

Sobre el valor inherente de los seres naturales

On the inherent value of natural beings

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía; Plaza del Campus; Valladolid 47011

amarcos@fyl.uva.es

[Título] Sobre el valor inherente de los seres naturales

[Resumen] Una buena parte de la bioética actual trata acerca de nuestra relación con la naturaleza y con los seres que la componen. Si nos planteamos cuestiones éticas relacionadas con la vida, una parte de ellas entroncarán con la multiseccular tradición de la ética médica, mientras que la otra parte estará en continuidad con la ética ambiental. Dentro de esta última temática, un problema clásico es el del valor inherente de dichos seres naturales. Es obvio que muchos de ellos tienen un valor instrumental para los seres humanos, pero quizá, además, posean un valor propio, independiente del uso que nosotros les demos. Suele afirmarse que, si nos limitamos al reconocimiento de valor instrumental, estaríamos suscribiendo una bioética antropocentrista. Sin embargo, la posición que aquí se pretende sostener es la siguiente: el reconocimiento de valor inherente a los seres naturales es compatible con posiciones antropocentristas. Es más, el valor absoluto de cada ser humano, denominado dignidad, es precisamente el que sirve de fundamento al valor intrínseco del resto de los seres.

[Palabras clave] Antropocentrismo, biocentrismo, valor instrumental, valor inherente, dignidad humana.

[Title] On the inherent value of natural beings

[Abstract] A good part of current bioethics deals with our relationship with nature and with the beings that compose it. If we ask for ethical questions related to life, part of them will connect with the centuries-old tradition of medical ethics, while the other part will be in continuity with environmental ethics. Within this last theme, a classic problem is that of the inherent value of natural beings. It is obvious that many of them have an instrumental value for human beings, but perhaps, in addition, they have their own inherent value, independent of the use that we give them. It is often affirmed that, if we limit ourselves to the recognition of instrumental value, we would be subscribing to an anthropocentric bioethics. However, here I sustain that the recognition of the inherent value of natural beings is impeccably compatible with an anthropocentric position. Moreover, the absolute value of each human being, called dignity, is precisely what serves as the foundation for the intrinsic value of the rest of the beings.

[Keywords] Anthropocentrism, biocentrism, instrumental value, inherent value, human dignity.

1. Introducción

La ética ambiental nació, a mediados del siglo pasado, como una reivindicación del valor inherente de los seres naturales, o al menos de algunos de ellos, y también como una impugnación del antropocentrismo clásico, que se suele imputar a las tradiciones griega y judeocristiana, de las cuales se nutre nuestra cultura occidental. Ambos objetivos -extensión del valor inherente y negación del antropocentrismo- se presentan como las dos caras de una misma moneda. Parece que el uno no puede ir sin el otro. Así, se supone que en la medida en que renunciemos al secular antropocentrismo, estaremos en disposición de aceptar que otros seres naturales tienen un valor propio, inherente, interno, en sí, o como se le quiera llamar. Es decir, se afirma que los seres naturales no son meros instrumentos al servicio del ser humano -quien ya no ocupa una posición central-, que su valor no es solo ni principalmente instrumental.

Lo cierto, sin embargo, como intentaré argumentar, es que los dos objetivos de la ética ambiental son perfectamente separables: el antropocentrismo puede seguir vigente y aun así el valor inherente de los seres naturales puede ser afirmado. Ítem más: sin un cierto antropocentrismo, el valor inherente de los seres naturales o bien decae, o bien ha de buscar apoyo en teologías panteístas o animistas.

Para empezar nuestra argumentación, tendremos que aquilatar el significado del antropocentrismo. Dedicaré un apartado a la clarificación de dicho concepto. Después podremos ver ya en qué medida un antropocentrismo correctamente entendido da sustento a la afirmación del valor inherente, no solo del ser humano, sino también del resto de los seres. Veremos, además, cómo es difícil encontrar un apoyo alternativo para la afirmación del valor propio del resto de los seres, a no ser que se intente fundar sobre terrenos teológicos. Por último, trataré de mostrar que el antropocentrismo -a diferencia de lo que pasa con el ecocentrismo y con el biocentrismo- puede sostenerse solo, sin necesidad de apoyaturas teológicas, pero que resulta especialmente compatible con una teología de corte teísta.

