterior y el interior humanos da cuenta no de la afectación del hombre por la naturaleza, sino de su ser conjuntamente.

«Gran parte de la búsqueda de una moral ecológica permanecerá secundaria, 'moderada', quizás en un pragmatismo necesario, donde el fundamento esté mejor planeado y donde mezclemos ética, ciencia e intereses humanos bajo nuestro control lógico. Juzgamos, no obstante, estar detrás de la frontera ética, de una revalorización primaria donde, en una ética creativa, la consciencia debe evolucionar. La topografía está ampliamente desdibujada; atravesarla requiere el atrevimiento y la precaución de científicos y teóricos de la ética que puedan trazar las líneas del ecosistema y la gramática ética para él apropiada»⁴³.

Quizás el valor ético es el mismo, tanto si nuestra ética ecológica es en sentido secundario o primario; todavía en la última encuentro interés suficiente y otorgo mi voto para que así sea, si ello es posible. En relación al primer caso, el hombre puede ser conducido mientras todavía tema el mundo que le rodea. En relación al segundo, el hombre puede ser movido solamente por el amor.

3. LA ENVIRONMENTAL ETHICS DE LOS AÑOS OCHENTA

Consideraremos aquí las argumentaciones más relevantes que se han ido desarrollando a lo largo de la década, sin duda los años de mayor producción teórica, aunque la misma adolece de haberse focalizado básicamente en dos ámbitos: el de la discusión acerca del *valor intrínseco* de las entidades naturales y la discusión en términos de intereses. Ambas discusiones muestran puntos en común, ya que ambas pueden encuadrarse en el marco general de la discusión acerca de la *relevancia moral* de dichas entidades. Ambas, por tanto, muestran también un obstáculo común: el que resulta de la superación del *antropocentrismo moral* que ha presidido la tradición ética occidental a lo largo de toda su historia.

Los autores que se han mostrado a favor de la defensa de la *relevancia moral* de las entidades naturales, si bien no siempre han partido de posturas ecologistas radicales, es decir, de fundamentaciones ecológicas,

43 ROLSTON III, H. (1975), 109.

han mantenido, en su mayoría, una postura *biocentrista*, consistente en la defensa de lo que Rolston III denominaba la *life-promoting obligation*. El biocentrismo supone, cuando no se adoptan posiciones fuertemente antropocentristas, la defensa no sólo de la vida humana, sino de todos los seres de la comunidad biótica.

La defensa del *biocentrismo* permite diseñar una ética ecológica no tanto fundamentada en principios puramente ecológicos (*homeostasis*), sino en ampliaciones sucesivas de los dominios de sujetos éticos, manteniendo las categorías y argumentaciones clásicas de la ética. Dignas de mención en este aspecto son las propuestas ofrecidas por Attfield, que el autor resume en un escrito de 1997⁴⁴. La primera consideración que hace Attfield es que tiene sentido plantear la cuestión acerca de la *relevancia moral* de los seres vivos no humanos, ya que, en el nivel de interacción actual de la especie humana con su entorno, aquellos resultan afectados por nuestras acciones. Pero ¿cómo podemos llegar a reconocer la *relevancia moral* de tales seres, sea reconociendo un *valor intrínseco* a los mismos o unos *intereses* propios? En Attfield la manera de llegar a estos resultados consiste, como se ha dicho, en ampliar los ámbitos de la moralidad, partiendo de una premisa metodológica, que consiste en sostener un *razonamiento analógico* de modo que casos similares tengan tratamiento similar o que las diferencias de trato estén basadas en diferencias relevantes. Las dificultades aquí las encontraremos a la hora de juzgar la similitud o la diferencia de casos o situaciones. Ninguna dificultad presenta el reconocimiento de *relevancia moral* de las personas o seres humanos, ya que éstos han sido hasta ahora, bien a causa de su condición de seres racionales o bien por la capacidad comunicativa mediante el habla (Habermas), los únicos depositarios de la *relevancia moral*. Conservando el ámbito de lo humano no resulta demasiado complicado ampliar el horizonte de la consideración ética hacia las generaciones futuras⁴⁵ y pasadas. Incluso puede encontrarse en autores ajenos a la argumentación

44 ATTFIELD, R. (1997). *El ámbito de la moralidad*. En G^a GÓMEZ-HERAS, J. M. (Coord.) (1997), 71-88.

45 La cuestión de la relevancia moral de las generaciones futuras ha llegado a ser en los últimos años uno de los focos más activos del debate ético. A ello han contribuido, sin duda, propuestas teóricas como la de Jonas o la contractualista ideal de Rawls,

ética ecológica una consideración ética intergeneracional, como sucede en la *Teoría de la justicia* de Rawls, en la que recientemente se han apoyado algunos trabajos en ética ecológica, como el de Russ Manning⁴⁶.

Siguiendo el orden jerárquico de fases adoptado por Attfield, la siguiente ampliación tendría como objetivo la defensa de la *relevancia moral* de los seres vivos no humanos. La similitud que permitirá dar este paso será el reconocimiento de la característica común a todos los seres vivientes, esto es la capacidad de sentir. Este fundamento moral se halla ya en la base del hedonismo de Bentham (1789) y es retomado, de diversas formas⁴⁷, por la ética ambiental de corte biocentrista. La ampliación de la *relevancia moral* a todos los organismos vivos plantea sus dificultades, ya que las similitudes con el ser humano son mayores en unos casos —los animales vertebrados superiores— que en otros —las plantas—, en los que tales similitudes aparecen muy mitigadas⁴⁸. Nuestras condiciones perceptivas —que también operan en gran parte por analogía o, en otros términos, por la capacidad de ponerse en el lugar del otro ser vivo— imponen aquí sus limitaciones.

y la consideración de amenazas a largo plazo al ecosistema, en particular la contaminación radiactiva, el calentamiento global y la destrucción de la capa de ozono. Una descripción detallada sobre la actual discusión acerca de la consideración ética de las generaciones futuras se puede encontrar en PONTARA, G. (1996).

46 MANNING, R. (1981). «Environmental Ethics and John Rawls Theory of Justice». *Environmental Ethics*. Vol. 3, 1981, 155-165. Para Manning, las condiciones en las que habrán de vivir algunas generaciones futuras (por ejemplo a causa de la contaminación radiactiva) contravienen los principios de justicia establecidos por Rawls: 1, el principio de igualdad de posición inicial; 2, el principio de la compensación de desigualdades; y 3, el principio de igualdad de oportunidad y heredad de bienes.

47 Pueden citarse defensas como la del *Deep Ecology Movement*, la de los autores que argumentan desde una posición biocentrista —Attfield, Callitcott, Goodpaster, Norton, Taylor, Singer y Sosa, entre otros—, la de Edgar Morin en *El Método. La vida de la vida* (1980) o la presentada en mi tesis doctoral (VÁZQUEZ, M., 1998), en la que definiendo, al igual que Morin, el estatus de *sujeto* natural para las entidades vivas no humanas.

48 A pesar de su lejanía en el árbol filogenético, no han faltado autores que defiendan la capacidad de sentir de las plantas. Schopenhauer nos recuerda, en un sentido incluso más amplio, que «ya Platón atribuyó a las plantas deseos (*epithymia*), es decir, *voluntad*» (SCHOPENHAUER, A. (1836), (1982), p. 117 y el *Deep Ecology Movement* reconoce para las mismas una sensibilidad equiparada a la animal.

