

Ampliando la moral: Reflexiones sobre la consideración moral de la naturaleza*

Expanding Morality: Reflections on the Moral Consideration of Nature

Sergio MUÑOZ FONNEGRA

Universidad de Antioquia

sermun@hotmail.com

Recibido: 29/11/2012

Aprobado: 24/04/2013

Resumen:

En el presente artículo se analiza los problemas que se derivan de una concepción estrecha de la moral que afirma que frente a la naturaleza no humana sólo existen deberes indirectos y obligaciones morales débiles. Apelando a tres posiciones, la antropocéntrica, la biocéntrica y la estética, se busca resaltar la necesidad de vincular aspectos deontológicos con teleológicos de modo tal que desde un antropocentrismo práctico, responsable y reflexivo se pueda afrontar positivamente el reto de una consideración moral de la naturaleza.

Palabras clave: Ética ecológica, antropocentrismo, biocentrismo, estética.

* Este artículo está vinculado al proyecto de investigación “La ética ambiental y la consideración moral de la naturaleza”, financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación CODI de la Universidad de Antioquia (acta CODI 643), y que el autor realiza en el Grupo de Investigación “Ética” adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Abstract:

This paper analyzes the problems derived from a narrow conception of morality which claims that in regards to non-human nature, we only have indirect duties and weak moral obligations. By appealing to three positions--the anthropocentric, the biocentric, and the aesthetic--this paper aims to outline the need to relate deontological and teleological issues in such a way that from a practical, responsible and reflexive anthropocentrism the challenge of a moral consideration of nature could be positively faced.

Keywords: Ecological Ethics, Anthropocentrism, Biocentrism, Aesthetics.

No hay duda de que en los últimos años ha crecido considerablemente la conciencia ambiental y con ello la necesidad de reflexionar con más decisión sobre la relación responsable y de cuidado que deberíamos tener con la naturaleza.¹ Los medios de comunicación, las redes sociales y diferentes instancias en la sociedad civil y en las instituciones políticas, han contribuido a una sensibilización nunca antes vista y nos han enseñado que no debemos ser indiferentes allí donde la crueldad, la explotación y las ansias de dominación se han convertido en prácticas que atentan contra todas las formas de autorrealización en nuestro planeta. Aunque parezca que esta conciencia ambiental en desarrollo y este grado de sensibilización que hemos alcanzado son exclusivamente el resultado de un interés propio, pues lo que está en juego es nuestra supervivencia como especie y la posibilidad de una vida buena basada en el disfrute que nos ofrece la naturaleza, ambos son indicio de que está teniendo lugar un progreso moral en nuestra cultura antropocéntrica. Pues ya consideramos cada vez menos a la naturaleza sólo como una cosa que nos podemos apropiarnos, hemos aprendido a valorarla moralmente y sabemos, independientemente de que seamos o no consecuentes, identificar cuándo nuestros actos son moralmente incorrectos cuando de nuestra relación con la naturaleza se trata. Si bien el desarrollo de estos sentimientos morales es algo en sí mismo positivo que expresa la salud moral de una comunidad, no son suficientes para afrontar la crisis ambiental y ecológica que vivimos. Nuestra sensibilidad y nuestra conciencia ambiental siguen estando ancladas a una concepción estrecha de la moral que afirma que la moral es exclusiva de los seres humanos y que el ir más allá de la humanidad y establecer una relación moral con la naturaleza no humana representaría una pérdida de peso moral. Pero las dificultades no sólo se derivan de una concepción estrecha de la moral, sino también de una concepción de la economía basada en el crecimiento y de una concepción de la política que impide que los valores ambientales hagan parte de su agenda de un modo eficaz. Ciertamente son innegables los avances en economía y política ambiental, no obstante, se carece de los instrumentos necesarios para aplicar y hacer valer las medidas ambientales de modo consecuente. En lo que sigue deseo concentrarme en las consecuencias de una concepción estrecha de la moral para las cuestiones de una ética ecológica. En concreto me interesa analizar las dificultades que se derivan de llevar la moral más allá de la humanidad, para lo cual apelaré a tres posiciones importantes de la discusión actual, que deben ser puestas a prueba: la antropocéntrica que afirma que el fundamento de los deberes hacia la naturaleza