2. Antropocentrismo

El antropocentrismo puede ser interpretado en un sentido espacial. En esta clave, afirmar que el ser humano ocupa el centro del universo. Por supuesto, esta situación en el espacio se supone correlacionada con una condición axiológica. Lo que está en el centro vale más. Por lo tanto, el ser humano sería la más valiosa de todas las criaturas. Sumemos a ello una posible implicación teleológica. El ser humano sería el fin al cual están ordenados el resto de los seres naturales, los cuáles resultan valiosos, precisamente, en la medida en que sirvan a aquel que constituye su fin.

La caracterización que acabamos de hacer del antropocentrismo suele ir acompañada, en nuestros días, de una mitología que narra su pretendida caída en desgracia. La leyenda arranca de un famoso artículo que publicó Freud en 1917 (1979), hablando de las tres heridas que había sufrido el narcisismo humano. El autor se colocaba, así, un tanto impudicamente, al nivel de Copérnico y de Darwin. Según esta interpretación freudiana, con la que pretendía excusar el rechazo que muchos pacientes mostraban ya por sus métodos, el ser humano se habría visto afrentado en su autoestima por la revolución copernicana y por la revolución darwinista, así como por los planteamientos del propio Freud. Copérnico nos habría sacado del centro del universo y Darwin nos habría desbancado de la posición de privilegio que ocupábamos en la cadena del ser, haciéndonos ver nuestro humilde origen simiesco. En la misma línea, el propio Freud nos habría mostrado lo sujetos que estamos todos a las fuerzas inconscientes que nos zarandean. El rechazo del psicoanálisis procedería, precisamente, de un ser herido que se revuelve contra quien le muestra su miseria. Pase como auto-excusa indulgente a falta de auto-crítica. Pero lo grave del asunto es que esta magra leyenda, en la que Freud pretendió esconder su propio fracaso como terapeuta, se haya convertido en una especie de tópico cultural incontrovertible. Allá que rueda de generación en generación, de libro de texto en documental divulgativo, sin que nadie se ponga a pensar un minuto en su debilidad.

No, Copérnico no nos sacó del centro del cosmos, porque nadie nunca pensó que ocupábamos semejante situación. Sí nos veíamos en una zona central, es verdad, pero no en el mismísimo centro. Siempre el ser humano contó con un cierto descentramiento de su posición cósmica. Y después de Copérnico, el ser humano seguía siendo ubicado en la zona central del universo. Precisaré ahora un poco más, pero no sin antes advertir que Darwin tampoco nos convirtió en simples primates. Tanto él como sus antecesores y sucesores en los estudios biológicos conocieron las semejanzas entre el ser humano y el resto de los animales, así como las evidentes diferencias. No, no aparecieron con Freud las pasiones humanas, los condicionantes corporales de nuestra conducta, las fuerzas de todo tipo que nos agitan y condicionan. No fue Freud el primero en percatarse de la dificultad que entraña el gobierno de nuestra acción, ni de la inclinación constante que sentimos hacia el autoengaño justificativo. De hecho, cualquier autor clásico podría haber tomado a Freud como magnífica ilustración de este tipo de conductas. Quizá sabían los clásicos, a diferencia de Freud, que el drama de la vida humana consiste precisamente en la lucha por establecer y mantener un rumbo en medio de tanta mar de fondo. Precisemos, empezando por el caso Copérnico. La cosmología pitagórica colocaba al ser humano sobre una Tierra esférica y en órbita en torno a un fuego central al cual denominaban

