

De la bioética a la “astrobioética”. Un aporte desde el “coexistencialismo” propuesto por

Timothy Morton

Victor Hugo Mendoza Santos

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo

Directora

María Fernanda Rodríguez Torres

Magíster en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2023

### **Dedicatoria**

A Luz Mary Santos García, Hugo Mendoza Angarita y Jhon Anderson Mendoza Santos,  
por su amor y apoyo incondicional.

A Joaquín Peñuela Parra, Camilo Dueñas y Carlos Suárez, por su compañía y amistad a lo  
largo de estos años.

### **Agradecimientos**

Agradezco a María Fernanda Rodríguez Torres y a Jorge Enrique Pulido Blanco por sus orientaciones en el desarrollo de esta monografía. A *Mars on Earth Project* capítulo Colombia (MoEP-Colombia), por acercarme de forma rigurosa a la astrobiología. Al profesor Octavio Alfonso Chon Torres, por compartir su tiempo y su conocimiento en filosofía de la astrobiología. Al Complejo Astronómico Grupo Halley UIS, por encender la llama y mostrarme por vez primera la existencia de esta ciencia. A la profesora Blanca Inés Prada Márquez, por su apoyo y guía en los inicios de esta investigación.

## Tabla de Contenido

	<b>Pág.</b>
Introducción .....	7
1. Los aspectos antropocéntricos de la noción de “astrobioética” .....	9
1.1 De la ética a la bioética en la tradición .....	9
1.2 “Astrobioética” y ecología profunda .....	13
1.3 Aspecto antropocéntrico de la ecología profunda y de la “astrobioética” .....	18
2. El “coexistencialismo” como una actitud ética no antropocéntrica desde <i>El pensamiento ecológico</i> de Timothy Morton .....	23
2.1 La “malla” como interdependencia entre las formas de vida .....	23
2.2 El “extraño forastero”: los entes que conforman la “malla” .....	28
2.3 El “coexistencialismo” como una actitud ética de cuidado hacia el “extraño forastero” .....	30
3. Tres aportes para una “astrobioética” no antropocéntrica a partir del “coexistencialismo” y algunas objeciones .....	34
3.1 El valor de la vida no terrestre en el “coexistencialismo” .....	34
3.2 Algunas objeciones al “coexistencialismo” en la “astrobioética” .....	39
4. Conclusiones .....	43
Referencias Bibliográficas .....	46

## Resumen

**Título:** De la bioética a la “astrobioética”. Un aporte desde el “coexistencialismo” propuesto por Timothy Morton\*

**Autor:** Victor Hugo Mendoza Santos\*\*

**Palabras Clave:** astrobioética, coexistencialismo, extraño forastero, malla

**Descripción:** El propósito de esta investigación es argumentar que el “coexistencialismo” propuesto por Timothy Morton es una vía apropiada para aportar a una “astrobioética” no antropocéntrica. Para su desarrollo, en el primer capítulo se describen los aspectos antropocéntricos de la noción de “astrobioética” hasta ahora vigente por su vínculo con la tradición ética, para esclarecer el tipo de valor que tiene la vida no terrestre en esa perspectiva. En contraste con la tradición, en el segundo capítulo se explica que el “coexistencialismo” es una actitud ética no antropocéntrica de cuidado e interés hacia el “extraño forastero” con base en *El pensamiento ecológico*. En el tercer capítulo se exponen tres aportes para una “astrobioética” no antropocéntrica a partir del “coexistencialismo” y se estudian algunas objeciones. Finalmente, se concluye que el “coexistencialismo” hace tres aportes a la “astrobioética”: aporta a cuidar e interesarse por las formas de vida no terrestres dado que son “extraños forasteros”; a incluir el cuidado de los seres humanos sin ser antropocéntrico; y a tener cuidado en las misiones de exploración espacial para no violentar posible vida fuera la Tierra ni a las condiciones que posibiliten su desarrollo.

---

\* Trabajo de Grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Filosofía. Director: María Fernanda Rodríguez Torres. Magíster en Filosofía.

**Abstract**

**Title:** From bioethics to "astrobioethics". A contribution from the "coexistencialism" proposed by Timothy Morton \*

**Author(s):** Victor Hugo Mendoza Santos \*\*

**Key Words:** astrobioethics, coexistencialism, strange stranger, mesh

**Description:** The purpose of this research is to argue that the "coexistencialism" proposed by Timothy Morton is an appropriate way to contribute to a non-anthropocentric "astrobioethics". For its development, the first chapter describes the anthropocentric aspects of the notion of "astrobioethics" so far in force because of its link with the ethical tradition, in order to clarify the kind of value that non-terrestrial life has in that perspective. In contrast to the tradition, the second chapter explains that "coexistencialism" is a non-anthropocentric ethical attitude of care and interest towards the "strange stranger" based on ecological thinking. In the third chapter, three contributions to a non-anthropocentric "astrobioethics" based on "coexistencialism" are presented and some objections are studied. Finally, it is concluded that "coexistencialism" makes three contributions to "astrobioethics": it contributes to care for and be interested in non-terrestrial life forms since they are "strange strangers"; to include care for human beings without being anthropocentric; and to be careful in space exploration missions so as not to violate possible life outside the Earth or the conditions that make its development possible.

---

\* Degree Work

\*\* Human Sciences Faculty. Philosophy School. Philosophy. Director: María Fernanda Rodríguez Torres. Master in Philosophy.