¹ En lo sucesivo se entiende por naturaleza exclusivamente la naturaleza no humana animada e inanimada, esto es, animales, plantas y ecosistemas.

no puede basarse en la interacción con ella o en una idea de la reciprocidad y que, por lo tanto, nuestros deberes son sólo indirectos y condicionados a nuestros propios intereses (I), la biocéntrica que defiende la idea de un valor intrínseco de la naturaleza del cual deriva nuestras obligaciones morales hacia ella (II) y la estética que vincula la utilidad con el respeto y busca así hacer compatible el valor instrumental de la naturaleza con su posible valor intrínseco (III). En esta fase de mi exploración, me interesa más hacer un diagnóstico a partir de las dificultades mencionadas de ampliar la moral, que ofrecer una solución concreta a los problemas de la ética ecológica. Este diagnóstico va de la mano con la intuición de que la ampliación de la moral es posible y que no implica la superación del antropocentrismo, sino su corrección y debida proyección hacia la naturaleza. Lo que aquí está de fondo es la idea según la cual a la crisis ecológica sólo se puede responder adecuadamente desde una postura antropocéntrica amplia y realista. Descalificar al antropocentrismo sin más, equivaldría a debilitar al ser humano en tanto sujeto autónomo y crítico, con lo cual se debilitaría aquello a través de lo cual puede contribuir a un mejor futuro. Si el antropocentrismo ha de tener sentido hoy, entonces éste habrá de ser entendido como un refortalecimiento del ser humano en sentido crítico y proactivo que ha de ser traducido en progreso jurídico-moral frente a la naturaleza.

I. La posición antropocéntrica

El antropocentrismo que parte de una concepción estrecha de la moral sostiene que los problemas morales sólo se dan entre seres capaces de razón y con ello dificulta la idea de una responsabilidad moral frente a la naturaleza no humana. Como con la naturaleza no puede haber diálogo ni consenso, es claro entonces que si existe alguna obligación frente a la naturaleza, esta obligación habrá de estar mediada por los intereses humanos de conservarla no por ella misma, sino por los seres humanos mismos. De ahí que toda explotación o destrucción de plantas y ecosistemas, toda crueldad y maltrato de los animales, se perciba muchas veces como algo incorrecto, mas no inmoral. Así, de acuerdo a esta concepción estrecha de la moral, lo que yo le haga a la naturaleza no representa en primera instancia un problema de justicia. Que este tipo de pensamiento es difícil de sostener sin más hoy en día es claro en la medida que nos percatamos que nuestros sentimientos, juicios y acciones morales se dirigen no sólo a los seres humanos, sino también a la naturaleza no humana.² Nuestro sistema moral señala, por ejemplo, que debemos evitar la crueldad y el sufrimiento y entiende este deber como algo incondicionado. Que la capacidad de sentir dolor y de sufrir no es exclusiva de los seres humanos, sino que se extiende a muchos animales no humanos, nos muestra que existen deberes frente a los animales por los animales mismos. Esto significaría que nuestras obligaciones morales deberían extenderse más allá de la capacidad racional y de nuestros intereses particulares en proteger la naturaleza no humana por el beneficio que nos presta, como bien lo resalta el pathocentrismo.

