

quez— tiene que dejar a un lado una idea central del humanismo de ayer. [...] la [idea] del hombre como dueño y señor de la naturaleza”. Una idea que incluso Marx hace suya, ese dominio esté al servicio no de una clase, sino de toda la sociedad. “Pero hoy sabemos muy bien que el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, lejos de servir al hombre, se vuelve contra él, al destruir la base natural [...] El humanismo de hoy [...] Ha de ser, por tanto, no sólo social —más exactamente socialista—, sino también ecológico, o más precisamente ecologista” (p. 103).

En otros trabajos, el autor toca el problema de la auténtica política republicana (“El republicanismo hoy”), cómo se expresa en problemas como el desafuero de López Obrador en el 2005 (intento que condena Sánchez Vázquez ética y políticamente) y en problemas internacionales como la guerra contra Irak. El libro termina con un ensayo sobre su circunstancia inmediata, sobre su casa: la Universidad Nacional Autónoma de México, a la que tanto reconoce Adolfo Sánchez Vázquez, y a la cual tanto ha contribuido para que sea un espacio de la razón plural, del compromiso humanista al más alto nivel intelectual, moral y político.

Ambrosio VELASCO GÓMEZ

Paul W. TAYLOR, *La ética del respeto a la naturaleza*. Presentación de Margarita M. Valdés, trad. de Miguel Ángel Fernández Vargas. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

¿Tienen los miembros de la comunidad de vida de la Tierra, independientemente de la especie a la que pertenezcan, un valor intrínseco? Esta inquietud caracteriza a ciertos autores pertenecientes a corrientes teóricas ecologistas, en su vertiente “profunda” y en la “biocentrista”. Resulta afortunado que la colección Cuadernos de Crítica haya editado recientemente la obra de uno de estos autores, me refiero a *La ética del respeto a la naturaleza*, de Paul W. Taylor. El texto en cuestión está precedido por una “Presentación” debida a la pluma de una de las filósofas mexicanas más destacadas en la actualidad en el ámbito de la ética práctica. Margarita M. Valdés logra estampar en pocas cuartillas el panorama de las éticas ambientales contemporáneas, esta especialista afirma en su presentación de la obra de Taylor:

Las teorías éticas que abordan el tema de cómo hemos de comportarnos en nuestra relación con el medio ambiente se dividen en dos grandes grupos: las éticas ambientales antropocéntricas y las éticas ambientales no antropocéntricas. Las primeras consideran que lo único que tiene valor moral intrínseco es el bienestar humano; todo lo demás tiene sólo un valor instrumental, es decir, vale en la medida de que contribuye al bienestar de los humanos o lo promueve [...] Una ética ambiental no antropocéntrica, en cambio, amplía el espectro de las cosas intrínsecamente valiosas e incluye en él, además del bienestar humano, el bien de seres naturales no humanos (p. 5).

Margarita Valdés desglosa más finamente el universo de las éticas ambientales no antropocéntricas:

Dentro del grupo de éticas ambientales no antropocéntricas hay también una variedad interesante. En un extremo se ubican los defensores de la ecología profunda que otorgan un valor intrínseco a todo ser natural, vivo o no vivo, y que abrazan una especie de panteísmo; en el centro tenemos a los biocentristas, que defienden el valor intrínseco de la comunidad biótica de la Tierra, esto es, la de todos los seres vivos; y, por último, en el otro extremo están quienes defienden que sólo las experiencias sensibles de los seres vivos pueden tener un valor intrínseco (pp. 5-6).

¿Por qué resultan tan oportunos los postulados de autores como Taylor? Valdés responde:

Adoptar un punto de vista biocéntrico sobre la naturaleza significa: considerar a los humanos como miembros de la comunidad de vida de la Tierra al igual que a otros miembros no humanos; ver los ecosistemas naturales como una red compleja de sistemas interconectados, donde el funcionamiento biológico correcto de cada ser depende del funcionamiento biológico correcto de los otros; concebir a cada organismo individual como un centro teleológico de vida que busca su propio bien a su propia manera; y considerar que los humanos no son superiores a otras especies. Adoptar un punto de vista así es el principio de un cambio profundo de nuestro comportamiento con el medio ambiente, y si se logra generalizar esta manera de ver la naturaleza, tal vez podamos esperar poner un freno al proceso de deterioro que amenaza con la destrucción de ecosistemas completos (p. 6).