## Introducción

La exploración y el estudio del universo se ha convertido en un hecho desde que iniciara la carrera espacial a mediados del siglo pasado. Por ejemplo, antaño los estudios astronómicos se hacían desde la Tierra a través de instrumentos que permitían hacer mediciones de ciertas magnitudes físicas, como los telescopios. Pero tales instrumentos no eran apropiados para estudiar con precisión la posible existencia de vida en un cuerpo celeste determinado. Dado esto, con nuevos desarrollos tecnológicos se hizo posible crear instrumentos más especializados, como los que se han utilizado en las misiones de exploración en Marte o en los telescopios espaciales, aunque estos tienen que situarse fuera de la superficie terrestre para funcionar adecuadamente. Junto a las ventajas y puertas científicas que estos estudios abren, también nacen problemas éticos en torno a la relación del humano con la posible existencia de vida en el universo y el valor que tendrían esas formas de vida: ¿tiene el mismo valor una vida en el espacio exterior que en la Tierra? ¿Un microbio extraterrestre tiene algún valor? ¿En qué se funda dicho valor? Lo anterior tiene como consecuencia el surgimiento de la “astrobioética”.

El propósito de esta investigación es argumentar que el “coexistencialismo” propuesto por Timothy Morton es una vía apropiada para aportar a una “astrobioética” no antropocéntrica. En consonancia con esto, la pregunta fundamental que se pretende responder es: ¿en qué medida el “coexistencialismo” es un aporte a una “astrobioética” no antropocéntrica? En esta investigación se pone de relieve que el aporte substancial del “coexistencialismo” a la “astrobioética” reside en su forma de entender el valor de las posibles formas de vida fuera de la Tierra. De este aporte se derivan otros dos: que el concepto de “coexistencialismo” incluye al ser humano como un “extraño

forastero”, y que también aporta una actitud ética adecuada para las misiones de exploración espacial, porque las invita a tener cuidado para no violentar la posible vida fuera de la Tierra o a sus condiciones de desarrollo

El primer capítulo de esta tesis tiene por objetivo describir cómo se interesa la noción de “astrobioética” vigente en la vida no terrestre y en qué se funda el valor que esta tiene. Es decir, tiene como fin responder las siguientes preguntas en el marco de la “astrobioética”: ¿en qué se funda su interés y su cuidado por las formas de vida no humanas? ¿El interés por otras formas de vida implica el desinterés por la vida humana? Y ¿qué actitud ética tiene el ser humano frente a la vida no humana? Pero antes de dar respuesta a las preguntas desde la perspectiva de la “astrobioética”, es necesario recorrerlas a través de las éticas más relevantes en la tradición: la aristotélica, la kantiana y la bioética profunda de Van Rensselaer Potter. A continuación, se expone qué se entiende por “astrobioética” y su relación con la plataforma de la ecología profunda. Luego, se profundiza en el aspecto antropocéntrico de la plataforma de la ecología profunda y de la “astrobioética”. Finalmente, se concluye que la “astrobioética” vigente es antropocéntrica en la medida en que ubica sus bases en una ética que privilegia al ser humano por sobre otros seres.

El segundo capítulo tiene por cometido explicar que el “coexistencialismo” es una actitud ética no antropocéntrica de cuidado e interés hacia el “extraño forastero” con base en *El pensamiento ecológico* de Timothy Morton. Para esto, primero se muestra que la “malla” es la relación de interdependencia entre las formas de vida de acuerdo con el capítulo titulado “Pensar a lo grande”. A continuación, se expone que los “extraños forasteros” son los entes que conforman y existen en la “malla”, en función de los capítulos “Pensar a lo grande” y “Pensamientos oscuros”. Luego, se explica que el “coexistencialismo”, propuesto por Morton, es una actitud ética de cuidado hacia los “extraños forasteros” que resulta de la conciencia de su coexistencia en la

“malla”. Finalmente, se concluye que el “coexistencialismo” es una actitud ética de cuidado e interés por el “extraño forastero” que no tiene un centro ni contorno determinados y, por lo tanto, no es antropocéntrica.

En el tercer capítulo se analizan algunos posibles aportes para una “astrobioética” no antropocéntrica a partir del “coexistencialismo”. Con esta finalidad, primero se muestra que el “coexistencialismo” es una actitud ética que contempla la posibilidad de vida no terrestre. Así mismo, se expone que un posible aporte del “coexistencialismo” a una “astrobioética” no antropocéntrica es el de cuidar e interesarse por las formas de vida no terrestres dado que son “extraños forasteros”. Un segundo aporte se refiere a que el “coexistencialismo” también incluye el cuidado de los seres humanos, pues a su vez son “extraños forasteros”. Mientras que uno final se relaciona con el cuidado que deben tener las misiones de exploración espacial para no violentar vida fuera la Tierra ni a las condiciones que posibiliten su desarrollo. A continuación, se plantean algunas posibles objeciones a la pertinencia del “coexistencialismo” para una “astrobioética” no antropocéntrica.

## **1. Los aspectos antropocéntricos de la noción de “astrobioética”**

### **1.1 De la ética a la bioética en la tradición**

La ética ha sido un concepto abordado y problematizado por varios autores desde diferentes épocas y lugares. Si se quiere, se puede rastrear el concepto desde autores orientales o desde la

filosofía canónica de corte occidental. Al examinar la ética occidental es imposible pasar por alto a dos autores canónicos que atendieron problemas propios de su tiempo: Aristóteles y Kant. Para Aristóteles la ética es una disciplina práctica que se estudia, no por intereses teóricos, sino por una tendencia a querer ser mejores (Marcos, 1999). La ética aristotélica tiene como fin último la felicidad del ser humano, que sólo se puede alcanzar a través del ejercicio de la virtud. De este modo, las virtudes permiten articular el intelecto y la moral para alcanzar la justicia y la felicidad.