Pero aquí se podría preguntar, como lo hace el típico representante del antropocentrismo: ¿No supone el concepto del deber la intersubjetividad y el reconocimiento recíproco? Si esto es así, el filósofo tiene serios problemas para demostrar que existe un deber y una responsabilidad frente a todos aquellos que no pertenecen a nuestra comunidad moral. Si bien es posible plantear el problema de otro modo, esto es,

² Habermas, J., "Explicaciones sobre la ética del discurso", *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta Editorial, 2000, p. 225.

como lo propone Habermas, de un modo “teleológico, reservando para el planteamiento deontológico únicamente los problemas relativos a la convivencia bien ordenada de las personas”,³ separando así las cuestiones éticas referentes al medio ambiente de las cuestiones morales propias de la justicia, no es difícil ver que ello implicaría que las razones morales serían más débiles en el caso del medio ambiente, es decir, no tendrían un carácter incondicional. Mi obligación moral dependería de que el sentimiento de indignación se dé por ejemplo en mí, de que se despierte mi compasión y activamente proteja a los animales sintientes.

La dificultad sigue siendo entonces cómo extender la moral más allá de la humanidad, cuando el progreso moral siempre ha sido antropocéntrico y se ha dado por medio de luchas por el reconocimiento de los afectados en las que se han hecho visibles de modo recíproco vulnerabilidades, necesidades de protección y derechos. La moral se ha extendido dentro de la moral misma, sin que ello excluya repercusiones positivas para el mundo externo. La moral, como bien lo muestra Habermas, se ha constituido “como el dispositivo protector que compensa un riesgo constitucional insito en la forma de vida sociocultural misma. Las instituciones morales dicen cómo debemos comportarnos juntos a fin de contrarrestar mediante los miramientos y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas. Nadie puede afirmar y defender su integridad por sí solo [...] La moralidad apunta a una debilidad de la personalidad que es crónica”.⁴ Dicho de otra manera, la vulnerabilidad y fragilidad de la existencia humana nos mueve a la reconfiguración permanente de la comunidad moral como el espacio idóneo de la autodeterminación y la autorrealización humana. Pero si el ser humano racional por sí solo no puede afirmar y defender su integridad, si su propia cultura lo salva y lo amenaza constantemente y, por lo tanto, debe limitarse permanentemente, el reto es todavía más grande cuando se trata de aquellos seres vivos que por sí solos no pueden defenderse de la amenaza del ser humano racional.

Siguiendo a Tugendhat, pero sobre todo a Habermas y a Seel,⁵ considero que es posible reconocer nuestras obligaciones y deberes morales para con la naturaleza por analogía y comparación, progresando desde lo doméstico hasta la naturaleza más lejana, pues en la analogía y en la comparación hay un elemento intersubjetivo antropocéntrico que puede traducirse en mandato. Así, sabemos del dolor y del sufrimiento de los animales porque hemos incluido a algunos de ellos en nuestra sociedad y hemos aprendido a comunicarnos con ellos. El lazo afectivo que hemos creado con ellos los convierte en objetos morales “dentro del horizonte intersubjetivo de *nuestro* tipo de interacciones”. Como bien lo resalta Habermas, “siempre que participan en nuestras interacciones sociales los seres vivos nos salen al encuentro en el rol de *alter ego* como seres que se encuentran frente a nosotros, están necesitados de respeto y con ello fundan una expectativa de que defendamos *fiduciarmente* sus derechos”.⁶ Y la verdad, lo hacemos porque son nuestros, porque crecen a nuestro lado y los aprendemos a conocer a lo largo de su vida. En el plano doméstico, reciben así muchos de los animales un trato que se puede calificar de moral y cuyo fundamento es el mencionado horizonte intersubjetivo. Gracias a este conocimiento cercano del dolor y del sufrimiento, pero también de estados de placer de los animales

³ Ibid., p. 227.

⁴ Ibid., p. 229. Para esta problemática véase además Freud, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, cap. 1 al 4.

⁵ Seel, M., “Ästhetische und Moralische Anerkennung der Natur”, Krebs, A. (ed.), *Naturethik, Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, pp. 307-330; Tugendhat, E., “¿Quiénes son todos?”, Tafalla, M. (ed.), *Los Derechos de los Animales*, Barcelona, Idea Books, 2004, pp. 69-75; Habermas, J., op. cit., Aclaraciones a la ética del discurso, pp. 224-231.

