

## TEMA DE ESTUDIO: BIODIVERSIDAD Y BIOÉTICA

### Introducción

El debate sobre la biodiversidad es uno de los que más espacio ocupan en los medios de comunicación y uno que interpela con urgencia respuestas éticas. Sin duda alguna hay dos temas que canalizan el debate en la botánica y en la genética: la comercialización de los alimentos transgénicos y la clonación de mamíferos superiores. En el trasfondo de las discusiones y de los argumentos que se barajan en torno a ambas polémicas late la disyuntiva sobre la biodiversidad. A mi juicio es una disyuntiva parecida a la que en medios académicos se plantea con la utilidad de la ciencia en la contraposición entre el especialista y el generalista.

Nosotros en los diferentes artículos que conforman este monográfico hemos defendido la postura generalista que apunta a subrayar la bondad de la biodiversidad independientemente del uso que se pueda hacer de ella. Entendemos que en la medida en que el énfasis se pone en el uso, se tiende a olvidar la bondad de su uso futuro, momento en el que la acción se disocia del tiempo, como consecuencia se descontextualiza, y al final se queda huérfana de referente ético. Si con la lectura de los trabajos que aquí presentamos conseguimos que se vea la importancia del devenir y del marco histórico y social en el

que ocurre, nos consideraremos satisfechos. La ciencia, recordémoslo, es servicio, pero no interés que es servicio pagado por quien puede hacerlo en el tiempo.

Los autores que han colaborado conmigo en la confección de este monográfico son todos excelentes científicos. José Miguel Hernández es investigador del Instituto de Investigaciones Citológicas de la Fundación de Investigaciones Biomédicas y trabaja actualmente en un proyecto de investigación sobre la caracterización de la maquinaria de transporte de proteínas a mitocondrias. Senso Carratalá Beguer es uno de los principales divulgadores científicos del país; profesor del Instituto de Carlet en Valencia, es autor de numerosos libros de texto y entretenimiento para jóvenes sobre biología publicados casi todos por las editoriales SM y Ecir. José Blesa Blesa es genetista, bioinformático e investigador del Centro de Diagnóstico Molecular adscrito al Hospital General de Valencia; actualmente ultima el desarrollo de una nueva metodología para la detección de mutaciones en pacientes con cáncer de mama. La profesora Angela Aparisi Miralles es subdirectora del Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Navarra y trabaja en el estudio de los aspectos éticos y jurídicos del proyecto genoma humano. Por último, José López Guzman es profesor de

bioética, vicerrector de la Universidad de Navarra y experto en deontología farmacéutica. En nombre de todos ellos hago público el deseo de servir con nuestro trabajo a un mayor acercamiento entre ciencia y ética.

*José Pérez Adán*

## **BIODIVERSIDAD, NATURALEZA Y SOCIEDAD. Hacia una nueva fundamentación bioética**

**José Pérez Adán**

*Departamento de Sociología  
Universidad de Valencia*

Permítasenos de entrada sentar las bases sobre las que va a discurrir nuestra línea discursiva en éste artículo. No queremos que, por no hacerlo, alguien pueda pensar que el título que encabeza estas páginas abre un ejercicio especulativo de poca repercusión práctica. Lo que pretendemos es denunciar la inoperatividad práctica (ética) de la cosmología como disciplina después del largo secuestro a que ha sido sometida por la filosofía de corte clásico. Ciertamente, los sociólogos hemos sido demasiado respetuosos, al estudiar la naturaleza, con lo que la cosmología y la filosofía de la ciencia proponían como axioma con cada uno de los revolucionarios descubrimientos científicos modernos. Hora es ya de que rescatemos la sociedad de la naturaleza y de que, a su vez, repensemos el estatus que a nivel cosmológico ha disfrutado la naturaleza en éstos últimos años. Es

nuestra intención, mostrar que en caso de defender algún tipo de relaciones de dependencia o de adscripción, es la naturaleza la que pertenece a la sociedad y no al revés.

### **1.- Las nuevas Ciencias Ambientales y la opinión de Vernadsky**

Ha sido en el momento en que una nueva carrera ha aparecido en el horizonte como banderín de enganche de un alumnado disperso y elusivo, cuando puestos a la tarea de confeccionar unos planes de estudio adecuados a las demandas sociales y al mercado de trabajo, los sociólogos nos hemos dado cuenta de que según las directrices oficiales (1), las Ciencias Ambientales eran Ciencias Naturales. Para los que nos hemos ocupado de estos asuntos desde hace ya unos años, esto no nos ha causado ninguna sorpresa aunque sí una nueva decepción, pues comprobamos cuán difícil de enterrar es el viejo Aristóteles.