Es claro que en la ética aristotélica el ser humano tiene prioridad en tanto que habita una morada, es decir, en tanto que es parte de una sociedad. Esta ética está enmarcada en un contexto griego que es acentuadamente político, pues el ser humano sólo puede ser tal, en tanto se encuentra vinculado a la *polis* griega. Es en este sentido que, de modo amplio, la ética aristotélica no contemplaba a la Tierra ni al universo en su marco ético, no existían problemas éticos relacionados con otras formas de vida porque la ética era propia de las relaciones entre los seres humanos que convivían (Marcos, 1999), era antropocéntrica. Del mismo modo, tampoco existía algún tipo de valor o de dignidad, para esto habría que esperar hasta la Edad Moderna, en donde el problema del valor de los seres se hizo relevante.

En el proyecto ético kantiano de la modernidad se plantea la distinción entre el valor absoluto y el valor relativo. Mientras que el valor absoluto se refiere a los seres que son fines en sí mismos, el valor relativo supone por seres que son medios y no fines. El absoluto se corresponde con el valor propio de los seres humanos, pues tienen la capacidad de ser autónomos y servirse de su propia razón. En contraste, el valor relativo aplica para el resto de seres, sean vivos o no, e incluye en el mismo conjunto a los animales, las plantas y las cosas no vivas. El problema fundamental al que responde esta ética es la distinción entre las personas y las cosas (Molina, 2022), pues toda persona tiene un valor absoluto, mientras que toda cosa tiene uno relativo.

Al igual que en el caso de Aristóteles, la ética kantiana ubica al ser humano en una posición de valor privilegiada respecto del resto de seres, en otras palabras, es antropocéntrica. Kant admite que formas de vida como las animales sienten y que no se debe ser indiferente a su sufrimiento, pero esto no significa que ellas sean personas (Molina, 2022). La categoría de persona y de valor absoluto queda bien limitada a los seres humanos. En este sentido, el valor de otras formas de vida y de las cosas es relativo al uso que los humanos hacen de ellas: es un valor netamente instrumental que responde al problema de diferenciar entre personas y cosas. Así pues, en la ética kantiana no existe preocupación por una ética que contemple otras formas de vida como personas, porque no existía problemática ambiental alguna cuando se pensó, se desconocía por completo la variedad de formas de vida en el universo. Será siglos adelante, tras desarrollos científicos que serían usados contra seres humanos, cuando surgirá la bioética como una disciplina que conecta las ciencias con la ética y que tendrá en cuenta a la Tierra y a otras formas de vida, aunque los seres no humanos tendrán un valor relativo.

Van Rensselaer Potter fue la primera persona en utilizar el término de bioética. Para él, en un inicio, la bioética fue pensada como bioética puente hacia el futuro (Potter, 1998). En un sentido, el concepto tiene la intención de centrarse en la supervivencia del ser humano. Frente a esto, Potter (1998) menciona que “(...) la teoría original de la bioética era la intuición que señalaba que la supervivencia de gran alcance de la especie humana, en una civilización decente y sustentable, requería del desarrollo y del mantenimiento de un sistema ético” (p. 24). En otro sentido, la bioética se presenta como un puente entre la ciencia y la filosofía. Así, “Se utiliza la palabra puente ya que la bioética era vista como una nueva disciplina que forjaría una unión entre la ciencia y las humanidades, o con mayor precisión, un puente entre la ciencia biológica y la ética” (Potter, 1998, p. 24). En síntesis, ambas preocupaciones de la bioética, tanto por el futuro como

por la ciencia, caben en la siguiente pregunta: teniendo en cuenta la idea de progreso y los avances científicos y tecnológicos, “¿qué tipo de futuro tenemos por delante?” (Potter, 1998, p. 25).

A pesar que la definición de bioética que se había formulado contemplaba el futuro con toda su amplitud, se centró en estrategias a corto plazo y de corte clínico, por lo que Potter desarrolló la bioética global como una forma de reconsiderar el significado original del concepto. Su preocupación giraba en torno a que se estaba ignorando por completo la idea del puente hacia el futuro, pues si no se tenía en cuenta esta idea, entonces no se considerarían las consecuencias a largo plazo de las acciones humanas. Por otro lado, él apuntaba a la reconstrucción de la bioética de corte clínico a partir de sus críticas, porque así esta bioética se vincularía a una ética medioambiental con orientación a largo plazo (Potter, 1998). Este vínculo, que traía a colación la “(...) supervivencia humana sustentable a largo plazo” (Potter, 1998, p. 25) en las ciencias biológicas, Potter lo llamó bioética global, y lo designó como la segunda etapa de la bioética puente.

Con todo, Potter llevó la bioética a una tercera etapa: la bioética profunda. Esta etapa fue un nuevo intento por establecer como prioridad el pensamiento sobre el futuro de los humanos. Su diferencia con las otras etapas radica en el componente profundo, pues esta bioética nació de la colaboración de Potter con Peter Whitehouse, quien había leído sobre Arne Naess y la ecología profunda. Sobre este trasfondo, la bioética profunda se planteaba ampliar la bioética global a todos los ámbitos posibles, en lugar de solo a ciertos dilemas de algunas especialidades de las ciencias biológicas. Esta idea se acompañó de la humildad y reconocimiento de que “(...) los hechos probabilísticos, o en parte el azar, tienen consecuencias en los humanos y en otros sistemas vivientes” (Potter, 1998, p. 31), por lo que los humanos son responsables de aprender de las experiencias azarosas que han experimentado. Por lo tanto, la bioética profunda no solo se

preocupaba por el futuro de la humanidad y por la relación entre las humanidades y las ciencias biológicas, así como por las ciencias médicas y el medioambiente, sino que se interesó por crear un nexo entre las ciencias en general, la ética y la supervivencia humana. Pero ese interés por otras formas de vida y por el medioambiente los asume como cosas con valor relativo, pues tiene como eje la supervivencia humana. De nuevo, serán desarrollos científicos posteriores los que llevarán al límite la reflexión ética sobre el valor de los seres no humanos y abrirán nuevos problemas filosóficos.