En primer lugar, Taylor se ocupa de establecer las diferencias más notables entre las éticas ambientales denominadas “antropocéntricas” y las “biocéntricas”, a las que él explícitamente se adhiere. Según las primeras: “[...] las acciones humanas que afectan al ambiente natural y a sus habitantes no humanos son correctas (o incorrectas) según alguno de dos criterios: o bien tienen consecuencias favorables (o desfavorables) para el bienestar humano, o bien son congruentes (o incongruentes) con el sistema de normas que protege los derechos humanos y los lleva a la práctica” (p. 10). La idea de que un medio ambiente de calidad constituye un derecho humano se encuentra contenida, entre otros documentos de carácter internacional, en la Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas de Estocolmo, de 1972.¹ Y algunos filósofos consideran que los derechos medioambientales —como el acceso a aire y agua sin contaminación— o bien son parte fundamental de los derechos de tercera generación² o bien constituyen

¹ Véase María Julia Bertomeu, “Problemas éticos del medio ambiente”, en Osvaldo Guariglia, ed., *Cuestiones morales*. Madrid, Trotta/CSIC, 1996, p. 227.

² Véase José Antonio Gimbernat, “Más globalización, menos democracia”, en *Isegoría*, núm. 22, 2000, p. 147.

ya, por ellos mismos, una “cuarta generación de derechos humanos”, después de los derechos-libertades francoamericanos del siglo XVIII —primera generación—, los derechos económicos y sociales propios del siglo veinte —segunda generación— y los derechos culturales del mismo siglo —tercera generación.³ Oponiéndose a los sistemas antropocéntricos, “desde la perspectiva de una teoría biocéntrica, tenemos obligaciones morales *prima facie* con respecto a las plantas y a los animales silvestres mismos en cuanto miembros de la comunidad biótica de la Tierra. Estamos moralmente obligados (*ceteris paribus*) a proteger o promover su bien por mor *de ellos mismos*” (p. 10).

En segundo lugar, Taylor se aboca al análisis de las categorías “bien” y “valor”, indispensables para su propia teoría del respeto a la naturaleza. “Decir que una entidad tiene un bien propio es simplemente decir que [...] se la puede beneficiar o dañar [...] Lo que es bueno para una entidad es lo que ‘le hace bien’, en el sentido de mejorar o preservar su vida y su bienestar. Lo que es malo para una entidad es algo perjudicial para su vida y su bienestar” (p. 12). Aquí el autor rechaza, en contra de William Frankena, que la sensibilidad o la capacidad de padecer dolor sea relevante en la discusión, que la consideración moral debida a un ente dependa de tales factores. El “valor inherente” presupone el “principio de la consideración moral” de acuerdo con el cual “[...] en la medida en que un individuo sea una entidad que tiene su propio bien, merece consideración” (p. 15); pero también el “principio del valor intrínseco” de acuerdo con el cual “[...] si una entidad pertenece a la comunidad de vida de la Tierra, independientemente de qué clase de entidad sea en otros aspectos, la realización de su bien es algo *intrínsecamente valioso*” (p. 15).

En tercer lugar, Taylor subraya que aceptar los principios anteriores, esto es, el de la consideración moral y el del valor intrínseco, implica el adoptar la actitud de respeto a la naturaleza. El autor hace hincapié en que ésta es una actitud moral que no debe ser confundida con el “amor a la naturaleza”: “[...] adoptar la actitud de respeto a la naturaleza es tomar una postura que uno quiere (racionalmente) que sea una ley universal para todos los seres racionales” (p. 18).

A continuación se explica la manera en la que se justifica esta actitud de respeto a la naturaleza. Lo que el escritor denomina “el punto de vista biocéntrico sobre la naturaleza” tiene su base científica primordial en la ecología: “[...] la interdependencia de todas las cosas vivientes en un orden orgánicamente unificado, cuyo equilibrio y estabilidad son condiciones necesarias para la realización del bien de las comunidades bióticas que lo constituyen” (p. 22).

Los seres humanos son miembros de la comunidad de vida de la Tierra; en este punto, a la ciencia de la ecología se aúna la teoría de la evolución que hace ver que constituimos una especie entre otras que, como muchas otras antes que nosotros, podemos extinguirnos, y que “[...] el bienestar de los seres humanos depende del buen

³ Véase Javier Muguerza, “Cosmopolitismo y derechos humanos”, en Vicente Serrano, ed., *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 92.

estado y de la salud ecológica de muchas comunidades de plantas y animales [...]” (p. 27). Los entes vivientes son centros teleológicos que, como nosotros mismos, buscan su bien a su propia manera, y nada hay que nos haga superiores a ellos.