Popper ya lo pudo comprobar a lo largo de su vida, aunque al final se viese recompensado con el general reconocimiento. Pero le costó, y aún así, para muchos, la verificabilidad universal todavía es un presupuesto de partida de la mayoría de la leyes, mas que, en su modestia, pocos haya hoy que públicamente utilicen el calificativo de absoluta para rubricar la condición de ley de una propuesta, de momento, cierta.

Popper, que tiene gran predicamento, entre los que se dedican a la investigación en las ciencias, así llamadas puras, para referirnos, sobre todo, a la Química y a la Física, ha ayudado a mitigar pero no ha podido contener el afán ordenador de los que aplican los conocimientos adquiridos en éstas investigaciones al medio ambiente. En éste sentido,

conviene recordar a Ilia Prigogine (2), premio n6bel de Qu6mica en 1977, cuando propone la reconciliaci6n del conocimiento objetivo con el 6mbito de lo incierto y subjetivo.

Pero 6sto ya lo dijo hace ya bastantes a6os, y refiri6ndose espec6ficamente a la relaci6n entre naturaleza y sociedad, un casi olvidado Vernadsky. De V. I. Vernadsky, que ha tenido un gran predicamento en el mundo eslavo, es la frase, "la humanidad en su conjunto se est6 convirtiendo en una poderosa fuerza geol6gica" (3). Pero Vernadsky es m6s conocido por la proposici6n del concepto de noosfera (4). La noosfera resulta de darse cuenta de la falta de adecuaci6n del t6rmino biosfera, en la medida en que las decisiones racionales, colectivas e individuales, pero primariamente las primeras, dif6cilmete pueden considerarse como pertenecientes al 6mbito donde priman las leyes biol6gicas, tal y como 6stas son generalmente entendidas. Si la Historia no es Biolog6a, la noosfera tampoco es la biosfera: es decir, la raz6n humana hay que considerarla como una fuerza de transformaci6n que escapa al constre6nimiento determinista con que las ciencias puras tratan el mundo f6sico.

Para Vernadsky, la noci6n de leyes naturales ha de verse como una generalizaci6n emp6rica, en el sano entendimiento de que, quiz6 lo 6nico de lo que puede aplicarse con rigor el viejo concepto de ley natural, es la unidad, en el sentido de mutua y continua dependencia, de todo lo humano en y a trav6s del tiempo. De ah6 que el punto de partida de cualquier reflexi6n cient6fica haya de ser la humildad frente a la complejidad del compuesto, sabiendo que las especializaciones, a6n cuando est6n justificadas, implican simplificaciones forzosas.

Es, ciertamente, la falta de humildad lo que lleva de la simplificaci6n a la universalizaci6n. En este sentido, los soci6logos hemos sido v6ctimas de la soberbia de los naturalistas puros cuando el descubrimiento de pautas en el mundo f6sico ha dado por supuesto que la realidad son las pautas (conocidas o por descubrir), o sea, cuando se da por supuesto que todo es naturaleza. Pero no en el sentido vernadskiano de noosfera sino en el sentido cl6sico de biosfera, que es, mal que le pese a los "puros", heredero del sentido aristot6lico de naturaleza.

Sentido que incluso est6 presente entre los que se consideran inc6modos refiri6ndose a las leyes naturales y matizan, como Jorge Wagensberg (5) entre nosotros, que las leyes nos sirven para acercarnos al canon (léase verdad, mal que pese a tantos) aunque nunca lleguemos a 6l: las leyes, como la perfecci6n, existen -dicen- porque son imaginables, pero no son perfectas porque son superables.

M6s acertado nos parece decir para evitar equ6vocos, no ya que tenemos (la sociedad) naturaleza, sino que tenemos mundo. La interpelaci6n mutua, que no tiene porqu6 ser ni arm6nica ni continua ni pareja, resulta en la noosfera, 6se t6rmino usado por Vernadsky hace m6s de 50 a6os y que conviene rescatar. Pero, volvamos al contexto cosmol6gico para jugar en un terreno com6n (la ignorancia de lo social es pat6tica en el mundo autosuficiente de la mal llamada ciencia pura) y pregunt6monos sobre la naturaleza de la naturaleza (f6sica).

## **2.- La biodiversidad, la Naturaleza y el tiempo**

Desde que la preservaci6n del entorno ha venido a percibirse como un bien ilusorio y

difícilmente asequible, los criterios de racionalización sobre la misma bondad de la continuidad histórica, han dado un vuelco revolucionario. Si esto se va a acabar con la amenaza de una uniformización biológica o de un holocausto ecológico, se plantea el individualismo, ¿qué más da cuándo sea, si ello será después de que acabe yo? Es decir, ¿hay alguna razón ética por la que sea mejor la continuidad histórica (la pervivencia de la naturaleza) que la discontinuidad siempre y cuando ésta no sea directamente procurada resultando en un atentado contra la discrecionalidad ajena?