## **1.2 “Astrobioética” y ecología profunda**

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, la ciencia y el desarrollo tecnológico le han permitido al ser humano explorar varios terrenos que antaño eran desconocidos, terrenos tanto físicos como cognitivos. Respecto a esto, la carrera espacial, el turismo espacial y la exploración del universo son algunos hitos que representan plenamente la indagación en lugares que eran completamente desconocidos para los humanos. En el caso de la carrera espacial, Sospedra (2022) sostiene que, aunque desde 1955 EE. UU. y la URSS tenían interés por lanzar satélites al espacio, no fue sino hasta 1957 que ocurrieron avances significativos, cuando la URSS puso en órbita el primer satélite artificial. Este fue el inicio de una serie de lanzamientos en los cuales se incluirían a seres vivos como tripulantes, desde la perra Laika hasta seres humanos (Sospedra, 2022).

Otro hito importante es el turismo espacial, pues abre la posibilidad de que los humanos visiten el espacio sin que pertenezcan a alguna agencia espacial. Se considera turismo espacial a un tipo de “(...) turismo que se hace a más de 100 kilómetros de altura sobre el nivel del mar” (Sospedra, 2022, p. 8). En esta línea, Sospedra (2022) asevera que el turismo espacial pudo iniciar en 1990, cuando una empresa privada financió a un civil japonés para que pasara una semana en

la Estación Espacial rusa. El propósito del turista financiado era transmitir su experiencia en las noticias de la noche que emitía la empresa y hacer experimentos para ella por una semana (Sospedra, 2022). Claramente la finalidad del viaje y la estadía difería por completo de las misiones espaciales que tenían por objetivo investigaciones netamente científicas. En la actualidad, existen varias empresas que ofrecen diferentes experiencias de turismo espacial, como la visita a la Estación Espacial Internacional que ofrece *Space Adventures* (Sospedra, 2022).

Un tercer hito ha sido la exploración espacial, que incluye estudios de planetas y satélites naturales, ya sea desde la Tierra o desde la superficie de dichos cuerpos. El ser humano ha puesto en su foco lugares que van más allá de la misma Tierra con los objetivos de conocer vida fuera de ella y de estudiar la evolución de la vida; la ciencia permitió el desarrollo de la astrobiología. La astrobiología, según lo indica Lemarchand (2010), “(...) es el estudio de los orígenes, evolución, distribución y futuro de la vida en el universo” (p. 35), por lo que estudia su origen y futuro en la Tierra y en otros cuerpos celestes. En la misma línea, Lemarchand (2010) y Chon (2021a) coinciden en que la investigación para realizar dichos estudios sobre la vida en el universo es de carácter interdisciplinar, pues se combinan conocimientos en biología, ciencias planetarias, ecología y filosofía. Así, dado que la astrobiología es una ciencia interdisciplinar, también está atravesada por dilemas de carácter ético.

Los tres hitos expuestos sirven de ejemplo, pues conllevan problemas éticos, pues han puesto al ser humano en el espacio al tiempo que a sus residuos y basura. Para Delgado y Álvarez (2018), la basura espacial es un resultado indeseable y es peligrosa porque puede dañar los satélites artificiales que orbitan la Tierra y, por esto, atentar contra la vida en el planeta. Delgado y Álvarez (2018) plantean abordar las consecuencias de la contaminación espacial a partir de la concepción de bioética profunda ofrecida por Potter. Entienden que “La acción del hombre en el mundo a

través de la técnica no es neutra, sino que afecta a los ecosistemas, y [que] el equilibrio de estos repercute a su vez en la salud y el bienestar de las sociedades humanas” (Delgado y Álvarez, 2018, p. 43). Así, retoman los desarrollos conceptuales de Potter para atender problemas relacionados con la supervivencia futura del ser humano, pues “(...) la vida sobre la superficie terrestre podría verse afectada por una eventual caída de restos de satélites, algunos de los cuales pueden contener radiactividad, lo que afectaría zonas habitadas por seres humanos, especies animales o plantas” (Delgado y Álvarez, 2018, p. 51). En últimas, este tipo de problemas evidencian que la exploración espacial, como resultado de las investigaciones científicas en campos como la astrobiología, tienen un componente ético que puede abordarse desde la bioética profunda de corte medioambiental. Pero cabe preguntarse, ¿la bioética profunda ofrece el fundamento más apropiado para una ética que contempla el riesgo de la contaminación espacial y el valor de formas de vida no humanas? ¿Es esta vía la más indicada para una ética astrobiológica, para una “astrobioética”? ¿Tiene esta un sesgo antropocéntrico implícito o, a diferencia de la tradición occidental, contempla la vida en el universo?

No fue sino hasta el año 2016 que se utilizó el concepto de “astrobioética” en el marco de las actividades de la Asociación Internacional de Geoética y en el *35th International Geological Congress*. En este último se debatió sobre la relevancia de una ética astrobiológica (Chon, 2018). Dos años después, en el marco del IV Congreso Internacional de Astrobiología, se produjo la “Declaración de Lima sobre Astrobiología”, documento en el que se realizan una serie de recomendaciones que incluyen incorporar y fomentar factores y tratos éticos y “astrobioéticos”.

La “astrobioética” es un campo interdisciplinario de la astrobiología y la ética, que se encarga de estudiar las implicaciones éticas de la investigación en astrobiología (Chon, 2018). De este modo, en lo que compete a la “astrobioética”, la astrobiología necesita de la ética para

proponer análisis críticos del contenido moral en las tomas de decisiones en la astrobiología (Chon, 2018). Así, esta rama da tratamiento a problemas como las implicaciones morales de la presencia de vida extraterrestre (Chon, 2021a). Es decir, dilemas del orden de si se debe continuar con la exploración espacial, aun si eso significa contaminar con basura el espacio exterior u otros planetas o si se debería interactuar con la vida extraterrestre en función de su valor para la ciencia o por otro tipo de valor.