La cuestión de la defensa de un *bien propio* para todos los organismos vivos, sean vegetales o animales, ha planteado, en el caso de los primeros, cuestiones como qué sería lícito a los seres humanos o animales superiores hacer a fin de lograr su supervivencia mediante una alimentación basada en recursos vegetales. Evidentemente, en cuestiones de este calibre, la ética no debería pretender ir más allá del propio ecosistema, imponiendo una ley reguladora diferente a la diseñada por la propia naturaleza. Goodpaster, justificando esta ley natural a la que no es posible, al menos por el momento, sustraerse, introduce otra categoría afín a la de la *relevancia moral*, aunque diferencial, que es la de *significado moral*, que viene a ser el resultado de una mediación de las necesidades (de supervivencia) en la relevancia moral de los seres vivos destinados por naturaleza a la subsistencia de otros seres. Attfield lo refiere en su escrito de 1997 como sigue:

«Podemos concluir que muy a menudo las criaturas vivas poseen relevancia moral. Kenneth Goodpaster, que también llega a esta conclusión, menciona a continuación una objeción que reza así: si esto es verdad e incluso las verduras merecerían consideración, la vida no podría siquiera ser vivida; pero a esto replica con bastante propiedad que la objeción se basa en la confusión existente entre la relevancia moral de las verduras, que reconoce, y su significado moral; ya que sólo si su significación es de cierta magnitud podría venir a anular el interés de los seres humanos en arrancarlas y comérselas. Pues, en efecto, del hecho de que las plantas posean relevancia moral no se sigue que la actitud que haya de ser adoptada hacia ellas y las criaturas vivas sea la de 'reverencia hacia la vida' tal y como fue defendida por Albert Schweitzer. Pues puede existir la necesidad, preponderante casi siempre, de tratar y valorar a las plantas y quizás a algunas otras criaturas, como recursos, por muy valorable que sea su propia vida»⁴⁹.

De los organismos vivos considerados individualmente, donde bajo ciertas condiciones aún es posible aceptar la analogía propuesta por

49 ATTFIELD, R. (1997), 84. El entrecorillado incluido en el texto es del autor.

Attfield, se pasa, en la siguiente ampliación del círculo, a la cuestión de la relevancia moral de las entidades colectivas que integran el desarrollo vital individual, como son los diversos ecosistemas y las especies⁵⁰. Para Attfield tales entidades alcanzan a tener relevancia moral por el hecho de que los seres individuales, a los que sirve el ecosistema, la tienen. En este caso tales entidades alcanzan dicha relevancia como medios necesarios de subsistencia de las individualidades vivas a las que se ha reconocido previamente su condición moral⁵¹. La noción de subsistencia puede entenderse no sólo en un sentido restringido —solamente como subsistencia física— sino también y del modo señalado en las argumentaciones ético-ambientales, en el sentido más amplio de subsistencia psíquica, esto es, atendiendo a consideraciones de valor estético.

Otras tendencias más mercantilistas defienden por encima de todo la relevancia moral de las especies, dando lugar a la discusión acerca de la consideración moral de cada individuo. Quienes sostienen la preeminencia de la especie frente al individuo pueden justificar la aniquilación de cualquier ser individual, si ello no pone en peligro la existencia o continuidad de la especie. Attfield defiende una mayor relevancia para la

50 Otros autores se han referido en este sentido a entidades naturales tales como rocas, ríos, o montañas. Entre ellos pueden citarse a W. Murray HUNT (1980): «Are Mere Things Morally Considerable?». *Environmental Ethics* n° 2, 59-63 y a Andrew BRENNAN (1984): «The Moral Standing of Natural Objects». *Environmental Ethics* n° 6, 35-56.

51 Esta es una consideración similar a la que yo misma expuse en mi reciente Tesis Doctoral, en la que hacía notar la específica condición de medios de estas entidades. (VÁZQUEZ, M. (1998), 240 y ss). Attfield reconoce también explícitamente el valor instrumental de estos elementos cuando afirma: «*Más allá de esto, se ha sugerido en ocasiones que los ecosistemas en cuanto totalidades poseen relevancia moral. O que la posee la biosfera en su conjunto. De acuerdo con una de las propuestas, sólo la integridad, estabilidad y belleza de la biosfera poseería valor intrínseco. El valor de todo lo demás sería instrumental en cuanto dependiente de su contribución a la conservación de la biosfera como un todo. Sobre esta base, sólo la biosfera tendría relevancia moral. Claramente, varias de las conclusiones aducidas en este trabajo se oponen con fuerza a esta conclusión extremista; y, sin embargo, es de la biosfera y de sus sistemas de los que dependen las vidas de todo cuanto aquí ha sido considerado como dotado de relevancia moral.*

No obstante, si bien esto saca a la luz la importancia de los sistemas mantenedores de la vida en el planeta, no muestra que tengan valor en sí mismos, sino que poseen un valor dependiente del de los seres que ellos sostienen. Su propio valor no es, pues, intrínseco, sino instrumental. Y lo mismo ocurre con la biosfera como un todo». (En ATTFIELD, R. (1997), 87).

especie, en tanto que en ella existen potencialmente todos los seres venideros pertenecientes a la misma, además de los existentes en el momento actual, aunque su conclusión definitiva sigue siendo la defensa de la especie como resultado de la defensa de sus elementos individuales. La diferencia sería tan sólo numérica, en el sentido de que el número de los posibles seres futuros será superior al número de los seres vivos actuales:

«Pero si la especie tiene relevancia sólo en cuanto la tienen sus miembros, entonces no parece que pudiera ser peor la eliminación de los últimos cien miembros de una especie que la extinción de cien miembros de esta misma especie en un momento en que ésta es aún común y abundante; por muy incorrecto que resulte en ocasiones este último tipo de acto, se consideraría mucho peor la extirpación de una especie. Esta cuestión, que parece relacionada con el asunto del significado moral, necesita, sin embargo, ser discutida en este momento. No en vano se sostiene a menudo que la disyuntiva anterior sólo tiene respuesta en la medida en que la especie como tal posea una relevancia no reductible a la de sus miembros. Pero adoptar esta suposición es olvidar que cuando se elimina una especie no sólo se acaba con las vidas de sus miembros presentes, sino además con la de sus miembros futuros. Estas criaturas posibles, al tener una existencia que puede ser promovida o prevenida por los agentes morales, poseen relevancia moral sobre las mismas bases que las personas futuras. La razón por la que es peor acabar con una especie que matar a algunos miembros actuales permitiendo que otros muchos sobrevivan, puede estribar en el valor poseído por una multitud de posibles vidas futuras. Vidas que serían eliminadas con antelación al acabar con su especie. Hablar de una especie nos conduce con frecuencia a hablar de sus miembros presentes o futuros (actuales o posibles), y de acuerdo con esto colijo que la anulación de innumerables posibles vidas futuras se constituye en la razón que aporta la diferencia. Si es así, no hay necesidad de mantener que la especie posee una relevancia independiente de la de los miembros que posee en la actualidad o que podría llegar a poseer en el futuro»⁵².

52 ATTFIELD, R. (1997), 86.

La conclusión a que llega Attfield significa que es digno de consideración moral —posee *relevancia moral*— todo aquello que esté dotado de un bien en sí mismo, esto es, los organismos vivos o los que puedan llegar a vivir en el futuro.

La defensa de la *relevancia moral* por parte de otros muchos autores no se ha materializado como defensa de un *bien en sí mismo*, como en el caso de Attfield, sino de forma más general como defensa de *valor intrínseco*. La mayoría de los argumentos de esta década, como se señaló anteriormente, se han centrado en la discusión axiológica acerca del valor intrínseco de las entidades naturales. Con todo lo que pueda tener de criticable este enfoque⁵³ —y lo tiene en gran medida— hay que ver en él otras influencias de importancia en la argumentación éticoambiental.