Lo que en definitiva procuramos resolver con estas preguntas es la disyuntiva sobre si el entorno o medio ambiente es un bien en sí o un bien para alguien. Si el medio ambiente es un bien en sí, que da la casualidad de que es, además, condicionante para la vida y, por tanto, para la continuidad histórica, parece claro que la discontinuidad, el fin del mundo, o el holocausto ecológico, habrían de considerarse como disfunciones en todos los casos y supuestos. Ello, que parece, es opinión mayoritaria en la sociedad contemporánea (la disfuncionalidad de la muerte, tanto individual como colectiva, es asumida mayoritariamente), choca sin embargo con uno de los mismos presupuestos culturales del mundo occidental. Efectivamente, para el cristianismo, el fin del mundo, como su principio, son elementos funcionales contemplados como positivos por la misma escatología mesiánica.

Por el contrario, si el medio es un bien para alguien, la discontinuidad no tiene por qué verse siempre como disfuncional. El problema que plantea esta postura es la de encapsular la discrecionalidad de ése alguien

para con la naturaleza. Es decir, ¿cuál es el poder de discrecionalidad de "alguien" en su relación con el medio y cuáles son sus límites?. ¿Podemos descubrir a los dueños del entorno natural, en el sentido de los que efectiva y legítimamente tienen poder sobre él? Para nosotros la respuesta a esta pregunta está en descubrir a "alguien": la referencia para quien el medio ambiente es un bien.

Nuestra postura es que el entorno natural es un bien para nosotros todos siempre. O sea, "alguien" somos nosotros-todos-siempre. Nosotros, porque el mundo físico es nuestra presa: está al albur de los pensantes, para bien o para mal. La conciencia de la adscripción al mundo pensante proporciona un armamento que rinde al entorno esclavo del capricho humano. Es por ello que el antropocentrismo que esto supone pertenece a la realidad social y no deviene del diseño natural preconcebido. Independientemente de que sea más o menos racional un determinado tipo de comportamiento o influencia en el medio natural éste depende de los pensantes en primera instancia aunque pueda vengarse de ellos en segunda.

Todos, porque la unidad del entorno colectiviza a la sociedad. Todos somos el Norte y el Sur, el rico y el pobre, el negro y el blanco. En nuestro mundo interconectado y globalizado no caben apropiaciones selectivas e independientes del entorno natural por parte de colectivos diferenciados sectorialmente.

Y siempre, porque el mundo físico borra el tiempo. A ése alguien pertenecen tanto los pensantes que han sido como los que serán. El entorno es tan de aquellos, como de éstos, como de los que somos ahora, que coincidimos en el tiempo (o en su ausencia) a través

de las acciones de efecto diferido y de las efectuadas por aquellos sujetos sociales cuya vida trasciende a la de sus miembros.

Por ello, si el medio ambiente es un bien para nosotros, todos, siempre, el derecho y la propiedad sobre ella, con la discrecionalidad que derivan, pertenece a un colectivo social universal diacrónico, que sólo por usurpación puede disgregarse. La capacidad de usurpación, es, sin embargo, singularizable en el tiempo y en el espacio. Por eso, la pérdida de la biodiversidad y cualquier deterioro medioambiental, cuando es producida por acciones desconsideradas para con el todos espacial y diacrónico, resulta en usurpación por parte de quien ejerce el poder en el tiempo a través de acciones u omisiones de efecto diferido. Es por ello que el individualismo y el liberalismo que lo ampara suponen usurpación. Es su etos antisocial lo que lo hace recriminable y no solamente su manifiesta inquina contra el entorno natural, aunque el deterioro medioambiental (que concebimos como paradigmático en la uniformidad a que lleva el control sobre las especies) manifiesto a nuestro alrededor sea lo que motiva que nos estemos planteando estas consideraciones.

### **3.- Las razones de un debate para la acción**

Inevitablemente, la discusión sobre los problemas medioambientales ha generado la proposición de opciones políticas, la incorporación de nuevos estilos de vida, o, cual es al caso nuestro aquí, la opción de trasladar el grupo de los que discuten (enseñan, propiamente hablando) bajo otro techo (6). Ésas opciones conviene razonarlas para ver preci-

samente lo importante y práctico que resulta la discusión con Aristóteles que indirectamente estamos conduciendo.