La mayor parte de este breve texto se dedica precisamente a refutar la creencia, a la que califica de “dogma”, de la superioridad de la especie humana sobre los otros seres vivos. ¿Cómo se difundió tal “prejuicio”? Por el peso en Occidente de un conjunto heterogéneo de influencias: el “humanismo griego”, fundamentalmente platónico; el dualismo cartesiano; y la idea de la “gran cadena del ser”. Taylor no alude a la aportación del Renacimiento al “humanismo”, directamente se remonta a Grecia:

Los griegos, quienes sostenían que los humanos, en virtud de sus capacidades racionales, tenían una clase de mayor valor que el de cualquier ser no racional, nunca vieron la racionalidad más que como una capacidad, entre muchas otras, de ciertas cosas vivientes [...] Así pues, la perspectiva humanista del pensamiento clásico griego no nos da una base neutral (que no sea una petición de principio) sobre la cual construir una escala de grados del valor inherente que poseen diferentes especies de cosas vivientes (p. 40).

Taylor conjuga la historia de las ideas, cuyo origen es la obra de Lovejoy titulada *La gran cadena del ser. Historia de una idea*,⁴ con la tradición judeo-cristiana. La teoría de Lovejoy se concentra en la tradición occidental e inicia su recuento de la gran cadena del ser en Grecia, particularmente en el *Timeo* de Platón. Taylor, acertadamente, hace hincapié en que para la tradición judeocristiana la dignidad del ser humano deriva de que éste ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. Taylor expone claramente la teoría de Lovejoy—sin mencionarlo explícitamente, seguramente porque lo considera de sobra conocido—de acuerdo con la cual la realidad está organizada jerárquicamente; la imagen empleada es una cadena cuyo primer eslabón la sostiene sin ser sostenido a su vez por nadie más. Dios mismo, el primer eslabón, está en la cúspide de dicha jerarquía, y conforme se desciende en la cadena cada eslabón es inferior al otro. ¿Dónde está el ser humano? Entre lo divino y lo animal, por lo tanto es jerárquicamente superior a todo lo animal y puede disponer libremente de la naturaleza para satisfacer cada una de sus necesidades. ¿Acaso no fue Antifonte, un griego de época clásica que no tuvo nada que ver con los judíos ni con los cristianos, quien barruntó que el ser humano puede ser descrito como “el más divino de todos los animales”? Sin embargo, creamos o no a Nietzsche en que los griegos no tuvieron el concepto de la dignidad humana, las antropologías filosóficas helenas no coinciden plenamente con la del judeocristianismo—no aludiré aquí a Pandora, al Hades homérico arcaico ni a la metempsicosis en Grecia clásica. Notablemente, Taylor desecha sin mayor argumento esta tradición occidental: “En mi opinión, las dificultades metafísicas y epistemológicas con esta concepción de una jerarquía de entidades son insuperables; sólo señalaré que si no estamos dispuestos a aceptar la metafísica tradicional del

⁴ Véase Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Trad. de Antonio Desmonts. Barcelona, Icaria, 1983, *passim*.

judaísmo y del cristianismo, nos hallamos nuevamente sin buenas razones para sostener la superioridad humana inherente” (p. 41).

Taylor no deja de sustentar su propuesta en la ciencia, tal como él la interpreta, y afirma que creer en la superioridad de los seres humanos no es otra cosa que “[...] la expresión de un prejuicio, autocomplaciente e irracional [...]” (p. 43). Este autor concluye:

Después de todo está en nuestro poder como seres morales poner límites a la población humana y a la tecnología, con la intención deliberada de compartir con otras especies la prodigalidad de la Tierra. Compartir esa prodigalidad con otras especies resulta un ideal difícil de alcanzar—incluso de manera aproximada—, pero esto no elimina su exigencia de que nos comprometamos moralmente con él de la manera más profunda (p. 45).