Una de las influencias más notables la podemos encontrar en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, aunque dicha influencia no se restrinja tan sólo a lo que algunos de estos autores pudieron poner de manifiesto respecto a la relación hombre-naturaleza, sino en un contexto más general de su crítica de la dominación social. La emancipación de los individuos que estos autores proponen significa el paso de una acción social instrumentalizadora, propia de las sociedades industriales avanzadas, a una acción no represiva (Marcuse) o a una acción comunicativa (Apel y Habermas). El propósito de la argumentación a favor del reconocimiento de un *valor intrínseco* de las entidades naturales entronca, en lo que hace a su objetivo liberalizador, con la teoría crítica, en la que puede encontrarse un punto de articulación de la ética ambiental con la

53 Críticas notables al enfoque axiológico han sido, entre otras, la de Janna Thompson (1990), la de Rodríguez Dupla (1991), la de Warwick Fox (1986), la del *Deep Ecology Movement* y la llevada a cabo por mí en M. Vázquez (1998). Rodríguez Dupla ha criticado la pretensión de que la argumentación axiológica crea agotar la totalidad de la argumentación moral y Fox subraya la innecesariedad de un paradigma moral axiológico para argumentaciones que sólo requieren una conciencia que nos aproxime más a lo natural. La crítica de Thompson, junto a la mía, ha puesto de manifiesto la dificultad de alcanzar una objetividad valorativa, ya que no es posible un objetivismo axiológico puro. Para el *Deep Ecology Movement*, el lenguaje de los valores intrínsecos no sólo es poco eficaz, sino que resulta innecesario.

tradición de la filosofía práctica⁵⁴, aun sin que esto suponga que los autores de la Escuela de Frankfurt hayan tenido que argumentar específicamente en lo que hoy se conoce como ética ambiental o ecológica⁵⁵.

A pesar del diferente contexto argumentativo, conviene recordar que el problema de la relación de dominación del hombre con la naturaleza ha sido tratado, de un modo o de otro, por la mayoría de los autores de la Escuela. Baste recordar al Marcuse de *Eros y civilización* (1968), donde critica la dominación a través de la represión de las pulsiones libidinales que el trabajo industrial-mecánico ha impuesto al hombre civilizado; un trabajo alienado que exige para sí la práctica totalidad de sus recursos vitales. Marcuse habla de la necesidad de liberar la naturaleza del dominio instrumental humano y figura entre los pocos autores que llegan incluso a reconocer a la naturaleza como sujeto⁵⁶. En él encontramos también el sentido de violación de la naturaleza a manos del capitalismo, ya puesto de manifiesto por Engels en la *Dialéctica de la Naturaleza* (1873-1883) y en el *Anti-Dühring* (1878) y por Marx en *El Capital* (1868)⁵⁷. Para Marcuse la reducción de la naturaleza a mera materia prima no puede corresponderse con una sociedad libre, por lo que aquella aparecerá «como una aliada en la lucha contra las sociedades explotadas»⁵⁸. Una interpretación del punto de vista de Marcuse en relación al problema de la dominación de la naturaleza la encontramos en el siguiente párrafo de Fetscher:

54 Más adelante se mencionará la propuesta de fundamentación de una ética ecológica de N. M. SOSA (1989), que parte, entre otras, de las posibilidades del paradigma comunicativo.

55 Hay que considerar, por otra parte, que las propuestas de los autores más jóvenes (Apel y Habermas) permanecen anteriores al surgimiento de la problemática ambiental (la primera edición de *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas data de 1981). No obstante, en APEL, K. O. (1973): «*La fundamentación de la ética en la época de la ciencia*», puede encontrarse una breve referencia a la importancia de los problemas ambientales.

56 Para ello se basa Marcuse en las cualidades estéticas de la misma, ya señaladas por Kant en la *Crítica del Juicio* (1790). Estas cualidades deberán ser liberadas mediante una apropiación humana de la naturaleza. (Las cursivas son mías).

57 Especialmente en el capítulo titulado *Maquinaria y Gran Industria*, en el que se pone de relieve la explotación intensiva del suelo por la moderna agricultura industrial.

58 MARCUSE, H. (1972), (1973). *Kontrarrevolution und Revolte*, 72. Cit. por FETSCHER, I. (1985) (1988), 164.

«La esperanza de Marcuse apunta a una humanización de la experiencia sensible y de las necesidades sensibles, que deja detrás suya aquella forma deformada de sensibilidad que actualmente determina tanto el comportamiento como la concepción de la naturaleza por parte de los hombres en las sociedades industriales (...).

(La sociedad industrial) sigue siendo una sociedad en la que se lleva a cabo el sojuzgamiento de la naturaleza a través del sojuzgamiento de los hombres, la explotación de los recursos naturales y espirituales a través de la explotación de los hombres y la lucha con la naturaleza a través de la lucha por la existencia en formas agresivas y represivas, tanto a nivel personal como nacional e internacional»⁵⁹.

Marcuse comparte con Adorno (*Mínima Moralia*, 1951) la idea de no ver una liberación futura de la explotación, tanto humana como natural, en la dirección de un crecimiento ilimitado de la producción. Ésta sería posible tan sólo partiendo de una transformación cultural y social de la vida que fuera capaz de ofrecer una liberación de la coacción a una reproducción en permanente aumento, a que se encuentran sometidas las sociedades actuales.

Horkheimer, por su parte, puso de manifiesto el hecho de que, en nuestras sociedades, la naturaleza aparece percibida no como un ente real, sino como una abstracción: la *abstracción de la naturaleza*. Esta abstracción ha caracterizado tanto a la ciencia moderna como a la economía burguesa. Para la primera, la naturaleza no ha sido más que objeto de conocimiento; para la segunda, tan sólo materia prima, pero en ambos casos, la condición de objeto de la naturaleza ha sido unánime y fuertemente mantenida hasta nuestros días. Correspondiéndose con esta *abstracción de la naturaleza* aparece, para Horkheimer, una *abstracción del hombre*, que le mantiene alejado de la conciencia de su propia realidad biofísica y de su inserción vital en la biosfera.

En Benjamin y en Bloch encontramos la crítica a la violencia ejercida contra la naturaleza, una violencia que no es esporádica, sino que nace y se alimenta en el seno de la misma sociedad. La destrucción de la natu-

59 FETSCHER, I. (1985) (1988), 167-168.

raleza es una manifestación más de la *sociedad violenta*. El problema de la amenaza de la técnica a la naturaleza es tratado también por Bloch, quien indica la necesidad de la superación de la *miseria ecológica* y habla de una *técnica de la alianza* que permita rescatar a la naturaleza de la fuerte agresión a que se ve sometida. En el sentido en que lo entiende Bloch, el hombre está llamado a mantener una relación de coproductividad con la naturaleza, que ha sido obviada por la revolución industrial, cuya técnica no ha estado referida ni a lo humano ni a la naturaleza.

Por último, puede encontrarse en Jonas⁶⁰ uno de los primeros intentos en la búsqueda de un marco ético teórico que permita abordar los serios problemas a que el desarrollo técnico de este siglo nos ha conducido, en relación a nuestro hábitat natural. Aunque tardíamente publicada en España (1995), *Das Prinzip Verantwortung*⁶¹ salió a la luz por primera vez en 1979, como resultado de una larga revisión metodológica de la tradición ética occidental y de las condiciones reales a que el hombre del siglo XX ha llevado su relación con la naturaleza. Con el subtítulo *Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Jonas inaugura un capítulo de la que posiblemente pueda ser considerada una ética de hoy para el futuro, una ética realmente contemporánea en lo que respecta a sus horizontes⁶².

Las éticas comunicativas, como se ha dicho, parten también del propósito de liberar a los sujetos de las acciones instrumentales, que conducen a la cosificación y a la alienación. Aunque en los modelos de Apel y Habermas el problema ecológico tampoco aparece tratado explícitamente, hay una referencia de fondo al sustrato natural de la vida humana. En Habermas encontramos, aunque no de manera muy definida, la apelación

60 Aunque no suele ser muy frecuente su vinculación a la Escuela de Frankfurt, Jonas es considerado por Fetscher un miembro de la misma. (En FETSCHER, I. (1985)). No obstante, la influencia de Bloch en la obra de Jonas es digna de mención.

61 Este título, que parafrasea el de *El Principio Esperanza* de Bloch, ha sido traducido al español, incorrectamente, a mi parecer, como *El Principio de Responsabilidad* (JONAS, H. (1979) (1995)). Una traducción más acertada habría sido, sin duda, *El Principio Responsabilidad*.