Hestia. El centro del universo, pues, no lo ocupaba el ser humano, ni siquiera la Tierra que habitaba, sino exactamente Hestia. De dicha cosmología surgieron tanto las antiguas teorías geocentristas (Eudoxo, Ptolomeo...), como las heliocentristas (Aristarco de Samos). Es obvio que en estas últimas el ser humano no ocupa el centro. Pero tampoco en las primeras, pues para ello tendría que vivir en el centro de la Tierra y no en su superficie. La diferencia es importante, si nos remitimos a la obra de Dante. *La Divina Comedia* da vida al drama del ser humano en clave cristiana, pero se desarrolla en el cosmos del geocentrismo griego. En el centro mismo del universo, que coincide con el centro de la Tierra, habita el mal. Es el lugar del infierno. Difícilmente podría ver Dante como un timbre de gloria para el ser humano la posición central. De hecho, el habitar la superficie de la Tierra lo pone en un lugar intermedio entre el centro y la periferia, tentado hacia la caída abisal por las fuerzas del mal, pero atraído por los paisajes celestiales que tiene a la vista, vocacionalmente llamado a una vida ascendente. En esta posición descentrada se juega el desenlace de la vida humana.

La referencia a los griegos y a Dante es esencial aquí, puesto que Copérnico se educó en una imagen del universo probablemente formada a partir de la cosmología griega y la cosmovisión cristiana. Y cuando Copérnico falleció, recién publicada su obra magna, dejó tras de sí un cosmos inmenso, en el cual las estrellas están a tanta distancia de nosotros que, a pesar de que la Tierra orbita, no se aprecia paralaje estelar. En relación a la gran distancia que nos separa de las estrellas, el diámetro de la órbita terrestre puede ser considerado, pues, como un punto. En consecuencia, el ser humano vuelve a quedar donde solía, en la zona central del universo, pero fuera del centro exacto del mismo. ¿Puede reputarse esto como una herida al narcisismo humano?

Podríamos agarrarnos al hecho de que con Copérnico el universo crece, la distancia a las estrellas se hace mayor que en la cosmología anterior a él. Sí, así es. Hay quien dice que, con ello, el ser humano comenzó a verse como insignificante en relación a las dimensiones del mundo. Pero no es así. El ser humano siempre se vio como tal. Desde el punto de vista psicológico, el aprecio de las dimensiones relativas del ser humano y del mundo no varía en absoluto. Si pensamos que el orbe de las fijas es inmensamente mayor que la Tierra, que el ser humano es insignificante en cuanto a tamaño en relación al cosmos, nos da igual que la proporción sea de uno a un millón, a mil millones o mil millones de millones. Lo cierto en todos los casos es que nos vemos como muy pequeños bajo la inmensidad de la cúpula celeste en una noche estrellada. Así se veían nuestros ancestros antes y después de Copérnico.

Es evidente, dado que nuestra existencia es un hecho, que el universo en su conjunto nos resulta hospitalario y que algunos de sus seres y lugares nos sirven de cobijo y sustento. Pero esto no implica que cada rincón, cada ente, tenga que estar a nuestro directo servicio. Desde antiguo se sabe de la cara oculta de la Luna, se sospecha que una buena parte del cosmos queda más allá de nuestro alcance, que nunca lo visitaremos exhaustivamente. Los Pitagóricos creían incluso en la existencia de una anti-tierra para siempre escondida tras la figura de Hestia. Y los cristianos supieron que Dios hizo cuanto universo le plugo, *gratis et amore*, para su solaz y recreo y no solo para el del ser humano. ¿Dónde halló Freud, pues, tanta alma cándida amedrentada ante el espectro de una enormidad en balde? No hay herida al narcisismo humano, pues la auto-imagen narcisista nunca fue prevalente entre los humanos, sino excepcional y reservada a unos pocos individuos, como por ejemplo, probablemente, el propio Freud.

Tampoco Darwin nos desplazó de ningún lugar de privilegio. Solo hay que leer los tratados biológicos de Aristóteles, para darse cuenta de que las semejanzas entre el ser humano y los otros animales habían quedado ya sobradamente constatadas. Otra cosa es que pretendamos negar las diferencias, a lo cual ni el propio Darwin se avendría. Ninguna herida nueva que no portásemos ya. Solo el vívido recordatorio, gracias a Darwin, de nuestro humilde –de *humus*-origen.