El propósito de “poner límites a la población humana y a la tecnología” es compartido por el biocentrismo de Taylor con la ecología profunda de autores como Arne Naes y Bill Devall.⁵ De hecho, el artículo de aquel autor en el que aparece por primera vez la denominación “ecología profunda”, esto es, “El movimiento ecológico superficial y el movimiento de la ecología profunda de largo aliento”, apareció en 1973;⁶ mientras que *La ética del respeto a la naturaleza* fue originalmente un artículo publicado en el otoño de 1981 en la revista *Environmental Ethics*.

La obra reseñada, pues, fue redactada hace un cuarto de siglo, lo cual explica en parte tanto su cercanía con la emergente ecología profunda de aquel entonces y la ausencia de conceptos clave en algunos tratamientos más recientes sobre el binomio “ecología y moralidad”.⁷ No se menciona el “desarrollo sustentable”, concepto cuyo auge en la literatura especializada se registra a partir de la Cumbre de Río de 1992.⁸ No se dice nada de las repercusiones de la globalización en el medio ambiente, ni en el ámbito de la formación de una conciencia de vivir en sociedades de “destino compartido”, fenómeno que explica, cuando menos en parte, la popularidad de los planteamientos ecologistas, ni se subraya de ninguna manera las presiones que ejercen las economías globalizadas sobre el medio ambiente del planeta.⁹ Sucintamente, un libro con sabor

⁵ Véase Luc Ferry, “La ecología profunda”, en *Vuelta*. Trad. de Aurelia Álvarez Urbajtel, núm. 192, noviembre de 1992, p. 39.

⁶ Véase Bill Devall y George Sessions, “Ecología profunda”, en Margarita M. Valdés, comp., *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*. México, UNAM/FCE, 2004, p. 225.

⁷ Véase el número 32 de la revista *Isegoría* de junio del 2005, dedicado precisamente al tema “Ecología y moralidad”.

⁸ Véase Américo Saldívar V., “Recursos naturales: ¿crecimiento o desarrollo sustentable”, en María Luisa Quintero Soto, coord., *Recursos naturales y desarrollo sustentable: reflexiones en torno a su problemática*. México, H. Cámara de Diputados LIX Legislatura/UNAM/Porrúa, 2004, p. 23.

⁹ Otfried Höffe afirma que el término “globalización” incluye una dimensión “[...] en la explotación del medio ambiente, que ciertamente no observa fronteras nacionales [...] Los costes internos de la competencia económica (i. e. el desempleo), que también a veces pueden ser externos, como por ejemplo el daño al medio ambiente, traen consigo la tercera dimensión de la globalización, la ‘sociedad del destino compartido’” (*La diversidad de las culturas bajo la unidad de la ley global*. Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2007, p. 3).

a los tempranos ochentas, antes de la caída del muro, que no deja de contribuir con propuestas teóricas que no pueden ser desdeñadas en el siglo XXI ante los problemas ecológicos del día de hoy.

La proximidad entre el planteamiento biocentrista y la ecología profunda es conceptual, como lo ha demostrado recientemente Arribas Herguedas.¹⁰ Y tal situación hace acreedor a aquél de las críticas que algunos teóricos de los derechos humanos han formulado en contra de ésta por su definición “antihumanista”.¹¹

Quizá sólo las éticas ambientales antropocéntricas, cuyo eje gravitacional sea el concepto de “desarrollo sustentable”, resulten capaces de conciliar el respeto a la naturaleza y a los derechos humanos. ¿Acaso se equivoca Arribas cuando postula la inevitabilidad del antropocentrismo ético en el ámbito de las éticas ecológicas?¹² Incluso quienes consideran que “una postura ética más avanzada” que la antropocéntrica es aquella que toma en consideración a los entes vivos no humanos por ellos mismos, como Alejandro Herrera Ibáñez, conceden que: “es sin embargo, posible aferrarse a una ética antropocéntrica que tome en cuenta el medio ambiente por razones meramente prudenciales [...]”¹³ Y una razón no baladí que tienen los educadores, entre los que nos encontramos los maestros de ética a nivel bachillerato y universitario, para no soslayar las éticas ambientales antropocéntricas radica en que están obligados a “inculcar al niño el respeto al medio ambiente natural” junto con “el respeto de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales y de los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas” de acuerdo con lo estipulado en el artículo 29 de la Convención sobre los derechos del niño.¹⁴

Por otra parte, el respeto a la naturaleza resulta plenamente compatible con el humanismo, como lo ha demostrado el pueblo maya durante milenios. Mercedes de la Garza ha escrito recientemente: “Por concebir al ser humano como responsable de la vida del cosmos, como eje de la dinámica cósmica, el maya antiguo puede ser considerado como un ‘humanista’. Pero la verdadera esencia de su humanismo está en que la conciencia de sí mismo y su responsabilidad ante el universo no lo hicieron un ser soberbio ni lo llevaron a la devastación del mundo.”¹⁵

¹⁰ Véase Fernando Arribas Herguedas, “Del valor intrínseco de la naturaleza”, en *Isegoría*, núm. 34, 2006, p. 262.