62 Cabe establecer la diferencia entre la ampliación de horizontes de la ética tradicional que la obra de Jonas exige y su permanencia en modelos de fundamentación más categóricos. La ética de Jonas se puede considerar contemporánea en el sentido que indica el primer punto.

a lo que él denomina, tomado de Dilthey, la *Lebenswelt*⁶³. La acción comunicativa estaría orientada, en última instancia, al desenvolvimiento de las fuerzas vitales humanas⁶⁴. El reconocimiento de la *Lebenswelt* como punto de partida originario permite situar el paradigma comunicativo en el umbral mismo de una posible defensa ética de la naturaleza. Algunos autores, como Nicolás M. Sosa⁶⁵, se han basado en las posibilidades que este paradigma aporta, con vistas a una fundamentación en ética ecológica.

Volvamos por el momento a los análisis en torno a la defensa del valor intrínseco de los seres vivos y de entidades naturales llevados a cabo por los autores de las *environmental ethics*. El primer problema a resolver, desde este punto de vista, es el de la asimetría o desigualdad de posiciones iniciales entre los sujetos humanos y el resto de las entidades naturales. En la relación, se argumenta, las entidades no pueden considerarse sujetos morales por la razón de que no establecen, hacia los seres humanos, un valor recíproco de rango igual. Es decir, las entidades naturales no pueden ser agentes morales.

Una distinción importante que permite avanzar en este terreno es la introducida por G. J. Warnock (1971) entre *sujeto moral* (agente) y *objeto moral* (paciente). De este modo, la condición o relevancia moral no se alcanza únicamente con el estatus de sujeto, es decir, de agente, sino que puede ser alcanzada de modo pasivo; en este caso, el objeto se sitúa como mero receptor del valor. La distinción permite romper con la condición de simetría o reciprocidad de las acciones morales de los agentes impuesta en la tradición ética.

Warnock mantiene, paralelamente a esta distinción, la que afecta al valor intrínseco y a la consideración moral. El sujeto moral sería, *per se*, obje-

63 En español, *mundo de la vida*. Se ha precedido el término del artículo la debido al género femenino que la palabra alemana tiene.

64 Con anterioridad a los planteamientos comunicativos de Habermas y su referencia a la *Lebenswelt*, Marcuse habló, también bajo la influencia de la *Lebensphilosophie* de Dilthey, de *proceso vital real* y de una *racionalidad transparente del proceso vital*. En MARCUSE, H. (1968) (1979), 61 y 69, respectivamente.

65 Más adelante me referiré a las propuestas de N. M. Sosa. Siguiendo sus directrices, también pueden encontrarse orientaciones en este sentido en mi Tesis Doctoral, en VÁZQUEZ, M. (1998), caps. 2 y 3.

to de consideración moral, mientras que a los objetos morales sólo es posible reconocerles *valor intrínseco* o *valor moral*, pero no *consideración moral*. La cuestión sería ahora saber cómo pasar del *valor moral* a la *consideración moral* de estos objetos. La argumentación de Warnock parece presentar un retroceso, ya que los instrumentos inicialmente aportados para la resolución del problema vuelven a conducirle al punto de partida, esto es, a la asimetría moral entre el hombre y el resto de las entidades naturales. Este problema se ha presentado en muchas de las argumentaciones ofrecidas, ya que el pensamiento práctico occidental adolece, hasta el día de hoy, de lo que puede denominarse una posición antropocentrista fuerte⁶⁶. Entre las condiciones exigidas al objeto figuran la de ser racional o la de establecer comunicación mediante códigos lingüísticos, por lo que se hace inviable la salida del marco humano de referencia.

El reconocimiento de *relevancia moral* para las entidades naturales no humanas ha sido abordado de diferentes maneras por los autores. W. Taylor (1986) ha argumentado en favor de la extensión del ámbito del respeto a seres no humanos. En este caso, *respeto* viene a significar lo mismo que *relevancia moral*. Para T. Regan (1981), la condición necesaria y suficiente para alcanzar la consideración moral es la capacidad de un ser para verse afectado por actos o decisiones promovidas por nosotros mismos:

«X tiene relevancia moral si y sólo si X es un ser tal que deberíamos determinar cómo será afectado moralmente a la hora de decidir si hemos de realizar un acto o línea de acción determinada»⁶⁷.

Si hemos reconocido un *valor intrínseco* al objeto, ello implicará necesariamente que, en la decisión de nuestros actos, el objeto habrá de tener consideración moral. De lo contrario, el valor intrínseco no tendría ninguna resonancia normativa y quedaría anulado como tal valor.

66 Pueden distinguirse tres clases de antropocentrismo moral: 1. antropocentrismo fuerte (sólo los seres humanos tienen relevancia moral); 2. antropocentrismo débil (reconoce valores no sólo instrumentales a los objetos); 3. antropocentrismo ilustrado (considera integrados en una unidad al hombre y a la naturaleza). Éste último ha sido acuñado por Dubos y se citó en la primera parte del artículo.

67 REGAN, T. (1981), 21 y ss.

Una crítica que puede hacerse a la mayoría de las argumentaciones en torno al *valor intrínseco* es que no se haya encontrado diferenciación alguna entre el *objeto* y el *valor del objeto*. Cuando se habla del *valor* del objeto, éste —el objeto— queda vinculado al sujeto valorador en una relación, en este caso moral, con independencia de las cualidades «objetivas» del objeto. La argumentación desde *valores intrínsecos* tropieza con el ya antiguo problema del objetivismo/subjetivismo de los valores, ampliamente debatido por la axiología de este siglo, que la *environmental ethics* hereda, sin aportar soluciones nuevas. El debate entre objetivistas y subjetivistas se halla, pues, reproducido en las argumentaciones dadas por estos autores.

Los objetivistas —entre ellos Rolston III, Naess, Callicott y Attfield— afirman que el valor de un objeto procede de cualidades del mismo, con independencia de que haya un sujeto que las reconozca como tales. Una expresión conocida de Rolston III en este sentido es la que sigue:

«Afirmar que 'n es valorable' significa que n puede ser valorado si y en cuanto valoradores humanos (...) hagan acto de aparición, pero tiene esas propiedades tanto si los seres humanos llegan como si no»⁶⁸.

La separación entre la valoración y la percepción de las cualidades sobre las que se apoya la misma parece no tener demasiado sentido, ya que tan sólo se trataría de introducir la contribución del sujeto en un momento o en otro. Luc Ferry ha acusado de incurrir en una *performative contradiction* a quienes así argumentan, ya que olvidan que «es imposible hacer abstracción de este momento subjetivo o humanista para proyectar en el propio universo un 'valor intrínseco' del tipo que sea»⁶⁹.

Uno de los aspectos más importantes en las argumentaciones que nos ocupan es el relativo al nexo entre el valor intrínseco y la consideración moral, como ya se ha señalado anteriormente. Velayos afirma que en la *environmental ethics* la consideración moral de una entidad se entiende como

68 ROLSTON III, H. (1994). *Value in Nature and the Nature of Values*. En ATTFIELD, R. & BELSEY, A. (eds.) (1994), 13-30.

69 FERRY, L. (1994), 194.

«una función de la medida en que pueda ser justificada de acuerdo a valores intrínsecos. Es decir, X tiene consideración moral si y sólo si X tiene valor moral intrínseco»⁷⁰.

lo cual significa, como ya se ha sugerido, que la consideración o relevancia moral no tiene otro determinante que el *valor intrínseco* asociado al objeto en cuestión.