La afirmación que hemos hecho en el punto anterior sobre que el medio ambiente es un bien para nosotros-todos-siempre, de alguna manera nos coloca de bruces en la necesidad de pronunciarnos sobre la discusión entre realistas y construccionistas (7). Para éstos los problemas medioambientales, como la discusión sobre la biodiversidad, no se materializan en sí mismos sino en la percepción que de ellos hacen individuos, colectivos y organizaciones que, consecuentemente, se prestan a hacer algo al respecto. Para los realistas los problemas medioambientales tienen su propia entidad y dinámica internas independientemente de interpretaciones de cualquier tipo. Nuestra postura es moderadamente construccionista en el sentido de que la naturaleza está continuamente construyéndose en la medida en que la naturaleza es sociedad y, como ya hemos dicho no es un bien en sí mismo. No obstante, éso es también realismo: no existe una realidad distinta de la que, en sentido cósmico, tiene al pensante como testigo. Somos actores y expectadores al mismo tiempo, pues no conocemos el guión de antemano. Ahora bien: refiriéndonos al futuro del entorno natural no sabemos ni qué es un final feliz ni si lo vamos a tener, aunque sepamos y denunciemos situaciones injustas y propongamos soluciones y remedios concretos para resolverlas. A un construccionista puro le diríamos que nosotros no descubrimos el problema sino que nos descubrimos como problema. A un realista puro le diríamos que la continuidad histórica no es necesariamente una condición

mejor que la contraria y, por tanto, que es imposible medir el sufrimiento de una naturaleza exclusivamente biosférica.

Cuando nos referimos a acciones, a políticas, hemos también de situarnos para aclarar posturas y, al mismo tiempo, matizar nuestro discurso. Quien nos plantea la disyuntiva en este punto es el gran historiador y politólogo británico Michael Oakeshot. Para Oakeshot hay dos maneras generalizadas de entender la acción pública. De un lado tenemos la concepción de lo público como el entendimiento del ámbito de operatividad de una asociación civil. En este sentido, el gobierno tendría como justificación asegurar la libertad de los asociados para que éstos prosiguiesen su que- rencia al arbitrio de sus propias ideas y opi- niones. De otro lado, tenemos la concepción de lo público como el entendimiento del ámbito de acción de una empresa colectiva. En este marco, el gobierno tendría como obje- tivo metas que se suponen que de alguna manera representan la finalidad de la empre- sa o de la idea que ha traído o mantiene junto al colectivo. Para la primera forma de enten- der la acción pública, el individuo es el sujeto primordial, para la segunda, la sociedad. De la primera nace el liberalismo y de la segunda tanto el socialismo como algunas variantes del moderno conservadurismo.

Esta misma distinción la encontramos maravillosamente descrita en la última obra de Amitai Etzioni (8). El comunitarismo que, siguiendo a Etzioni, nosotros defendemos como opción para la acción colectiva en el ámbito público, se sitúa propiamente a mitad de camino entre societarios e individualistas. En esa mitad del camino nos situamos, aun- que como veremos con más detalle en el pró-

ximo punto, el intento de Etzioni de encon- trar una fuente de racionalidad sobre la que apoyar un nuevo discurso del ámbito públi- co haya de ser corregido.

La razón por la cual consideramos impor- tante plantearnos aquí dónde nos situamos es porque queremos recalcar una vez más (9), que a la hora de reflexionar sobre la biodiver- sidad no hay lugar para el individualismo ni para el tipo de análisis social que ampara el individualismo metodológico. Esto es relevan- te porque el concepto individualista y todo el discurso sobre los derechos humanos tan de moda ahora que se han cumplido 50 años de la Declaración Universal de Derechos Hum- anos, es deudor de la "naturaleza" humana que acuña Aristóteles (10). La dignidad humana que ampara el discurso de los derechos huma- nos consagra la soberanía del individuo en un intento de cerrar también la búsqueda de ter- ceros soberanos (11). Y si sólo tenemos dos soberanos, el individuo y el estado, ¿a quié- nes responsabilizamos de los desastres ecoló- gicos?, ¿podemos entender que sobre la bon- dad o no de la disminución de la biodiversidad hayan de pronunciarse otros distintos de los que tenemos poder para actuar sobre ella? Desgraciadamente todavía falta que ése nosotros-todos-siempre pueda encontrar un espejo donde reconocerse como sujeto.