¿Y qué diríamos de Freud si hubiésemos leído a Galeno? *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, es el título de uno de sus más importantes tratados. Ahora bien, como sabía Galeno, el hecho de que estemos condicionados por mil fuerzas no conscientes no quiere decir que nuestra conducta no pueda ser hasta cierto punto libre y racional. Que lo sea no está garantizado, depende de una lucha personal, del cultivo de un carácter y de unas virtudes, pero la posibilidad está abierta. Si no fuese así, si nuestra conducta fuese decidida por completo en los sótanos del subconsciente, entonces, ¿por qué habríamos de tomar siquiera en consideración las enseñanzas que Freud –o más bien su subconsciente- nos legó? Si la tercera herida fuese cierta y universal, quien cree habérsela infligido no debería ser tomado en serio. Ni él, ni su mitología de las tres heridas.

¿Qué quiere decir, pues, el antropocentrismo? Que el ser humano, no en general, sino en la persona concreta de cada uno de nosotros, posee un tipo de valor especial, no comparable, no negociable, no medible, absoluto, que llamamos, con Kant, dignidad. ¿Y qué es lo que el antropocentrismo no dice ni implica? No dice que el resto de los seres carezcan de valor propio, no afirma que el resto de los seres sean meros instrumentos al servicio del ser humano.

3. Valor inherente

¿Cómo podemos cohonestar el antropocentrismo con el valor inherente del resto de los seres? Hans Jonas (1995) nos indica el camino. Pero comencemos por plantear la dificultad del caso antes de darle respuesta.

Robin Attfield (2018, p. 48-50) conecta el nacimiento de la ética ambiental con un experimento mental propuesto por el filósofo australiano Richard Routley. Se refiere al llamado experimento del último hombre (*the Last Man thought-experiment*). Si quedase solo un humano sobre la Tierra, sabedor de que él mismo va a morir en breve, y con ello la entera familia humana, podría dañar arbitrariamente a los demás seres vivos, incluso acabar con todos ellos, sin que ningún humano resultase perjudicado. Aun así, según una intuición moral muy compartida, el daño gratuito causado a los demás seres vivos no sería éticamente correcto. ¿Por qué? Quizá porque reconocemos en el resto de los vivientes un valor propio, además del valor instrumental que puedan tener para nosotros. Sobre esta base se desarrolló la ética ambiental. En el lugar de la tradicional ética antropocéntrica aparecieron las éticas biocentristas y ecocentristas (Attfield, 2018, pp. 74-76).

Con lo dicho en el apartado anterior, empezamos a entrever cuál es el problema que muchos aprecian en las éticas antropocéntricas. Y ese problema no es de carácter ético, sino antropológico. El antropocentrismo es malo solo cuando se asocia a una idea errónea del ser humano. ¿Y si la dignidad humana fuese, a la postre, compatible con el valor inherente del resto de los seres? ¿Y si fuese precisamente el ser humano quien pastorea el valor, si fuese él quien ilumina al resto de los seres, quien insufla valor intrínseco a todos? ¿No deberíamos, entonces, ser antropocentristas incluso en ética ambiental?

Apelemos ahora a otro experimento mental que va unos pasos más allá que el anterior y que acabará dándole sentido. Eliminemos ahora al último hombre. No hay seres humanos en el universo, nunca los hubo y nunca los habrá, ni siquiera existe la posibilidad de que los haya. Estamos ante un universo *anantrópico*. ¿Cómo estaría repartido el valor en un mundo así? ¿Hay algún mal en que un agujero negro se trague una estrella o una galaxia completa, si es que en nuestro ficticio universo pudiera haber tales cosas? Un universo *anantrópico* es un universo carente de toda posibilidad de valor. Salvo, claro está, que el propio universo sea Dios (panteísmo) o que lo sean algunos de los seres no humanos contenidos en él (animismo). Este segundo experimento mental da sentido –de paso– a la intuición moral que emerge en el primero

de ellos. *El último ser humano no debería dañar su entorno porque dicho entorno entraña la posibilidad de que existan seres humanos.*

Si queremos insuflar algo de valor al universo, y ello sin recalar en posiciones animistas o panteístas, hemos de contar con la presencia (posible) del ser humano y con una antropología de la dignidad de la persona. Si reconocemos a cada persona un valor infinito, un valor en sí absoluto, entonces podemos reconocer el valor intrínseco del resto de los seres. Para saber cómo hacerlo tendremos que volver a Jonas.