Pasando por alto los principales problemas derivados de la argumentación axiológica —tales como el objetivismo/subjetivismo de los valores o el salto cualitativo de las propiedades que por naturaleza posee el objeto a su valor—, y teniendo en cuenta, además, que el contexto en que esta argumentación se sitúa es el de contraponer valor intrínseco a valor instrumental, parece que la cuestión no plantea mayores dificultades⁷¹. En realidad, la única dificultad que es preciso remontar sigue siendo la del momento y condiciones requeridas para que los objetos naturales alcancen la relevancia moral, que varía de unas propuestas a otras. En algunos autores se encuentran observaciones más matizadas acerca de la cuestión del valor intrínseco. En Attfield, Callicott, Regan y Taylor encontramos una distinción añadida, que es la del *valor inherente*, aunque no todos estos autores han dado el mismo significado a éste último. Callicott considera el *valor inherente* como valor en sí mismo, más allá del valor como medio para la satisfacción de intereses humanos. En este sentido, se trata de lo que otros autores entienden por valor intrínseco en el contexto de la no instrumentalización de las entidades naturales. Esta distinción es introducida por Callicott al modificar su definición de *valor intrínseco* dada en 1984, y que recogía los contenidos del ahora definido *valor inherente*, por la nueva de 1989, en la que adopta una posición objetivista respecto al *valor intrínseco*, definiéndolo como valor objetivo independiente de todo sujeto valorador.

70 VELAYOS, C. (1995), 42.

71 No obstante, pueden considerarse suficientes dificultades las enumeradas, a las que cabe añadir la implicación de vuelta de que *si X tiene valor intrínseco entonces tiene consideración moral*, dada por C. Velayos (1995).

Las posiciones de Attfield y de Taylor se sitúan, más cercanas entre sí, en otra perspectiva. Para el primero, un objeto tiene *valor inherente* cuando existe una contribución positiva a la vida humana, fundamentalmente de tipo estético: agradable de ver o de contemplar, por ejemplo. Para Taylor es el valor que se deriva no de su utilidad comercial, sino de otras utilidades tales como culturales, artísticas, sanitarias, etcétera, por lo que es un valor que depende del sujeto valorador. Taylor ha introducido también otro término valorativo que es el de *dignidad inherente*, que se refiere al valor de los seres como un bien en sí mismos, con independencia de su valor instrumental e inherente. Este bien en sí mismo es, también, independiente del bien de otro ser.

Otro campo argumentativo explorado por la *environmental ethics* ha sido el de los *intereses*. En una argumentación de este tipo es posible, entre otras cosas, referirse a intereses de especies y no sólo de individuos, tratándose, por otra parte, de argumentaciones enraizadas en la tradición ética occidental. Una dificultad inherente a la discusión sobre *intereses* consiste, no obstante, en conocer la extensión que va a darse a dicho término⁷². La cuestión de fondo del antropocentrismo moral reaparece aquí con la misma intensidad con que lo ha hecho en las argumentaciones ya mencionadas. Para poder avanzar por este camino es preciso fijar un dominio común a la totalidad de los seres vivientes, sobre el que comenzar a definir unos *intereses básicos*. Salvando, como digo, el fuerte antropocentrismo de nuestra tradición ética, algunas argumentaciones han partido del reconocimiento como *interés básico universal* el *interés vital* de todo organis-

72 Sobre las dificultades para dimensionar el término intereses puede consultarse el capítulo que a esta cuestión se dedica en CRUZ, M. (1995). Para el autor este punto de partida resulta altamente discutible. Igualmente, para A. Dobson tampoco existe una teoría satisfactoria de la necesidad, a pesar de los esfuerzos de autores como Max-Neef (1992), que han intentado partir de una definición menos subjetiva en la que se distingan «necesidades» de «satisfactores», teniendo éstos últimos más relación con nuestros propios deseos. (En DOBSON, A. (1997), 104-165).

Por otra parte, pueden encontrarse algunas aportaciones interesantes en lo que respecta a la fuerte orientación instrumental de los intereses en el contexto económico de las sociedades capitalistas y sus implicaciones éticas en SEN, A. (1987), 58-59.

mo vivo⁷³. De este modo, Goodpaster⁷⁴, al partir de la condición de vulnerabilidad del bienestar de los seres vivos, retorna al presupuesto benthamiano de la sensibilidad como condición de la consideración moral, que puede expresarse en términos de interés de supervivencia.

Entre los autores más relevantes que han reconocido *intereses* a las entidades naturales se encuentran T. Regan y P. Singer. Regan ha tratado de validar el discurso de los *intereses* en la defensa de entidades naturales no humanas, señalando que por *intereses* debe entenderse todo aquello que contribuya al bienestar de un ser vivo. «A está interesado en X» significa que X está en los intereses de A como contribuyente del bienestar o del bien de A. Para Singer, se trata de resolver la cuestión de dónde situar el *límite de sensibilidad*, a partir del cual todos los seres que se hallen dentro del mismo deben tener consideración moral. Para el autor está claro que, superando el antropocentrismo fuerte, seres no humanos se encontrarían dentro de este *límite*. Singer adopta una posición radical en el sentido de no admitir la discriminación humano/no humano en el establecimiento de los límites y escalas de sensibilidad. Considerar única en este sentido a la especie humana no es sino, según el autor, incurrir en lo que llama «prejuicio de la especie» o, más comúnmente conocido como *especismo*. A este respecto cabe citar una propuesta de J. Mosterín, que apunta a la defensa de los *intereses* de todos, incluidos los *intereses* de seres no humanos. Esta racionalidad práctica exigirá la acomodación de

73 Esto está de acuerdo con mi argumentación de que «la defensa de los intereses vitales propios, sean individuales o de la especie, puede considerarse como el principio básico de la supervivencia, un principio que, como gustaría que fuera reconocido a los defensores de la Land Ethic, puede decirse que está inscrito en la ley natural. Tal principio podría considerarse aún un principio pre-ético, en el sentido en que cuando hablamos de ética (algo característico del *modus vivendi* humano) ya hemos traspasado el nivel de supervivencia, tal y como lo entendemos en el contexto natural. Esto no significa que el pensamiento ético deba, por ello, prescindir de esta línea divisoria que es, necesariamente, su punto de partida y su referencia inicial, y de la que posteriormente tampoco podrá independizarse completamente (...)». En VÁZQUEZ, M. (1998), 77-78.

74 Esta orientación la encontramos también en Ferrater Mora, que reconoce la condición de sentiente como decisiva para la consideración moral. En FERRATER, J. (1979) y FERRATER, J. & COHN, P. (1981), 11-42. Igualmente podemos encontrar esta referencia última en los autores de la *environmental ethics* que han argumentado en base a intereses, entre los que podemos citar a T. Regan y a P. Singer.

los *intereses* propios al conjunto global de todos los *intereses* (humanos y no humanos), de manera que la acomodación sea óptima⁷⁵.

Una línea de debate interesante en base a las argumentaciones sobre *intereses* sería la que estableciera un orden jerárquico entre diversos tipos de *intereses*, de modo que intereses humanos no vitales no pudieran ser defendidos con prioridad frente a intereses vitales no humanos, saliendo, de este modo, de las jerarquizaciones simples que siguen marcando las prioridades humanas, de cualquier orden, por encima de otras consideraciones vitales que afectan a seres no humanos y a sus condiciones de vida, determinadas por sus hábitats.

Tanto la argumentación axiológica como la argumentación en base a intereses han dejado hasta ahora tantos problemas sin resolver que pueden ser sometidas a una crítica severa. La argumentación axiológica ha heredado, a la vez que ha dejado sin resolver, todos los problemas teóricos de la filosofía de los valores, entre los que figura, como ya se ha mencionado, el difícil problema del objetivismo/subjetivismo de los valores. La defensa del *valor intrínseco* de las entidades naturales sigue siendo, hoy por hoy, un *a priori* que no resulta fácil introducir en una tradición fuertemente antropocéntrica y tampoco puede presentarse como algo derivado de *propiedades intrínsecas* sin una referencia a un sujeto⁷⁶. Sigue

75 MOSTERÍN, J. (1978) (1987), 73-104.

76 Los problemas filosóficos que alcanzan a la cuestión del *valor intrínseco* pueden ilustrarse, entre otros modos, remontándose a las aclaraciones que Moore trató de dar al respecto en un opúsculo titulado *The Concept of Intrinsic Value*, publicado en 1922. En esta obra el autor trataba de esclarecer una confusión, al parecer bastante común, entre la internalidad de un género de valor y su objetividad. Tarea que, aparentemente simple, se ha presentado siempre altamente compleja, porque, como afirma el propio Moore: «¿Pero qué es esta 'internalidad' de la que he estado hablando? ¿A qué nos referimos cuando decimos, con respecto a un género de valor que es 'intrínseco'? Expresar a grandes rasgos lo significado en este caso es, pienso, cosa bastante simple, y cualquiera podrá reconocerlo de inmediato como una noción constantemente empleada por todo el mundo. Pero quiero detenerme algo en ella, porque no sé de ningún lugar en que haya sido expresamente explicada y definida y porque, si bien parece muy simple y fundamental, la idea de definirla y precisarla no es de ningún modo fácil y envuelve algunas dificultades que —debo confesarlo— no hallo cómo resolver». (En MOORE, G. E. (1922) (1993), 16).