#### 4.- Boudon frente a Aristóteles

Etzioni, en su *The new Golden Rule*, ya mencionado, ha expuesto en profundidad las razones que impelen un cambio de paradig- ma convivencial (12). Vamos nosotros ahora a tratar de apoyarlas y cimentarlas mediante la elaboración de unos criterios de razón de

origen. El mismo Etzioni, en su *The Moral Dimension* (13) trata de fundamentar su crítica a la teoría económica neoclásica de la toma de decisiones, usando el argumento deontológico o kantiano. Nosotros creemos que hay tres formas principales o modos consolidados de argumentar la fundamentación de las opciones morales: el criterio deontológico que refiere la razón de origen de los criterios morales a la universalización, mediante cualesquiera métodos (se priman los discursivos o dialógicos), del imperativo categórico; el criterio culturalista que asimila la moral a la socialización cultural; y el criterio naturalista o neoaristotélico que contra el culturalismo defiende la existencia de absolutos morales como punto de partida para la justificación de cualquier elenco de derechos humanos. En nuestra opinión, ninguno de estos criterios sirve en su conjunto y por sí solo para fundamentar moralmente una actitud para con el otro (humano o no humano). En este sentido, defendemos, siguiendo a Boudon (14), a la moral racionalista y al criterio de transubjetividad, como los más sólidos argumentos para la legitimación teórica del paradigma propuesto por Etzioni.

La defensa que el comunitarismo hace de los sentimientos morales y de las decisiones colectivas a través de procesos conscientes de toma de posturas, parece que pone nítidamente en contraposición al paradigma etziano con el culturalismo que ha dominado las ciencias sociales hasta hace muy poco. Efectivamente, tanto el marxismo para el que la moralidad es una formalidad coyuntural al servicio de fines políticos ulteriores, como para el psicologismo freudiano que traza las raíces de los sentimientos morales en el com-

plejo de Edipo, como para el conductismo donde los condicionamientos sociales marcan de manera indeleble las convicciones morales, el sentido de las pautas morales legitimadas socialmente no puede estudiarse de manera diferenciada de las coordenadas coyunturales en las que se mueven los sujetos sociales. Esto es así también, en cierta manera, en Durkheim, para quien las normas sociales y los valores que representan y que se perciben como funcionales o positivos, lo son por haber sido incorporados por los sujetos sociales en el proceso de socialización.

Frente a estas posturas relativistas, había que rescatar la moral para salvar una idea convivencial de sociedad como algo distinto de la atomización social a que nos lleva el reconocimiento de la soberanía indiscutida del individuo, que viene a ser un sujeto moralmente autocontenido y autojustificado sin referencias colectivas, globales, o comunes, que puedan de alguna manera dar pie a la elaboración de un elenco de deberes y no solo de derechos públicos. Para estas posturas la vida de relación social no podía regirse por algo distinto del relativismo en que desemboca la construcción culturalista de los sentimientos morales. Es por esto por lo que autores como J. Wilson (15), M. Spiro (16), R. Masters (17), y el sociobiólogo M. Ruse, que encuentra la moral en las leyes de la evolución, apoyan un redescubrimiento social del concepto de naturaleza humana; o sea, la resurrección de Aristóteles como pensador social.

A Etzioni, por razones de fácil comprensión, aún estando de acuerdo con la crítica al culturalismo, la solución neoaristotélica no le acababa de convencer. Sin embargo, la alternativa a Aristóteles que propugna Etzioni en

Kant no nos parece consistente y aquí proponemos una nueva alternativa ni neoaristotélica, ni, por supuesto, culturalista. La apuesta deontológica nos parece poco universalizable. Aunque la ética dialógica parezca a primera vista tener mucho que ver con la condición social del mundo, el argumento deontológico choca con un obstáculo insalvable a nivel teórico: no podemos asegurar que en una sociedad interconectada los diálogos sectoriales en espacios sociales diversos den resultados uniformes. El criterio deontológico es práctico sólo en circunscripciones cerradas (la civilidad bienpensante de los EE.UU., por ejemplo), pero no da razones de legitimidad a soluciones planetarias y, por tanto, no tiene la suficiente cimentación teórica.

Deshechado Kant, Aristóteles aparece pues como la clara alternativa al culturalismo, si no fuese porque todavía no hemos traído a colación el pensamiento social de Hegel. Pero, vayamos por partes. Veamos qué de bueno nos depara la postura neoaristotélica frente a la inoperancia moral del relativismo culturalista.

Si los sentimientos morales y específicamente los valores fuesen producto exclusivo de la cultura, los valores se identificarían con los contravalores y como R. Rorty (18) no tiene miedo en defender, la virtud y el vicio, no se diferenciarían entre sí más que en el ojo del observador. Desde el culturalismo no podemos afirmar seriamente que nada sea mejor que su opuesto; la apuesta por la democracia frente al totalitarismo, por ejemplo, sería solamente resultado del proceso de la socialización de la teoría democrática y no de su superioridad moral objetiva. Es por

ello que el neoaristotelismo ve en el relativismo normativo un peligro social.