Uno de los temas que aborda la “astrobioética” es si los seres vivos tienen un valor que depende de si son racionales, de su lugar de origen, de su interés científico o de un valor intrínseco, lo que se traduce en establecer qué tipo de valor tiene la vida, incluso si es originada fuera de la Tierra. A modo de ejemplo, esto es importante en tanto que, en el caso de Marte, si se descubre que hay o hubo vida microbiana, esa vida podría tener valor para los humanos en tanto que es una vida originada fuera de la Tierra, una vida marciana que vale la pena estudiar (Chon, 2019). Con todo, parece arbitrario que un ser vivo tenga más o menos valor, más o menos derechos, según su lugar de origen. Así mismo, resulta problemático pretender que todos los seres vivos, incluidos los microbios, tienen un valor intrínseco por el mero hecho de estar vivas. ¿Qué dice la “astrobioética” en torno a este tipo de problemas?

La “astrobioética” aborda el problema del valor de la vida fuera de la Tierra desde una ética de corte ecológico. Esto es evidente cuando se menciona que “(...) the moral aspect of astrobioethics has connections with ecological ethics, because astrobiology is the study of life in non-terrestrial environments, outside of the planet Earth” (Chon, 2021a, p. 191). El aspecto ecológico estaría en el trato que tienen los humanos con el ambiente no terrestre, con el entorno. Así, el argumento que se utiliza para relacionar “astrobioética” y ecología sería similar al siguiente: dado que otros cuerpos celestes, como los asteroides, meteoros o planetas, son parte de la

naturaleza, entonces también están cobijados por la ética ecológica, lo que se traduce en darles el mismo trato que se le da al planeta Tierra. Pero, ¿cuál es la ética ecológica en la se fundamenta la “astrobioética” vigente hasta ahora?

La ética ecológica en la que se soporta la “astrobioética”, por lo menos en lo que toca al problema del valor de las formas vida, es la formulada por la ecología profunda. A modo de experimento mental, Chon (2019) afirma que la toma de decisiones en el caso hipotético de tener que colonizar un planeta habitado por vida no terrestre se podría basar en el tercer principio de la ecología profunda. En la ecología profunda, según lo contemplado en el primer y segundo principio, la riqueza y diversidad de las formas de vida tienen valor por sí mismas. Sin embargo, el tercer principio posibilita que el ser humano disminuya esta riqueza y diversidad de las formas de vida, con tal de garantizar la supervivencia de la especie humana. Bajo esta perspectiva, Chon (2019) concluye que “The caveat provided by the third principle of Deep Ecology is the moral option that we could need to be able to establish us on another planet” (p. 4), y esa advertencia es la condición de que sólo es posible disminuir otra vida por la conservación de la vida humana como fin último.

La formulación que Chon (2019) hace acerca de la ecología profunda se acompaña de una evaluación de otras vías éticas. Por ejemplo, respecto al valor que tienen las formas de vida no terrestres, se acude a criterios como la racionalidad, la localidad, el interés científico o el valor intrínseco (Chon, 2021b). Si se acude a la racionalidad, unos microbios marcianos no tendrían valor por más que fueran extraterrestres, pues no podrían razonar. Si se asiste a la localidad, entonces un microbio de cierto tipo tendría más valor que otros del mismo tipo llegado el caso de originarse en otro planeta. Si se evalúa el interés científico, entonces las nuevas formas de vida perderán su valor cuando ya no sean de interés para el estudio científico. En cambio, el valor

intrínseco de lo vivo por ser vivo, como sugiere la ecología profunda, sigue vigente sin importar su racionalidad, localidad o interés científico. No obstante, hay que matizar esta última idea, pues sería problemático que todas las formas de vida tuvieran un valor inherente, incluso los microbios terrestres.

En últimas, aunque las formas de vida tengan un valor intrínseco, esto no significa que los humanos respeten ese valor bajo toda circunstancia. La aplicación del tercer principio de la ecología profunda en la “astrobioética” es adecuada en tanto que es la última acción que la humanidad puede hacer para evitar su extinción. Cuando Chon (2019) expresa que este principio es la opción moral que se debe seguir en el caso hipotético de necesitar colonizar un planeta que alberga vida, lo hace con la mayor prudencia posible. Él es consciente de que no se debe replicar el daño ecológico causado en la Tierra en los ambientes de otros planetas en los que podría desarrollarse alguna forma de vida. “May this new small step for mankind not be the start of trampling life in the universe, as we did with nature on Earth” (Chon, 2021b, p. 11). Así mismo, aclara que “Having exhausted all possible resources to avoid compromising extraterrestrial microbial life, what can be done is to safeguard it in the best possible way. Thus, the genuine value that native life forms have is always respected” (2021b, p. 12). Mas ¿de qué forma la ecología profunda fundamenta la “astrobioética”? ¿No es contradictorio que, a pesar de que todas las formas de vida tengan un valor intrínseco, los humanos puedan decidir si respetan o no dicho valor, como si no fuera absoluto sino relativo?

### **1.3 Aspecto antropocéntrico de la ecología profunda y de la “astrobioética”**

Llegado a este punto se hace necesario estudiar de mejor manera los principios de la ecología profunda de los que parte la “astrobioética”. De los ocho principios de la plataforma de

la ecología profunda, se hará énfasis en los principios tercero, cuarto y quinto, pues son los más relevantes para esta investigación en tanto que expresan una clara tendencia antropocéntrica asociada al valor relativo de las formas de vida. Hay que tener en cuenta que el caso de “astrobioética” al que Chon (2019) sugiere aplicar el tercer principio de la ecología profunda es extremo. Es un escenario hipotético en el que la supervivencia de la especie humana depende de colonizar un planeta que podría albergar o desarrollar otras formas de vida. Por lo tanto, Chon no propone que la ética de la ecología profunda sea universalmente válida, sino que es apropiada para esta situación.