⁶ Habermas, J., op. cit., Aclaraciones a la ética del discurso, p. 229.

domésticos, es que tenemos la certeza de que muchos de los animales salvajes sintientes pueden experimentar procesos semejantes. Aunque no hacen parte de nuestro horizonte intersubjetivo, por analogía y comparación, porque sabemos lo que es el dolor y el sufrimiento en nosotros mismos y en nuestros animales domésticos, sentimos el deber de protegerlos y velar por sus intereses aun cuando ellos no dispongan de la palabra para expresarlos. Lo que aquí se comienza a configurar es la idea según la cual, la experiencia doméstica es una experiencia valorativa de ese ser que nos sale al encuentro. Por lo pronto hay que afirmar con Tugendhat que nuestras obligaciones morales con la naturaleza no humana se fundamentan, en primera instancia, en intuiciones morales que por analogía la comparan con lo que es válido en nuestra cultura. Así, hoy en día no tenemos dificultad en afirmar “que una legislación que omite proteger a los animales de quienes los maltratan” es cruel y la “crueldad sería una razón reconocida intersubjetivamente por la que se pudiera rechazar un sistema moral y legal”.⁷ El poder de la analogía y la comparación radica en su capacidad de ofrecer razones morales válidas para los humanos con proyección en la naturaleza.

Pero vamos un poco más allá. Así como con respecto a muchos de los animales decimos que experimentan dolor y sufrimiento y por eso debemos protegerlos, también decimos de muchas plantas que sus condiciones son malas y que debemos mejorarlas. Por analogía con nosotros mismos sentimos algo así como una obligación moral hacia ellas. Y lo mismo sentimos respecto de los árboles, de las montañas, de los ríos y del paisaje natural en la ciudad porque los hemos integrado en el horizonte intersubjetivo de nuestras interacciones. Así, el animal maltratado, la planta o el árbol en mal estado, la montaña erosionada en la ciudad, el río contaminado, despiertan en nosotros la idea de que no les va bien y deberíamos reaccionar. De nuevo, lo importante de estas experiencias cotidianas y domésticas es que nos permiten hacernos una idea por comparación de la situación de todos aquellos seres vivos que no están a nuestro alcance, pero que igual podrían necesitarlos. En todas estas experiencias se entremezcla un interés propio y, al mismo tiempo, un interés por el ser vivo mismo.⁸

Todo lo expresado hasta ahora es claramente insuficiente para fundamentar nuestra obligación moral frente a la naturaleza, debido a que apela, como bien lo señalan Habermas y Tugendhat, a intuiciones y sentimientos morales condicionados. Según esto, por ahora tendríamos sólo razones éticas débiles, no necesariamente vinculantes para todos. De hecho, no en todos los seres humanos se genera sentimientos de aprecio, solidaridad y de respeto hacia los animales y seres vivos en general. Pero ello no quiere decir que no dispongamos ya, por lo menos, de un referente importante que surge de nuestra cultura antropocéntrica misma y que perfila el tipo de relación que debemos tener con la naturaleza en general allí donde por analogía y comparación vamos más allá de nuestros propios intereses.

⁷ Tugendhat, E., op. cit., ¿Quiénes son todos?, p. 72.

⁸ Es justamente esta última intuición lo que ha movido a autores como Patzig, Singer o Regan a vincular aspectos utilitaristas con deontológicos. Porque sabemos, en tanto seres humanos sintientes, lo que es el dolor y el sufrimiento y esperamos el respeto recíproco en las relaciones interpersonales, deberíamos esperar por las mismas razones el respeto hacia los animales sintientes y atender a sus intereses. El intento de Patzig, Singer y Regan de ampliar la moral, tiene, no obstante, el problema de que el principio deontológico de universalización no me obliga incondicionalmente con toda criatura, ni mucho menos con el resto de los seres vivos, todavía más cuando éstos no tienen la posibilidad de participar con un sí o con un no en el proceso de universalización. Véase Patzig, G., “Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft”, Elster, H. J. (ed.), *Umweltschutz – Herausforderung unserer Generation*, Mainz, Studienzentrum Weikersheim, Hase und Koehler, 1984; Singer, P., *Ética práctica*, Madrid, Akal, 2003; Regan, T., *The case for animal rights*, Berkeley, University of California Press, 1983.