Ciertamente esto es así. Pensemos en los problemas medioambientales en general y la reflexión sobre la biodiversidad en particular, y en todas las acciones colectivas de efectos diferidos. ¿Dónde empieza lo bueno y acaba lo conveniente? ¿Qué es mejor, lo convenido por pactado o lo decidido por correcto? Desde el punto de vista culturalista la naturaleza no es un bien en sí sino un bien para el nosotros sincrónico, lo cual no nos parece en absoluto correcto. El culturalismo nos da criterios de conveniencia para unos (los participantes) en un marco donde puede haber excluidos (los sin-poder, las futuras generaciones), y, por tanto, donde hay dificultad para establecer criterios comparativos de mejoramiento fuera de los estrictamente procedurales. Podemos encontrarnos, por ejemplo, con la "excelencia" de una decisión de destrozamiento medioambiental tomada de manera legítima, frente a la "perversidad" de una decisión de preservación del medio tomada de manera ilegítima. Lógicamente, frente a este despropósito, el naturalismo aparecería como una solución para darnos un juicio de excelencia basado en el redescubrimiento de la naturaleza humana, de manera que en base ello pudiésemos llegar a operar con algún criterio objetivo de mejoramiento y, en definitiva, de progreso.

## 5.- La crítica al naturalismo

Ahora bien, el redescubrimiento de Aristóteles soluciona unos problemas, pero trae también otros. El comunitarismo que nosotros defendemos está decididamente de acuerdo con el naturalismo en que la salud o la exce-



lencia social, es susceptible de comparación en ámbitos sociales concretos y diversos y, por tanto, apoya la idea de la objetividad moral. Sin embargo, el modo concreto a través del cual los naturalistas llegan a los absolutos morales, sustrae el proceso discursivo de la relación social. Así, una vez que encontramos eso que los neor aristotélicos llaman naturaleza humana, no hay nada más que hablar.

Etzioni atisbó este problema y por eso se fue con Kant. Pero ahí, estamos en las mismas; como argüía Pareto, el argumento deontológico traduce el "no debes robar" por el "haz lo que opina el señor Kant, y como a él no le gusta que robes, no robes". Aquí como allí nos encontramos con una cierta indefensión. Tanto el imperativo categórico como la naturaleza, como antes la cultura, me dejan inerte y pasivo. Soy llevado por avatares intelectuales ajenos que han descubierto por mí y para mí lo que es bueno, o en el caso culturalista, conveniente. ¿No hay una forma de escapar de este dirigismo sin abandonar el criterio objetivo de moralidad? Además, el naturalismo no explica el devenir: ciertos sentimientos morales han cambiado con la historia y eso va contra la misma idea de naturaleza humana.

Es este el momento de salvar la objetividad moral acudiendo, primero a Weber y, después, a Hegel. Nuestro argumento, tal y como nos lo presenta Boudon, se puede resumir en la siguiente sentencia: "ni naturaleza ni cultura, sino razón" (19). Efectivamente, si tomamos el concepto de racionalidad axiológica weberiano, podemos argumentar que la gente tiene unas normas y valores, sencillamente porque tienen buenas *razones* para tenerlos: las razones por las que se detentan

ciertos valores son la sola causa de la normatividad. Así, yo creo que *x* es mejor que *y* porque tengo fuertes razones para creerlo así. Las convicciones morales tienen razones, y objetividad en base a ellas, de la misma forma que cualquier otro tipo de convicciones. La objetividad moral es, en este sentido, como cualquier objetividad cognitiva.

R. Boudon defiende esta postura en uno de los trabajos más sugestivos aparecidos en los últimos años (20). El sociólogo francés se pregunta: "no nos imaginamos a nadie justificando nuestra aquiescencia para con hechos físicos apelando a algún instinto oculto o a la socialización, ¿por qué, pues, hemos de invocar esos mecanismos cuando nos referimos a la normatividad moral?" (21). Si vamos a la experiencia vital, observamos, por otro lado, que no hay diferencias sustanciales entre el modo en que se justifican o se detentan los pronunciamientos de tipo positivo o de tipo normativo. En ambos casos los principios y las consecuencias están imbricados en un proceso circular de retroalimentación y de revisión de principios. Popper defendió esta argumentación de manera brillante (todo conocimiento, positivo o normativo, es provisional sin dejar por ello de ser objetivo), y ya antes, G. Simmel percibió la sinrazón que se oculta tras el reconocimiento acrítico que se da al conocimiento positivo y la duda crítica y sospechosa que amenaza al conocimiento normativo, cuando ambos tipos de conocimiento tienen la misma legitimación lógica y el mismo proceso circular de verificación continua.