En ese orden de ideas, se puede decir que la ecología profunda es un movimiento que se rige por ocho principios que actúan como su plataforma. Naess (2005) asegura que todo aquel que participe de los principios de la plataforma es parte del movimiento de la ecología profunda. De lo contrario, se quedaría en una mera ecología superficial (Naess, 1973). Sin embargo, se abstiene de definir al movimiento, porque sería igual de difícil de definir que los movimientos feministas, liberales, etcétera. En lugar de brindar una definición clara y distinta, Naess (2005) expone los siguientes principios:

1. The well-being and flourishing of human and nonhuman life on Earth have value in themselves (synonyms: intrinsic value, inherent value). These values are independent of the usefulness of the nonhuman world for human purposes.
2. Richness and diversity of life-forms contribute to the relation of these values and are also values in themselves.
3. Human beings have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs.

4. The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of nonhuman life requires such a decrease.
5. Current human interference with the nonhuman world is excessive, and the situation is rapidly worsening.
6. Policies must therefore be changed. These policies affect basic economic, technological, and ideological structures. The resulting state of affairs will be deeply different from the present state of affairs.
7. The ideological change is mainly that of appreciating life quality (dwelling in situations of inherent value) rather than adhering to an increasingly higher standard of living. There will be a profound awareness of the difference between big and great.
8. Those who subscribe to the foregoing points have an obligation directly or indirectly to try to implement the necessary changes. It is this principle that highlights the importance of deep questioning as the process by which to follow/develop/enact the other principles. (p. 37)

Como se menciona en la segunda parte de este capítulo, los primeros dos principios versan sobre el valor intrínseco de las formas de vida. En el caso del primer principio, el bienestar y florecimiento de las formas de vida en la Tierra tienen valor por sí mismos. Al hablar de las formas de vida no humanas en la Tierra, Naess (2005) se refiere a los animales, los ríos y los ecosistemas, porque usualmente tienen un valor en función de su utilidad. Desde la perspectiva de la ecología profunda se llega a la conclusión de que su valor no depende del uso que los humanos les den. Así mismo, en el segundo principio, la riqueza y diversidad de las formas de vida contribuyen a la relación de los valores del primer principio, y constituyen valores por sí mismos. En este sentido, como toda vida tiene un valor en sí mismo al igual que su florecimiento y diversidad, entonces las

acciones como el control de la natalidad y la diversidad de estas formas de vida van en contra del valor propio.

A pesar de lo anterior, el tercer principio de la ecología profunda da vía libre a los humanos para reducir la riqueza, florecimiento, bienestar y diversidad de las otras formas de vida, es decir, este principio permite ignorar los dos primeros principios de la plataforma de la ecología profunda. En caso de que la especie humana necesite satisfacer sus necesidades vitales, puede violentar y cometer acciones como el control de la natalidad y diversidad de las diferentes formas de vida. Esto quiere decir que solo es permitido ir en contra del valor propio de la vida de las formas de vida no humanas, si la humanidad tiene la necesidad vital de hacerlo. Así, volviendo al ejemplo de la colonización de otros planetas que albergan vida o tienen condiciones para desarrollarla, la colonización se justifica en la medida en que es necesaria para garantizar la permanencia de la especie. Como Naess (2005) lo expone: “For some Eskimos, snowmobiles are necessary today to satisfy vital needs” (p. 39).

No obstante, en los principios cuarto y quinto impera la idea biocéntrica de que la población humana es un inconveniente para las otras formas de vida. Por esto, Naess (2005) menciona que el florecimiento de la vida no humana requiere la disminución de la vida humana. Por lo tanto, debe haber un decrecimiento de la población de la especie. A esto se suma la idea de que el ser humano está interfiriendo excesivamente con el mundo no humano. Estos principios son una forma de favorecer a la vida no humana e ir en contra de la vida humana, aunque sin llegar al extremo de la extinción. Ambos principios son biocéntricos por priorizar el bienestar de las formas de vida no humanas, pero también ubican al ser humano en una posición importante para las otras formas de vida, pues el humano es el protagonista de los daños que ellas experimentan. Así, aunque son

principios biocéntricos, tienen cierto sesgo antropocéntrico que se aprecia con claridad al identificar al ser humano como único causante de los daños ecológicos.

Chon (2021b) asume imposible suprimir el sesgo antropocéntrico de las formulaciones éticas y “astrobioéticas”. En la plataforma de la ecología profunda subyacen dos ideas que suponen peligro por sus implicaciones, ya sea para las otras especies o para los humanos. La primera idea es la que se expresa en el tercer principio, porque pone el desarrollo de todas las formas de vida en manos de la especie humana. Su peligro radica en que la humanidad siempre puede justificar la violencia contra otras especies sin poner trabas a su forma de actuar. Este es un rasgo antropocéntrico, pues, en última instancia, ubica a los humanos como quienes deciden por todas las formas de vida y las trata con un valor relativo.

La segunda idea peligrosa es la expuesta en los principios cuarto y quinto, pues supone un peligro para los mismos humanos. Esta idea sugiere que la humanidad no hace bien al intervenir en el mundo no humano, por lo que debería disminuir su intervención y su población (biocentrismo). Aunque no lo parezca, en esta idea también se le da una gran importancia a la especie humana, por lo que no deja de ser del todo antropocéntrica. Es una idea peligrosa porque incluso podría promover cierto desprecio hacia los seres humanos en tanto que serían la causa de grandes cambios en ecosistemas. Después de lo expuesto aquí, ¿la ecología profunda sigue siendo apropiada para la “astrobioética”?