II. La posición biocéntrica

Las razones éticas que podemos ofrecer para fundamentar nuestra responsabilidad frente al medio ambiente están necesariamente ligadas a juicios de valor claramente humanos. Aquí la ética ecológica se ha embarcado en la compleja discusión de si la fundamentación de nuestras obligaciones morales no debería basarse más bien en el reconocimiento de un valor intrínseco de la naturaleza no humana, pues un reconocimiento tal implicaría deberes directos frente a la naturaleza independientemente de los intereses humanos. Dicho de otro modo, la fundamentación ya no dependería de la interacción y el reconocimiento recíproco como es propio entre seres humanos. Si la naturaleza tiene un valor intrínseco, el reconocimiento de este valor y el respeto que de él se deriva debería constituirse en un mandato absoluto. Este tipo de argumentación hunde sus raíces en la propuesta de Albert Schweitzer de una ética del respeto por la vida.⁹ Según este autor, en tanto el hombre es un ser viviente y se reconoce como parte de un todo orgánico que es sagrado, valioso en sí mismo y autosuficiente, tiene una obligación absoluta frente a todo lo viviente. No es difícil ver que el respeto por la vida es un mandato incondicional, que a decir verdad es difícil de sostener por el individuo, pues tarde o temprano ha de verse enfrentado a situaciones críticas en las que debe sopesar qué vida ha de conservar y promover. Necesariamente una ética por la vida, universal, absoluta y no antropocéntrica, no puede rehuir ni a la necesidad de apoyarse en una jerarquía de valores ni a reconocer que los juicios de valor son juicios humanos y por ende antropocéntricos. Como bien lo señala Bernard Williams, las preguntas por el medio ambiente son “preguntas para seres humanos” cuyas “respuestas tienen que ser humanas: Tienen que basarse en valores humanos, valores que los seres humanos pueden hacer parte de su vida y que aceptar y respetar encaja en la imagen que tienen de sí mismos”.¹⁰

Junto al problema antes visto de que la responsabilidad frente a la naturaleza no puede basarse en la interacción, ahora tenemos el problema de considerar una valoración que necesariamente ha de ser humana y que difícilmente puede colocar entre paréntesis los intereses humanos. La tesis central aquí es que todo valor depende de una conciencia valorativa que lo adjudique, que todo valor depende de la subjetividad. Pero aun argumentando así, es posible afirmar que existe un valor intrínseco con independencia del sujeto que valora. Rolston por ejemplo afirma “que los *atributos* existen objetivamente, antes de que lleguen los hombres, pero la *atribución* de un valor es subjetiva”.¹¹ Más aun, que “un x es valioso, cuando es capaz de producir valores”.¹² Lo cual implica, primero, que la naturaleza tendría un valor potencial intrínseco visible sólo frente a una subjetividad y, segundo, que sería cuestionable operar con una concepción que coloca sólo a una especie de modo absoluto y considera al resto de la naturaleza exclusivamente a partir del valor para esta especie dominante. El valor estaría entonces ahí de antemano, independientemente de que tengamos o no conciencia de él, y se evidenciaría cuando nos refiramos a él. A decir verdad, se requiere de un paso más para derivar de esta idea de un valor intrínseco en la naturaleza una obligación moral frente a ella. De lo contrario no se entendería por qué del

⁹ Schweitzer, A., *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben*, München, Beck, 1976.

¹⁰ Williams, B., “Must a concern for the environment be centred on human beings?”, *Making sense of humanity and other philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 234.