Todavía nos queda un obstáculo pendiente que salvar en la defensa de la objetividad moral racional: la diacronía. Aquí hemos de solicitar la ayuda de Hegel. Para Hegel

racionalidad e historia se unen de manera interdependiente y aunque Hegel puede haberse equivocado en otras cosas, en esto estaba en lo cierto. Por ello la objetividad moral no tiene necesariamente que imponerse ni al pasado ni al futuro. El proceso discursivo continuo, que tiene naturaleza cognitiva, puede deparar consecuencias y situaciones donde la objetividad o la verdad moral sea diversa a través del tiempo, como puede ocurrir, por ejemplo, con asuntos como la toma de las armas, o la misma pena de muerte. Las verdades morales o las verdades positivas no son de naturaleza histórica, aunque el proceso discursivo para llegar a ellas sea siempre histórico y continuo.

Es por ello que los absolutos morales no son inamovibles a través del tiempo sin perder, con ello, su condición de absolutos dentro del tiempo. Como puede apreciarse, no estamos haciendo un discurso distinto para las verdades morales del que se hace para las verdades positivas, que también tienen una razón histórica propia. En este contexto, creemos que la expresión "el sentido social" para expresar la objetividad moral, pensando en el carácter diacrónico de la sociedad, hace justicia a los requerimientos de verdad moral que pide el paradigma comunitarista tal y como hasta ahora lo hemos seguido y que son, a nuestro juicio, decisivos para comprender qué es eso que llamamos naturaleza.

## 6.- Las razones morales

Este discurso, como la misma formulación etziniiana del paradigma comunitario, es rompedor, para qué negarlo mal que nos pese. Que los pronunciamientos morales no pueden ser probados de manera racional es

un axioma en el que están de acuerdo muchos pensadores que están en desacuerdo en casi todo lo demás (Pareto, Ayer, Marx, Sartre, Freud y Durkheim, por ejemplo). Hay sin embargo, algunos que defienden la racionalidad moral fuera del naturalismo y que agrupamos en dos grupos. Por un lado están los que se apoyan en la razón consecuencial: "la opción o el pronunciamiento *x* es bueno si sus consecuencias lo son". En este grupo estarían encuadrados los funcionalistas, los contractualistas y los partidarios de la teoría de la elección racional. Por otro lado está, sobre todo Weber, que apoya la razón axiológica de los criterios morales. Su postura nos parece la más adecuada.

La distinción entre las razones de moralidad consecuenciales y no consecuenciales la encontramos en la distinción que hace Weber entre racionalidad instrumental y racionalidad axiológica. El nudo gordiano de la argumentación es la afirmación de que existen criterios analíticos propios para establecer aproximaciones *ad casum* al óptimo moral. A ello podemos llegar por dos caminos: viendo casos donde se dan valoraciones objetivables que no están basadas en criterios consecuenciales, y viendo la operatividad de criterios alternativos. Vamos a centrarnos en este último punto para tratar de examinar si efectivamente la razón analítica extrapola absolutos morales de tipo operativo.

A ello podíamos llegar partiendo de la autopercepción social y de la racionalización de las propias circunstancias relacionales en la medida en que los sujetos individuales comprenden que la sociedad está hecha de vínculos contractuales tácitos cuya transgresión debe ser rechazada por la misma socie-

dad (como es el caso del rechazo público del hurto). Pero un culturalista podría argumentar que ello es debido al mismo proceso de socialización que a su vez es deudor de la cultura en que se vive. Por ello vamos a ir directamente a los sentimientos, tan denostados por la sociología positivista.

Efectivamente, los mismos sentimientos de justicia y legitimidad que existen y son reales, incluyen una dimensión afectiva, que es racional, mal que pese al neoclasicismo económico. La fuerza de los sentimientos de injusticia es proporcional a la rotundidad de las razones que los apoyan. Razones que son a su vez, por su naturaleza cognitiva, susceptibles de reconocimiento público. A esto es a lo que podemos llamar, con Boudon, transubjetividad. Los sentimientos están fundados en razones que se consideran válidas, en el sentido que se supone que otros sujetos deben de compartir éstos mismos sentimientos en base a las mismas razones.

La transubjetividad moral es la alternativa weberiana a la objetividad naturalista, con sólo unas diferencias de matiz. Ya no hablamos de naturalezas inmutables ni de bien común, sino simplemente de objetividad moral, de "absolutos" morales (que en este discurso no son inmutables, sino provisionales en sana tradición popperiana), y de salud o excelencia social.