La “astrobioética” fundamentada en la ecología profunda parece seguir la tradición que ignora la vida como un fenómeno del universo, más bien la asume como uno netamente terrestre y que, además, está condicionado a un valor relativo, pues las vidas no humanas se asumen como medios. De las tres preguntas que han guiado la discusión, se puede concluir que el interés de la “astrobioética” por las formas de vida no humanas se funda en la ecología profunda, es decir, en

un intento por asignarle valor propio a todas las formas de vida, aunque el ser humano ocupa un rol privilegiado entre todas ellas. Ese interés por otras formas de vida conlleva cierto desinterés por la vida humana en tanto que los humanos deben disminuir su interferencia en el mundo no humano. Finalmente, la actitud ética frente a la vida no humana es la de tratarla como medio, como si tuviera un valor relativo en función del bienestar de la humanidad en la Tierra. En otras palabras, la ecología profunda no es apropiada para una “astrobioética”, porque no contempla la vida como un fenómeno universal, sino como uno local que garantiza la supervivencia de la especie humana. Esto lleva a preguntarse: ¿existe otra ética ecológica que sea más pertinente para una “astrobioética”? El “coexistencialismo” es una propuesta de Timothy Morton que será estudiada a continuación con el propósito de mostrarla como una ética ecológica alternativa.

## **2. El “coexistencialismo” como una actitud ética no antropocéntrica desde *El pensamiento ecológico de Timothy Morton***

### **2.1 La “malla” como interdependencia entre las formas de vida**

Hasta este punto, ninguna de las éticas estudiadas ha entendido la vida como un fenómeno del universo, sino que, a lo sumo, como uno de nivel global, por lo que ni la ética de corte aristotélico, ni la kantiana, ni la del movimiento de la ecología profunda son del todo apropiadas para fundamentar una “astrobioética”. Sin embargo, el “coexistencialismo” sí entiende la vida como un fenómeno universal y, además, plantea una vía diferente a las tradicionales para abordar

el tipo de valor que tienen las formas de vida. Las preguntas a responder en este capítulo son las mismas que se le ha planteado a la tradición y a la “astrobioética”: ¿en qué se funda el interés y cuidado por las formas de vida no humanas en el “coexistencialismo”? ¿El interés por otras formas de vida implica el desinterés por la vida humana? Y ¿qué actitud ética tiene el ser humano frente a la vida no humana?

En la introducción a *El pensamiento ecológico*, Morton (2018) plantea que “La crisis ecológica a la que nos enfrentamos es tan evidente que resulta fácil —para algunos, extraña o inquietantemente fácil— unir los puntos y comprobar que todo está interconectado” (p. 17). Así, justo esta crisis permite el desarrollo del pensamiento ecológico, porque evidencia que todo está interconectado. “*El pensamiento ecológico* es el análisis de la interconectividad. (...) Es una práctica y un proceso que consiste en llegar a ser plenamente conscientes de que los seres humanos están conectados con otros seres: animales, vegetales o minerales” (Morton, 2018, p. 24). En este orden de ideas, Morton (2018) menciona que “El panorama ecológico que nos espera (...) Es una extensa malla de interconexiones sin un centro o contorno determinados. Es intimidad radical, es coexistencia con otros seres, ya sean sensibles o no” (p. 25).

En el primer capítulo, “Pensar a lo grande”, Morton (2018) empieza intimando al lector a pensar en que lo global es mejor que lo local, en que lo grande es bello y en que el mejor pensamiento ambientalista consiste en pensar lo más grande posible. En este sentido, el pensamiento en grande se opone al pensamiento enfocado en lo local, que él adjudica a los movimientos ambientalistas de finales de 1960 (Morton, 2018). Por esto, también menciona que en Occidente la ecología se ha pensado como algo terrenal y local, por lo que replica un pensamiento similar al siguiente: “(...) debemos sentirnos como en casa; tenemos que conocer el lugar y pensar en él desde la perspectiva del aquí y del ahora, no del allí y del después” (Morton,

2018, p. 47). De la mano de esta exhortación, Morton (2018) indica que “El espacio no es algo que ocurra allende la ionosfera. Ahora mismo estamos en el espacio” (p. 43), por lo que, teniendo esto en cuenta, su propuesta se dirige hacia una ecología grande, espaciosa, global (universal), dislocada y situada en el espacio exterior (Morton, 2018). Así, el autor concluye que el eslogan de *El pensamiento ecológico* debe ser “Dislocación, dislocación, dislocación” (Morton, 2018, p. 47), es decir, contraposición a lo local.

Tanto la catástrofe ecológica como la Salida de la Tierra (fotografía tomada en la misión del Apolo 8 en la que se ve la Tierra desde la Luna) hacen que la “malla” sea más evidente y que se tome conciencia de ella. Esto sucede al pensar en el calentamiento global, en las extinciones o en el deshielo de los casquetes polares, porque al repasar estos hechos se entiende que cada ser interactúa con otros (Morton, 2018). De igual modo, al pensar en otros mundos más allá de la Tierra, también se piensa a lo grande y, con esto, aparece la posibilidad de existencia de vida en otros planetas o zonas del universo. Estos seres, sin importar su locación, conforman todos la “malla” y hacen que el pensamiento se aparte de la visión localista que el autor critica. De este modo, señala Morton (2018), “Apreciamos la fragilidad de nuestro mundo desde el punto de vista del espacio. Pensar a lo grande no nos impide cuidar del medioambiente” (p. 44), más bien permite que se desarrolle el pensamiento ecológico y la conciencia de la “malla”. Dado esto, la toma de conciencia de ella desde el espacio, supone que la Tierra no está en ningún lugar privilegiado en la vasta “malla”, y que tampoco es el único planeta importante (Morton, 2018).