Moore distingue entre «intrínseco» y «objetivo», en el caso de la bondad, con un argumento que todavía complica más la cuestión, cuando se atiende a su definición de

existiendo una brecha insalvable entre dichas propiedades y los predicados de valor. Por otra parte, resulta anacrónico que la *environmental ethics* se haya retrotraído a posiciones ya superadas por la axiología de los años cincuenta, e incluso, obviando las propuestas superadoras de la radicalización objetivismo/subjetivismo, algunos autores como Callicott y Rolston III hayan hablado de la necesidad de construir una axiología basada en los modelos explicativos científicos de este siglo, en particular de la mecánica cuántica y relativista y de la ecología. Callicott llega a hablar de axiología cuántica, una axiología que, a su parecer, permite resolver fácilmente muchos de los problemas fundamentales:

«El problema axiológico central de la ética medioambiental, el del valor intrínseco en la naturaleza, puede ser resuelto de un modo directo y sencillo. Si la teoría cuántica y la ecología implican ambas a través de estructura afines un continuismo entre el yo y la naturaleza tanto

género de valor intrínseco: «Empleé entonces como equivalente de la aserción de que ‘mejor’ —en esa definición— no es ‘intrínseco’, la aserción de que la cuestión de si un tipo de ente A es mejor que otro B no depende únicamente de la naturaleza intrínseca de A y B, sino de las circunstancias y leyes de la naturaleza. Pienso que esta frase ha de sugerir a cualquiera qué es exactamente lo que significa para mí «intrínseco». De hecho, podemos establecer la siguiente definición: decir que un género de valor es «intrínseco» significa únicamente que la cuestión de si una cosa lo posee o no y en qué grado lo posee depende tan sólo de la naturaleza intrínseca de la cosa en cuestión». (Loc. Cit., 16; los párrafos en negrilla aparecen señalados en cursivas en el original). Moore parece hacer derivar la naturaleza intrínseca de algo de lo que denomina sus propiedades intrínsecas. «Puedo sólo expresar vagamente el género de diferencia que siento ha de haber diciendo que las propiedades intrínsecas parecen describir la naturaleza intrínseca de aquello que las posee en un sentido en que nunca lo hacen los predicados de valor. Si se pudieran enumerar todas las propiedades intrínsecas que posee una cosa dada, se habría hecho una descripción completa de ella, y esto sin necesidad de mencionar ninguno de los predicados de valor poseídos por ella; en cambio, ninguna descripción de una cosa dada podría ser completa si omitiera cualquier propiedad intrínseca. Pero, en cualquier caso, debido al hecho de que los predicados de valor intrínseco no son ellos mismos propiedades intrínsecas, no se puede definir «propiedad intrínseca» de la manera que a primera vista parece obviamente la correcta. No se puede decir que una propiedad intrínseca es una propiedad tal que, si una cosa la posee y otra no, la naturaleza de ambas cosas debe ser diferente porque esto es justamente lo que sostenemos como verdad de los predicados de valor intrínseco, mientras que al mismo tiempo decimos que no son propiedades intrínsecas». (Loc. Cit., 35-36).

para el dominio físico como para el orgánico, y si el yo es intrínsecamente valorable, entonces la naturaleza es intrínsecamente valorable»⁷⁷.

Estos autores presentan, en el fondo, la misma solución integradora del objetivismo/subjetivismo que los estructuralistas de los años cincuenta, ya que toman de la mecánica cuántica el hecho —puesto de relieve por la misma— de que, en la observación de los fenómenos, hay tanto del objeto observado como de las condiciones impuestas por el observador (por ejemplo, disponer de un umbral perceptivo que hace posible el *principio de incertidumbre* formulado por Heisenberg) y de la ecología su carácter relacional y sistémico, por el cual los elementos aislados no adquieren demasiada significancia.

Parece bastante común esta tendencia de los autores más radicales de la *environmental ethics* a buscar soluciones más en la ciencia actual que en la propia filosofía, incurriendo, en la generalidad de los casos, en soluciones ya aportadas hace tiempo por la filosofía, que han llegado con cierto retraso a la ciencia⁷⁸. No hacía falta, en mi opinión, recurrir a la mecánica cuántica para dar cuenta de la integración de las polaridades sujeto/objeto en la captación de los valores. En 1958, Frondizi argumentaba así en torno a uno de los problemas fundamentales de la axiología:

«La tarea de los axiólogos subjetivistas y objetivistas no fue vana. El subjetivismo mostró la imposibilidad de separar el valor de nuestras reacciones psicológicas, necesidades y apetencias. El objetivismo, a su vez, corrigió las exageraciones del subjetivismo y señaló la necesidad de prestar especial atención a las cualidades objetivas (...).

El error inicial de las dos doctrinas tiene su origen en el sofisma de falsa oposición. Si bien se oponen diametralmente, ambas coinciden

77 CALLICOTT, J. B. (1992), 173. Nótese la similitud de este planteamiento con el ya comentado de la ampliación de círculos por analogía, de Attfield.

78 Como es bien conocido, los paradigmas científicos se han basado, hasta ahora, sobre paradigmas filosóficos precedentes. Baste el ejemplo de la influencia del *subjetivismo trascendental* de Kant en la Teoría de la Relatividad formulada por Einstein. La física de Newton, casi contemporáneo de Kant, estaba basada todavía sobre el paradigma galileano, de corte platónico, de las *verdades matemáticas* inmutables.

en la falsa creencia de que el valor tiene que ser necesariamente subjetivo u objetivo.

Si queremos atenernos a la naturaleza de los valores y no a la coherencia de la propia doctrina, debemos replantear de nuevo la cuestión. ¿Deben ser los valores necesariamente objetivos o subjetivos? ¿Tienen todos los valores la misma naturaleza? ¿De dónde debemos partir en nuestro examen para poder atenernos a la realidad y no a teorías anticipadas y prejuicios?»⁷⁹.

Basándose en lo que denomina estructura, por una parte, y cualidad estructural (*Gestaltqualität*)⁸⁰, por otra, Frondizi sitúa al valor como sigue:

«El valor no es una estructura, sino una cualidad estructural que surge de la reacción de un sujeto frente a propiedades que se hallan en un objeto. Por otra parte, esta relación no se da en el vacío, sino en una situación física y humana determinada»⁸¹.

La situación concreta y determinada⁸² en la que se da un valor es la condición de existencia y de sentido de dicho valor. La situación entra en una relación dinámica con la relación de sujeto y objeto, pudiendo modificar ésta última y, por ende, el valor. De ahí que los valores no sean inmutables y formen parte de la *situación humana* que se vive.

79 FRONDIZI, R. (1958) (1995), 190-191.

80 Una estructura se caracteriza por constar de miembros no homogéneos interrelacionados entre sí de modo que, en ella, puede tener más relevancia la relación entre los miembros que su propia naturaleza intrínseca. La estructura es, además, una unidad concreta y empírica y no una abstracción descrita por un concepto. Su unidad es una unidad de *sentido y función*, siendo el *sentido de la totalidad* el que redefine los vínculos entre los miembros. Una *cualidad estructural* es, por su parte, una cualidad empírica —no descriptiva o natural— que depende de las propiedades naturales de los objetos, sin que se reduzca a un mero conjunto de ellas.