Nos parece que así salvamos al tiempo la moral basada en el sentido social y en la razón, despejando asimismo el camino de modelos rígidos de comportamiento de los que tan próximo está el naturalismo neor aristotélico. Nos parece que con ello, hemos dado una fundamentación alternativa a lo que parece es la apuesta mayoritaria (Étzio-

ni) centrada en la defensa de la moral (y la ley) natural, frente a la que nosotros proponemos la moral racional de sentido social. Y nos parece, por último, que dejamos sentado que a la naturaleza no necesariamente hay que respetarla porque lo diga la ley que confirma una existencia de pautas, sino, simplemente, porque es razonable: o sea natural noosféricamente hablando.

## NOTAS

1.- Cfr. BOE n.285 del 29/XI/94 y n. 232 del 28/IX/95 para los requisitos de aprobación de los planes de estudio de la nueva licenciatura en Ciencias Ambientales

2.- Cfr. El fin de las certidumbres, Madrid: Taurus, 1997.

3.- La estructura química de la biosfera terrestre y sus alrededores ( original en ruso), Moscú: Navka, 1965. p.328. Ver también su Ensayos Biogeoquímicos (original en ruso), Moscú: Navka, 1940.

4.- Cfr. I. Laptev, "Raising the Biosphere to the Noosphere" en J.R.Engel y J.G.Engel (editores) Ethics od Environment and Development: Global Challenge and International Response, Londres: Belhaven Press, 1990.

5.- Cfr. "¿Qué es una ley de la naturaleza?" El País, 24,IX,1997.

6.- Como ya se habrá podido apreciar, dada la ignorancia de los que desde las ciencias puras se dedican a estudiar el medio ambiente en lo que se refiere a la configuración epistemológica del objeto de conocimiento, la naturaleza, y dada la reticencia que en los debates de elaboración de los nuevos planes de estudio de la licenciatura en Ciencia Ambientales, se muestra según los resultados obtenidos a la incorporación de la perspectiva sociológica, somos firmes partidarios de encuadrar esa nueva licenciatura en Facultades de Ciencias Sociales, y no de Ciencias, a secas, o Ciencias Biológicas, Químicas, etc.

7.- De entre las publicaciones más recientes, la perspectiva construccionista la defiende J. Hannigan en Environmental Sociology: A Social Constructionist Perspective, Nueva York: Routledge, 1995. La realista, C.

Harper en *Environment and Human Society: Human Perspectives on Environmental Issues*, Upper Saddle River NJ: Prentice Hall, 1996. Por otra parte, en nuestro J. Ballesteros y J. Pérez Adán (ed) *Sociedad y Medio Ambiente*, Madrid: Trotta, 1997, adoptamos la postura de continua construcción de la realidad que defendemos en le texto.

8.- Amitai Etzioni, *The New Golden Rule*, Nueva York: The Free Press, 1996.

9.- J. Pérez Adán *Sociología; concepto y usos*, Pamplona: Eunsa, 1997

10.- J. Pérez Adán, "Hacia una nueva Sociología de los Derechos Humanos" en Paloma Durán (cord.) en prensa.

11.- Cfr. J. Pérez Adán *Manifiesto Anticonservador*, Valencia, Carmaiquel, 1998.

12.- En este sentido se aprecia la relación estrecha entre socioeconomía y comunitarismo. La crítica socioeconómica, que también encabeza Etzioni, al vigente sistema de producción y consumo, en definitiva, al capitalismo neoliberal, impide que los comunitaristas crean y confíen en un supuesto orden emanado de la pureza del mercado. Las reglas mercantiles no son garantía de orden aunque

muchas veces sean vehículo de perpetuación de privilegios asegurados en la continuidad de las mismas.

13.- Etzioni, A. *The Moral Dimension: Towards a New Economics*, Nueva York: The Free Press, 1988.

14.- Boudon, R. "The Moral Sense", *International Sociology* 12:1.

15.- Wilson, J. Q. *The Moral Sense*, Nueva York: Macmillan, 1993.

16.- Spiro, M. *Culture and Human Nature*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.

17.- Masters, R. *Beyond Relativism: Science and Human Values*, Hanover (NH): University Press of New England, 1993.

18.- Rorty, R. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge (NY): Cambridge University Press, 1989.

19.- Boudon, op. cit. p.10.

20.- Boudon, R. *Le juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris: PUF, 1995.

21.- Boudon, "The Moral Sense", op. cit. p.11.