“En la medida en que es el destino del *hombre*, en su dependencia del estado de la naturaleza, el referente último que hace del interés en la conservación de esta un interés *moral*, también aquí ha de conservarse la orientación antropocéntrica de toda la ética clásica.” (1995, p. 33). Sin embargo, una vez establecido el valor absoluto de la vida humana, el resto de los seres no pasan a ser meros instrumentos. Tienen además valor propio, ya que la mera posibilidad de valor es ya un valor. Se trata de una línea de fundamentación metafísica del valor en el ser. Jonas desbroza, así, el camino que lleva del *ser* al *deber ser* sin necesidad de pasar por la falacia naturalista. Dicho en sus propias palabras: “La idea ontológica genera un imperativo categórico” (1995, p. 88). Por eso “hay que observar que la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es, independientemente de lo mucho o lo poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada [...] La capacidad de valor es en sí misma un valor” (1995, pp. 95-96).

Si reconocemos la dignidad de cada persona, entonces hemos de reconocer el valor de los seres naturales que, en su conjunto, posibilitan la existencia de las personas sobre la Tierra. Habitamos un universo antrópico, hospitalario para con el ser humano, para con un ser infinitamente valioso, luego la mera posibilidad que este nuestro universo alberga de hospedar a los seres humanos es ya un valor intrínseco del mismo. Y lo mismo puede decirse de cada uno de los seres que lo integran. Su valor no depende de que sea cada uno de ellos instrumentalmente *necesario* para nuestra vida, sino de que la hacen *posible* y esa posibilidad constituye ya un valor que no podemos llamar instrumental, sino intrínseco, pues se cumple como tal haya o no *de facto* seres humanos.

4. Conclusión: teo-políticas ambientales

Si preguntamos por qué habríamos de reconocer valor propio a los seres naturales, cabe responder de modo antropocéntrico, como acabamos de hacer aquí, en función de la dignidad humana. Podríamos ahora preguntarnos por la razón de esta. Y la respuesta iría por los

caminos kantianos de la autonomía, recordaría nuestra común pertenencia a la familia humana, en la línea de la *DUDH*, o bien hablaría en términos de “imagen y semejanza”. Es decir, la fundamentación antropocéntrica del valor propio de los seres naturales puede encontrar, a su vez, muy diversas fundamentaciones. Es perfectamente compatible con una versión teísta de Dios, del universo y del ser humano, pero no depende estrictamente de esta. Puede, pues, concitar consenso social por encima de las creencias religiosas.

Cuando, por el contrario, intentamos una fundamentación biocentrista o ecocentrista sucede una de estas cosas. O bien el valor inherente de los seres naturales queda en el aire, sin justificación racional alguna, afirmado solo desde el sentimiento o -en el peor de los casos- desde el capricho de algunos; y cabe recordar que, en esta situación, el valor propio sentido por algunos no debería funcionar como argumento político que todos los demás debamos aceptar. O bien el valor inherente de los seres naturales queda fundado en la condición divina del todo o de alguna de las partes del universo. Estamos aquí ante una fundamentación claramente teológica, que tampoco debería jugar como argumento político. Obviamente, no es legítimo imponer una especie de panteísmo de estado, ni, por supuesto, convertir el animismo en la religión oficial del reino. Lo dicho no es política-ficción. En Ecuador y en Bolivia ya se ha rozado recientemente la imposición por vía legal –aunque dudosamente legítima- del panteísmo de la Pacha Mama como religión de estado. Y en otros muchos países hay partidos que sienten una tentación análoga.

Entre las ventajas que tiene la posición antropocentrista aquí defendida, no es esta la menor: permite el reconocimiento de valor inherente a los seres naturales sin necesidad de incurrir en derivas totalitarias.

5. Referencias bibliográficas

Attfield, R., *Environmental Ethics. A Very Short Introduction*, OUP, Oxford, 2018.

Freud, S., Una dificultad del psicoanálisis, en Freud, S., *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, vol. 17, pp. 125-135.

Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995.