81 *Loc. Cit.*, 213. La negrilla es mía.

82 Como elementos constitutivos de la situación pueden considerarse: 1º. el ambiente físico; 2º. el ambiente cultural; 3º. el medio social; 4º. el conjunto de necesidades, expectativas, aspiraciones y posibilidades de cumplimiento; 5º. el factor tempoespacial.

Considerar el valor como una *cualidad estructural* supone principalmente dos ventajas: en primer lugar, no es necesario remitirse a un dominio de esencias inmutables, como hace Scheler, ya que el valor es una cualidad empírica; en segundo lugar, evita el recurso a fórmulas universales, igualmente inmutables, para resolver los conflictos morales, ya que ahora la solución de los mismos depende también de las situaciones.

En la propuesta de Frondizi del valor como *cualidad estructural* puede apreciarse esa tendencia a la *antropocentrización* de la comprensión de los valores, de la que han hablado algunos autores: el problema de los valores se presenta cada vez más en el contexto de lo cultural. La axiología aparece, de este modo, «como anunciadora de una 'preferencia' que apunta ya a algo 'antropocéntrico' como determinante de su comprensión»⁸³. Desde esta posición, la cuestión de los *valores intrínsecos* de las entidades naturales no humanas puede resolverse, como se ha dicho, partiendo del *a priori* universal del valor de lo viviente, del que el valor humano sólo sería una parte. Este es básicamente, aunque formulado de otra manera, el punto de llegada de autores como Attfield, Callicott, Norton o Singer.

De las argumentaciones en base a intereses de los organismos vivos no humanos ya se han mostrado sus principales limitaciones, siendo la del antropocentrismo moral la más limitante.

Antes de finalizar el examen de las propuestas más relevantes de los años ochenta, puede resultar muy ilustrativo dedicar un breve comentario de alguna de las propuestas hechas en España, no sólo por lo que ellas tengan de interés por sí mismas, sino porque se anticipan a la corriente que parece haberse inaugurado en los años noventa. Me refiero, en particular, a la propuesta formulada por Nicolás M. Sosa⁸⁴.

Uno de los aciertos más notables de la posible fundamentación ofrecida por Sosa es la de mostrar una apertura hacia modelos recién

83 GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G. (1985), 45. Este es el marco en que se presenta, también, la propuesta de valoraciones de Ferrater.

84 Más adelante citaré otros autores españoles cuyas propuestas pueden ser paradigmáticas de las nuevas corrientes de los años noventa. En lo que respecta a la propuesta ahora comentada, me remitiré al contenido de lo expuesto por el autor en SOSA, N. M. (1995), donde resume el conjunto de sus propuestas previamente formuladas en SOSA, N. M. (1989) y SOSA, N. M. (1990).

tes de fundamentación práctica, como es el caso de las éticas comunicativas de Apel y Habermas y de la construcción en base a *finés super-suficientes*, superpuestos a una estructura de la sociedad emergente desde los elementos físico-químicos de la vida, como sugiere el modelo del *continuo de continuos* de Ferrater. Esta proyección hacia modelos argumentativos más variados y recientes, que exigen, por otra parte, mayores compromisos en la consideración de los problemas ambientales, sitúa la propuesta de Sosa en la línea marcada en la década presente.

Para Sosa está claro que es preciso dar paso hacia una *ética centrada en la vida*, que venga a sustituir a las éticas centradas exclusivamente en lo humano. Esto es, para Sosa la superación del antropocentrismo fuerte es una exigencia primaria para cualquier fundamentación racional que pueda proponerse para una ética ecológica. En ello parece estar plenamente de acuerdo con la mayoría de los autores de la *environmental ethics*. La exploración en la dirección de las éticas comunicativas se inicia al presentar éstas tanto una fundamentación válida, al requerir la participación de todos los afectados por un principio o un conjunto de normas morales (Apel), como por la posibilidad de ampliar el universo comunicativo a los seres no humanos y a entidades naturales como los ecosistemas (Habermas). La ampliación del concepto de comunicación elaborado en las éticas comunicativas al más genérico de *interacción*⁸⁵ sería suficiente, al parecer de Sosa, para adoptar dichos modelos argumentativos en favor

85 Este concepto, aunque suficientemente citado por Habermas en *Ciencia y Técnica como ideología*, no ha sido desarrollado por el autor en este sentido. El término, de cara al objetivo que nos ocupa, debe tomarse en un sentido más genérico, al modo como se usa en las ciencias naturales o, salvando el *antropocentrismo* de la afirmación, como lo expresa Gabriel Bello al referirse a uno de los modos de acción en relación a la alteridad descritos por C. Schrag: «En el caso de la 'heter-arquía', la acción es una respuesta al medio cuyos estímulos, al tratarse de un medio poblado de 'otros', son estímulos morales que provocan respuestas asimismo morales: estamos en el ámbito de la comunidad ética. Ahora ya no se trata del esquema sujeto-objeto, y la acción se complica en inter-acción». BELLO, G. (1995). (En GONZÁLEZ R. ARNAIZ, G. (1994) (coord), 176). (La negrilla está señalada en cursiva en el original).

También puede adoptarse el significado de interacción en un sentido tanto ecológico como humano, como aparece en la nueva ecología humana de A. Hawley (1966) o en E. Morin (1980). (1993).

de una posible fundamentación de una ética ecológica. Esta ampliación supondría, en realidad, la superación del único punto argumental que, por ahora, sigue manteniendo a la ética limitada en sus tentativas de fundamentación ecológica: el antropocentrismo fuerte. Ampliar la condición de la capacidad de habla exigida en las éticas comunicativas a los sujetos de consideración moral supone también aceptar la condición de viviente como condición primera para la adquisición de la relevancia moral de cualquier ser. Sobre la asimetría de posiciones entre los humanos y los demás seres vivos, que algunos autores esgrimen como argumento en contra del reconocimiento moral de los seres vivos no humanos, cabe observar que no resulta una condición necesaria para la adquisición de relevancia moral el hecho de que no pueda haber una reciprocidad de trato, ya que, entre otras consideraciones, como observa R. Mate:

«El logro de la subjetividad del pretendido sujeto sólo es posible desde el no-sujeto. El no-sujeto se convierte en principio de la universalidad ética, porque solamente cuando el no-sujeto abandona su condición inhumana puede el pretendido sujeto, por su parte, alcanzar la dignidad humana»⁸⁶.

En los planteamientos de N. M. Sosa podemos encontrar también referencias al argumento formalmente ecológico señalado por Rolston III (1975), que puede concretarse en dos aspectos básicos: la defensa de un planteamiento holista en el cual el hombre deja de contraponerse a la naturaleza para *insertarse* en ella (*el hombre es en la naturaleza*) y la opción por la denominación de *ética ecológica*, que el autor considera más adecuada a sus planteamientos, en detrimento de la denominación de *ética ambiental*, en la que los presupuestos del lugar que el hombre ocupa respecto a la naturaleza no precisan de una revisión seria. Una ética construída sobre la base de la relación de dominación de la naturaleza por el hombre sigue siendo una ética fuertemente antropocéntrica, en la que los objetos o sujetos naturales se ven impo-

86 MATE, R. (1991). *Cit.* por FERNÁNDEZ DEL R., M. (1994), 259.

sibilitados para salir de una consideración puramente instrumental. En este sentido, se mantendrían posiciones que las éticas comunicativas han intentado superar mediante la sustitución del modelo de la acción instrumental por otro basado en una *acción comunicativa*.

Otro aspecto señalado por Sosa es la defensa de una moralidad humana que acepte como fundamentación válida aspectos derivados de los sentimientos y las emociones. De ahí su defensa de una «solidaridad» entendida como compartición de la Tierra por todos los seres vivos.

Finalmente, lo que adquiere mayor importancia en los argumentos de Sosa es la integración de un proyecto emancipador de la naturaleza —que comparte con Habermas y Apel— con la necesidad de pensar la sociedad humana enraizada, aunque no confundida, en la naturaleza, al modo como señalan las propuestas de Morin y de Ferrater.