¹¹ Véase L. Ferry, *op. cit.*, p. 43 y Carlos I. Massini Correas, “El derecho a la vida en la sistemática de los derechos humanos”, en Javier Saldaña, coord., *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica*. México, UNAM, 1997, pp. 153-177.

¹² Véase F. Arribas Herguedas, *op. cit.*, p. 265.

¹³ Véase Alejandro Herrera Ibáñez, “Ética y ecología”, en Luis Villoro, coord., *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI/UNAM, 2000, p. 151.

¹⁴ Véase *Convención sobre los derechos del niño*, *apud* María del Carmen Álvarez Cordero, Lola Abiega Sauto y María de Lourdes Garza Caligaris, *Uno, dos, tres por mí, por ti, por todos... Los derechos humanos de los niños y las niñas*. México, Colectivo Mexicano de Apoyo a la Niñez, 1995, pp. 111-124.

¹⁵ Mercedes de la Garza, “La igualdad animal, una nueva conciencia ética. Comentario a Jesús Mosterín: La ética frente a los animales”, en Juliana González Valenzuela, coord., *Dilemas de bioética*. México, UNAM/CNDH/FCE, 2007, p. 344.

Ahora bien, independientemente de las conclusiones de cada lector, la ética ambiental biocéntrica de Taylor constituye una aportación imprescindible en el contexto de las propuestas teóricas no antropocéntricas del último cuarto del siglo pasado; por otra parte, ofrece una perspectiva no antropocéntrica a partir de la cual es posible reflexionar sobre uno de los problemas pendientes de la humanidad, cuestión cuya solución determinará el destino de la especie humana sobre el planeta tierra. Y la “Presentación”, realizada por Margarita M. Valdés, aporta una valiosa guía para ubicar las éticas ambientales no antropocéntricas en el contexto más amplio de la ética práctica.

Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE

Ambrosio VELASCO GÓMEZ, *Republicanism and multiculturalismo*. México, Siglo XXI, 2006.

La democracia representativa actual en México es producto de la concepción liberal del Estado. El republicanismo no propone la abolición de esa forma de democracia, por ineficaz que haya sido; propone un cambio radical en el Estado que daría lugar a un tipo diferente de democracia. Porque existen, sin duda, dos modelos diferentes —y hasta opuestos, diría yo— de democracia, las que para entendernos, podríamos denominar “democracia liberal” (la existente en México y en la mayoría de los países actualmente) y “democracia republicana”.

Ambrosio Velasco, en el libro que comentamos, subraya la importancia de distinguir claramente la tradición liberal de la tradición republicana. En una bárbara síntesis, podría decir que el libro parte de una concepción liberal del hombre como un sujeto individual autónomo que no estaría en relación con los otros, más que para preservar su libertad y sus derechos. El republicanismo, en cambio, considera a la persona como miembro de una sociedad en la que participa como ciudadano activo. Esta situación personal condiciona su papel como representante en la sociedad. En una democracia republicana, los representantes deben rendir cuentas de sus actos de representación, responsabilizándose de ellos. Mientras en la concepción liberal los representantes del pueblo que los eligió forman un estrato de la sociedad no sometido al control de sus representados, en una democracia republicana están sujetos en todo momento a su control y responden ante él. Mientras el liberalismo, por otra parte, sostiene los derechos universales de los individuos, el republicanismo entiende esos derechos situados en su sociedad. De allí que debe admitir derechos diferenciados según la pertenencia a culturas y aun a estratos sociales diferentes. En suma, entre liberalismo y republicanismo se plantea una alternativa: homogeneidad de todos o reconocimiento de las diferencias. Por eso, mientras una concepción estrictamente liberal excluye cualquier forma de democracia participativa, ésta se puede presentar bajo distintas modalidades en el republicanismo como lo que implica la aceptación de otras culturas en el multiculturalismo. El liberalismo sostiene un solo poder central, el republicanismo admite