¹¹ Rolston, H., “Werte in der Natur und die Natur der Werte”, Krebs, A., (ed.), op. cit., *Naturethik, Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, p. 250.

¹² *Ibid*, p. 269.

hecho de que exista de antemano un valor tal, se derivarían obligaciones morales. Se requeriría de un modelo parecido al de la moral humana, en la cual de la consideración del hombre como *un fin en sí mismo*, es decir, como autónomo, libre y racional, y *nunca como medio* se deriva el respeto. Lo que está aquí en juego es de nuevo una analogía que busca al considerar valores intrínsecos en la naturaleza, liberarla de ser sólo un medio para nuestros fines. Tener valor intrínseco significaría así o bien que el valor de la naturaleza no humana no es, en primera instancia, instrumental; o bien que su valor expresa lo propio, sus propiedades constitutivas con independencia de algo externo; o bien que su valor es objetivo y preexistente.¹³

La forma de expresar esta idea de un valor intrínseco con independencia de la subjetividad, se ejemplifica con mayor acierto en la tesis del biocentrismo: Si las personas no existieran en el mundo, todo lo vivo continuaría su marcha y sus procesos, lo cual sugiere la preeminencia de un valor objetivo, de un valor en sí mismo.¹⁴ Si entendemos el sentido de esta propuesta, no como de oposición, sino como de complemento, comprenderíamos que no se trata tanto de oponerse a la idea de que hay valores subjetivos y de que la naturaleza como medio y como fin nos interesa, sino de buscar hacer frente a la valoración estrictamente instrumental de la naturaleza reforzando otros valores como los estéticos, religiosos y culturales que en su conjunto contribuyen a una mayor sensibilidad y conciencia ambiental. El reconocimiento de estos valores implicaría obligaciones morales y, más radical aun, la consideración de la naturaleza como un sujeto de derechos (algo que ya se plasma por ejemplo en la constitución de Ecuador). La discusión, así afirman algunos autores, no debería girar en torno a la determinación de cuáles son los valores y si existen independientemente del sujeto que valora o no, sino partir de la existencia y preeminencia objetiva de estos, y pasar de ahí a lo realmente importante, a saber, a “determinar cuáles son las implicaciones, obligaciones y responsabilidades que generan entre nosotros como humanos. La aceptación de los derechos de la Naturaleza regresa así al ser humano, demandándole otro tipo de política y gestión ambiental”.¹⁵ Mas este movimiento no es tan simple, si se da a partir de una idea abstracta del valor intrínseco y si no se dispone de una jerarquía de valores que sirva de criterio y oriente nuestras acciones. La gestión actual para la conservación de la biodiversidad, amparada en políticas ambientales, es una muestra de que la retórica del valor intrínseco debe estar acompañada de contenidos tanto técnicos como filosóficos. Si no se hace este difícil trabajo, todo lo que se deriva de la teoría del valor intrínseco, como por ejemplo la justicia ecológica, corre el riesgo de perderse en abstracciones, en generalizaciones o mistificaciones.

¹³ Gudynas, E., “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”, *Tabula Rasa* No. 13, Bogotá, 2010, p. 50.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 54.

III. La posición estética

Un intento interesante de vincular las dos posiciones que he presentado, la de un antropocentrismo más amplio que sólo puede apelar a razones éticas de carácter condicionado y la de un biocentrismo que deriva de la concepción del valor intrínseco las obligaciones morales, lo podemos hallar en lo que se conoce como una valoración estética de la naturaleza. Esta posición intenta conciliar la necesidad de hacer un uso inteligente y sostenible de la naturaleza con la creciente necesidad de considerarla como algo que merece respeto. Mientras que con lo primero se busca una apropiación circunspecta de la naturaleza, con lo segundo se trata de un reconocimiento respetuoso de ella. Lo que aquí está en juego es un reconocimiento de la naturaleza que posee una dimensión moral y otra estética, y se inscribe dentro del antropocentrismo.