4. LAS TENDENCIAS DE LOS AÑOS NOVENTA

Mirando en perspectiva la evolución de la ética ecológica puede decirse que los años noventa inician un proceso de apertura desde las posiciones más cerradas hacia la búsqueda de vías de encuentro con la tradición ética. Así, aparecen tendencias como la ya mencionada de N. M. Sosa, el intento de Zimmerman⁸⁷ de buscar líneas de aproximación en la categoría del *Mitsein* de Heidegger, la contribución de Manning⁸⁸ de establecer un puente desde la ética ecológica a la *Teoría de la Justicia* de Rawls y los planteamientos de G^a Gómez-Heras, que apuntan a una revisión sobre la crítica de la ciencia de Husserl. Esta tendencia a buscar referencias dentro de la tradición ética puede extenderse también hacia la revisión de formulaciones como la de Lèvinas y su defensa de la *otredad* como condición primera de la ética. En el caso que nos ocupa, la natura-

87 ZIMMERMAN, M. F. (1983). Aunque la fecha de esta publicación data de comienzos de los 80, su orientación se corresponde más con la que el debate ético ecológico ha adquirido en los últimos años.

88 MANNING, R. (1981). Sobre la fecha de esta publicación puede decirse lo mismo que en el caso de Zimmerman.

leza puede considerarse como lo esencialmente otro, aunque no por ello reducido a mero objeto. La década de los noventa merece una atención tan preferente como cualquier otra, si bien no me es posible prestársela aquí y ahora, por razones obvias de extensión. No obstante, asumo el compromiso para una nueva entrega en fechas próximas, que coincida con la culminación de la década.

Antes de concluir, cabe, a mi parecer, la sugerencia de que las fundamentaciones formuladas hasta ahora deben superar, de uno u otro modo, el fuerte antropocentrismo que aún soporta nuestra tradición ética. En realidad, la ética ecológica ha encontrado argumentaciones que pueden ser consideradas suficientes y válidas, una vez el principio antropocentrista pueda ser relativizado o mitigado, a lo que llevará, sin duda, el reconocimiento de una realidad básica humana: la de ser miembro integrante, e interactuante, *de* y *con* los sistemas biofísicos.

BIBLIOGRAFÍA:

- A.A.V.V. (1996). *Ecología y desarrollo. Escalas y problemas de la dialéctica Desarrollo-Medio Ambiente*. Ed. Complutense. Madrid.
- A.A.V.V. (1992) (1997). *Medio ambiente y desarrollo sostenible*. Ed. Trotta. Madrid.
- APEL, K. O. (1973) (1986). *Estudios éticos*. Alfa. Barcelona.
- ATTFIELD, R. (1983). *The Ethics of Environmental Concern*. Basil Blackwell. Oxford.
- ATTFIELD, R. & BELSEY, A. (Eds) (1994). *Philosophy and the Natural Environment*. Cambridge U. P. Cambridge.
- CALLICOTT, J. B. & SMITH, B. (1992). «The Intrinsic Value of Nature». *The Monist* n° 75, 119- 278.
- CARSONS, R. (1962) (1980). *Primavera silenciosa*. Grijalbo. Barcelona.
- CRUZ, M. (1995). *¿A quién pertenece lo ocurrido?* Ed. Taurus. Madrid.
- DOBSON, A. (1997). *Pensamiento político verde*. Paidós. Barcelona.
- DUBOS, R. (1972). *A God Within*. Charles Scribner sons. New York.
- FERNÁNDEZ DEL R., M. (1994). «La democracia y el futuro del socialismo». *Rev. de Filosofía* n° 11, 219-260. Ed. Complutense. Madrid.
- FERRATER, J. (1979). *De la materia a la razón*. Alianza. Madrid.
- FERRATER, J. & COHN, P. (1981). *Ética aplicada: del aborto a la violencia*. Alianza. Madrid.
- FERRY, L. (1993)(1994). *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*. Tusquets. Barcelona.
- FETSCHER, I. (1985) (1988). *Condiciones de supervivencia de la humanidad*. Laia. Barcelona.
- FRONDIZI, R. (1958) (1995). *¿Qué son los valores?* FCE. México.
- G^a GÓMEZ-HERAS, J. M. (Coord). (1997). *Ética del medio ambiente*. Tecnos. Madrid.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. (1985). «Ética de los valores. Una cuestión abierta». *Cuadernos de Realidades Sociales*, 25/26, 25-46.

- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. (1994). *Ética y subjetividad*. UCM. Madrid.
- GOODPASTER, K. E. (1978). «On being Morally Considerable». *Journal of Philosophy*, 75, 308-325.
- HABERMAS, J. (1981) (1991). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península. Barcelona.
- HABERMAS, J. (1965) (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Taurus. Madrid.
- HAWLEY, A. H. (1966) (1991). *Teoría de la ecología humana*. Alianza. Madrid.
- HUME, D. (1739) (1977). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Editora Nacional. Madrid.
- JONAS, H. (1979) (1995). *Das Prinzip Verantwortung*. Herder. Barcelona.
- KANT, I. (1785) (1980). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa. Madrid.
- LEOPOLD, A. (1949). *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford U. P. New York.
- MANNING, R. (1981). «Environmental Ethics and John Rawls Theory of Justice». *Environmental Ethics*, Vol. 3, 155-165.
- MARCUSE, H. (1968) (1979). *Eros y civilización*. Ariel. Barcelona.
- MARCUSE, H. (1984) (1984). *El hombre unidimensional*. Ariel. Barcelona.
- MARIETTA Jr, D. E. (1979). «The Interrelationship of Ecological Science and environmental Ethics». *Environmental Ethics*. Vol. 1, 195-207.
- MEADOWS, D. H. & MEADOWS, D. L. (1972). *The Limits of The Growth*. MIT. Massachussets.
- MOORE, G. E. (1922) (1993). *El concepto de valor intrínseco*. Facultad de Filosofía. U. Complutense. Madrid. (Traducción de Augusto Salazar Bondy).
- MORIN, E. (1980) (1993). *El Método. La vida de la vida*. Cátedra. Madrid.
- MOSTERÍN, J. (1978) (1987). *Racionalidad y acción humana*. Alianza. Madrid.

- NAESS, A. (1973). «The Shallow and the Deep, Long- Range Ecology Movement». *Environmental Ethics*. Vol.6, nº 3, (1984).
- PONTARA, G. (1996). *Ética y generaciones futuras*. Ariel. Barcelona.
- REGAN, T. (1981). «The Nature and Possibility of an Environmental Ethics». *Environmental Ethics*. Vol. 3, nº 1, 19-34.
- ROLSTON III, H. (1975). «Is There an Ecological Ethic?». *Ethics* nº 85, 93-109.
- SCHOPENHAUER, A. (1836) (1982). *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Alianza. Madrid.
- SEN, A. (1987). *Ética y economía*. Alianza. Madrid.
- SHEPARD, P. (1969). *The Subversive Science*. Mc Kinley, D. (Ed). Boston. Houghton Mifflin Co.
- SOSA, N. M. (1990). *Ética ecológica*. Libertarias. Madrid.
- SOSA, N. M. (1995). «Los caminos de fundamentación para un ética ecológica». *Rev. Complutense de Educación*. Vol 6, nº 2, 121-145. U.C.M.
- VÁZQUEZ, M. (1998). *Hacia la fundamentación de una ética ecológica. La contaminación y su contexto económico, político y jurídico*. Tesis Doctoral. U. Complutense. Madrid.
- VELAYOS, C. (1995). *Ética del medio ambiente: ¿necesitamos una nueva ética?*, Tesis Doctoral. U. de Salamanca.
- ZIMERMANN, M. F. (1983). «Towards a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism». *Environmental Ethics*. Vol 5, nº 2, 99-128.

MARTA VÁZQUEZ MARTÍN