De acuerdo a esta propuesta el reconocimiento de la naturaleza no puede ser en primera instancia ni un reconocimiento moral basado en la reciprocidad, del cual se derivan derechos y deberes, ni un reconocimiento moral del tipo que existe hacia aquellos individuos incapaces de responder, como por ejemplo los que están en estado comatoso, frente a los cuales tenemos deberes.¹⁶ El asunto, y esto se deriva de lo expuesto al comienzo, es que este reconocimiento sólo es posible hacia aquellos capaces de conciencia o de sentir dolor y, más allá de ellos, es difícil, por no decir poco probable, que podamos sostener que existen deberes directos. Para utilizar la expresión de Regan, plantas, organismos, etc., no son “sujetos de una vida”, es decir, conscientes del mundo y de lo que les ocurre.¹⁷ Dado que el reconocimiento de la naturaleza no puede ser en primera instancia reconocimiento moral y que de serlo hallaría su límite en los seres sintientes dejando de lado las demás formas de vida, es necesario pensar en una forma de reconocimiento más abarcadora y viable. Esta forma de reconocimiento podría ser el reconocimiento estético que radica en la atribución de un valor que surge de nuestra relación especial con la naturaleza y de un aprecio que tiene lugar por ella misma. En este contexto, la tesis de Seel es 1) que a la naturaleza sólo la reconocemos directamente de un modo estético –sin reciprocidad– y 2) que un reconocimiento moral más amplio sólo es posible cuando se da el primero. El reconocimiento estético basado en la contemplación desinteresada de la naturaleza es algo así como una instancia que nos cualifica moralmente y contribuye a nuestro crecimiento moral frente a la naturaleza. Además, de esta tesis se deriva una consecuencia importante para la concepción de un valor intrínseco: “El valor estético *no* le corresponde a la naturaleza *absolutamente*, sino *por medio* de la praxis estética del hombre”.¹⁸ La afirmación puede ser molesta porque nos remite de nuevo a una posición en la que el hombre es la medida de la naturaleza. Pero bien entendida mostraría que el hombre es el único capaz de hacer visible y hacer valer un valor que de antemano está allí.

Este movimiento es más fácil de entender si consideramos la contemplación estética en el contexto que nos es más conocido, esto es, en la relación con los objetos artísticos que clásicamente denominamos bellos porque nos gustan en sí mismos. Así, llamamos bello a un objeto de la percepción que vale la pena contemplar, enriquece los sentidos y la imaginación. Si bien nos gusta en sí mismo, su condición de ser bello está mediada por nosotros, de modo que lo bello es siempre bello para nosotros los que realizamos la experiencia. En cierto sentido lo bello sigue siéndolo por sí mismo, pues nosotros no lo

¹⁶ Seel, M., op. cit., *Ästhetische und Moralische Anerkennung der Natur*, p. 310.

¹⁷ Regan, T., *Jaulas vacías. El desafío de los derechos de los animales*, Barcelona, Autor-Editor, 2006, p. 64.

¹⁸ Seel, M., op. cit., *Ästhetische und Moralische Anerkennung der Natur*, p. 311.

hemos creado, pero, y hay que insistir, es bello gracias a su relación con nosotros. Lo mismo podríamos decir de la naturaleza: “Cuando la estética de la belleza o de la sublimidad habla, habla de la naturaleza como una excelente oportunidad de percepción humana. Habla de su belleza (o sublimidad, etc.) *para nosotros*. Belleza «en sí» no hay”.¹⁹ La naturaleza entonces que es objeto de la estética es, en general, lo que podríamos llamar la naturaleza libre opuesta a lo artificial y que al mismo tiempo aparece como un ámbito amenazado de la realidad humana. La naturaleza es interesante por este su ser libre y autónomo plasmado por ejemplo en su variabilidad y en la capacidad de transformación de sus apariciones. La naturaleza se nos muestra como un otro en movimiento, como un lugar de la vida configurador de sentido, como un “lugar irremplazable de una existencia no instrumentalizada y no instrumentalizable”.²⁰ El que la veamos así, ya de por sí implica que vemos su potencial ético. Como bien lo muestra Seel, “la experiencia de la libertad en el espacio de lo bello natural posee, en general, un valor ejemplar para la conducción de la vida humana”.²¹ Su explotación, deterioro y destrucción representaría para nosotros una gran pérdida moral, la pérdida de ese valor ejemplar. Toda esta argumentación apunta a la fundamentación de un antropocentrismo no instrumental, esto es, de un antropocentrismo práctico y reflexivo que al fortalecer moralmente al ser humano libre y autónomo, al mismo tiempo fortalece a la naturaleza como un otro que reconocemos en tanto otro, en el cual nos reconocemos a nosotros mismos y ejercemos nuestra libertad. Si la naturaleza representa una excelente posibilidad o forma de vida para los seres humanos, entonces tenemos el deber de protegerla como lugar de desarrollo de todo lo vivo ahora y en el futuro.²²

No obstante, esta posición al igual que las anteriores, se muestra de nuevo insuficiente y poco viable para fundamentar mandatos incondicionales. El alcance de tales argumentos estéticos para una relación adecuada con la naturaleza es bastante limitado porque la capacidad de percepción de la belleza natural presupone formación, sensibilidad y fantasía, que no todo individuo es capaz de alcanzar o quiere cultivar. Además, aquello que vale como belleza natural es sólo una pequeña parte de la naturaleza a la cual tenemos acceso. Sobre ello llama la atención Birnbacher cuando apela al ejemplo extremo de los desechos tóxicos que son arrojados muy lejos mar adentro y debido a los cuales mueren muchas de las especies marinas. Como lo común es que la belleza de las plantas y animales marinos permanezca oculta a nuestra vista, no parece que se pueda hacer mucho aquí apelando a argumentos de tipo estético. Así, “los argumentos estéticos no pueden fundamentar ninguna protección amplia de la naturaleza, sino si acaso evitar daños visibles en aquellas partes de la naturaleza, que se perfilan para la praxis estética”.²³

¹⁹ Ibid., 313.

²⁰ Ibid., 316.

²¹ Ibid.

²² Para un análisis de la problemática de las generaciones futuras véase R. Attfield, “Generaciones futuras: Considerando todas las partes”, *Isegoría* 32, Madrid, 2005, pp. 35-46.

²³ Birnbacher, D., “Naturethik”, Fenner, D. (ed.), *Einführung in die Angewandte Ethik*, Stuttgart, UTB, 2010, p. 132.

IV. Conclusión

Estas tres propuestas o modelos presentados muestran que estamos atravesando un momento importante de reconfiguración de la moral, pero al mismo tiempo dejan ver que todavía hay demasiadas insuficiencias y limitaciones cuando se trata de llevar la moralidad más allá de la humanidad. Así, el estado actual de la ética ecológica es de construcción. A decir verdad sus respuestas todavía no ofrecen criterios fuertemente vinculantes y tienen serios problemas de fundamentación. Con todo y lo radicales que puedan llegar a ser muchas de las propuestas, siguen estando sobre todo referidas a la dimensión individual que hace mucho y poco a la vez, pues la historia del progreso moral muestra que la moral se transforma lentamente y que muchas injusticias tienen que seguir existiendo hasta que se da el punto de inflexión. Preguntas por la naturaleza de los valores, por las razones éticas, morales, estéticas, culturales y religiosas, tan relevantes como son para la discusión del medio ambiente, no se materializan necesariamente en decisiones prácticas de peso y son difíciles de incluir en el proceso político. Se trata en todo caso de preguntas que sirven a la reflexión, a la clarificación y a la orientación de nuestras acciones, que nos ayudan a entender cómo hemos de relacionarnos responsablemente con ese otro, la naturaleza, que nos sale al encuentro.