La “malla”, como interconexión, equivale a la estrecha relación entre las especies que Charles Darwin expone en sus escritos. De este modo, “Todas las formas de vida nos resultan literalmente familiares, pues, desde el punto de vista genético, descendemos de ellas” (Morton, 2018, p. 49). Darwin (como se citó en Morton, 2018) expresa que tal interconexión es “(...) un

hecho realmente maravilloso” (p. 48), de ahí que Morton (2018) afirme que “El pensamiento ecológico consiste, en efecto, en las ramificaciones del «hecho realmente maravilloso» que es la malla” (p. 49). Respecto a esto, el autor también menciona que “Todas las formas de vida son la malla, al igual que todas las formas muertas y de igual modo que sus hábitats, que también están compuestos de seres vivos y no vivos” (p. 49).

Timothy Morton acude a la simbiosis para ejemplificar la “malla” y la interconexión entre las formas de vida. En este sentido,

Un árbol contiene hongos y líquenes. Los líquenes son dos formas de vida en interacción: un hongo y una bacteria o un hongo y un alga. Las semillas y el polen tienen a los pájaros y a las abejas para que los transporten. Las células animales y fúngicas contienen mitocondrias, células energéticas (orgánulos) que evolucionan a partir de las bacterias que se protegen de un mundo —para ellas— letalmente oxigenado. Las plantas son verdes (el color de la Naturaleza) porque contienen cloroplastos, derivados de las cianobacterias. Las mitocondrias y los cloroplastos tienen su propio ADN y llevan a cabo su propia reproducción asexual. Nuestro estómago contiene bacterias benignas y amebas inocuas. (...) Y, por último, como dice Richard Dawkins, «todos somos colonias simbióticas de genes». Hasta el ADN es susceptible de simbiosis, coevolución, parasitismo, conflictividad y colaboración. (Morton, 2018, pp. 54-55)

Con todo, Morton (2018) también acude al fenotipo extendido que formula Dawkins, para poner en entredicho lo que se debe considerar el fenotipo de una forma de vida. En primer lugar, es necesario mencionar que el fenotipo es la manifestación del genotipo del ADN (Morton, 2018). De este modo, un ejemplo del fenotipo de un ser humano individual son sus aspectos físicos, como el color de sus ojos. Sin embargo, la propuesta de Dawkins contempla que “(...) el ADN actúa a

distancia sobre organismos situados fuera de sus vehículos naturales (como tú y como yo). (...) Tú eres un fenotipo; pero también, en cierto modo, lo es tu casa” (Morton, 2018, p. 55). Así, la telaraña de una araña, la saliva de algunos herbívoros y los diques de los castores serían parte del fenotipo de cada forma de vida (Morton, 2018). En síntesis, “A escala microscópica y macroscópica, las cosas son menos completas, están menos integradas y son menos independientes de lo que creíamos” (Morton, 2018, p. 56).

La exposición anterior le permite a Morton (2018) hacer un planteamiento reduccionista (en contraposición con uno holista) de la “malla”, pues “Si todo está interconectado, entonces hay menos de todo. Nada es completo en sí mismo” (p. 54). En este sentido, la “malla” no debe ser entendida como un superorganismo (Morton, 2018), ni como algo que es más grande que los seres interconectados. En realidad, “Puesto que la evolución no es lineal, la malla no es mayor que la suma de sus partes” (Morton, 2018, p. 56). “La malla está hecha de cosas insustanciales, y su estructura es muy extraña” (Morton, 2018, p. 56). Lo anterior no significa que haya menos número de formas de vida, sino que esencialmente son menos de lo que parecen. Esto quiere decir que “El pensamiento ecológico logra que nuestro mundo sea más vasto y más insustancial al mismo tiempo” (Morton, 2018, p. 58). Los ejemplos de simbiosis y del fenotipo extendido que Morton (2018) expone permiten acercarse al problema de intentar definir con precisión dónde inicia y termina un ser vivo, así como pone entre paréntesis la existencia de la esencia del mismo. En últimas, si las formas de vida están relacionadas entre sí, significa que no son independientes y que siempre coexisten con otras formas de vida. De esto resulta que ellas son insustanciales, porque dependen de otras formas de vida y no pueden ser si no es en relación con ellas. Sin embargo, para entender por qué aparece este planteamiento en Morton, se hace necesario profundizar en las cosas insustanciales de las que está hecha la “malla”, es decir, en el “extraño forastero”.

## 2.2 El “extraño forastero”: los entes que conforman la “malla”

En *El pensamiento ecológico* aparece el concepto de “extraño forastero” casi a la par que el de “malla”. Ya desde la introducción, Morton (2018) ofrece una perspectiva de los seres que forman la “malla”: “Nuestro encuentro con otros seres es cada vez más significativo. Estos seres son extraños, incluso intrínsecamente extraños. Cuando hablamos de formas de vida, estamos hablando de «extraños forasteros». El pensamiento ecológico se imagina una aglomeración de extraños forasteros” (p. 33). Dado esto, las formas de vida de la “malla” son esenciales a ella misma, pues “Si no hubiera extraños forasteros, no habría ninguna malla” (Morton, 2018, p. 69). Además de esto, es de resaltar que Morton evita usar el término “animal” a propósito, pues “El extraño forastero no es solo un objeto al final de una larga lista de formas de vida conocidas (cerdos hormigueros, escarabajos, camaleones [...] el extraño forastero)” (Morton, 2018, p. 36). Frente a esta aclaración del autor, cabría preguntarse entonces ¿qué cosa sí es el “extraño forastero”?

Para Timothy Morton (2018), se hace impropio definir positivamente a los “extraños forasteros”, porque esto implicaría que se puede meter a todos ellos indistintamente en una caja. Como se mencionó en el apartado anterior, las formas de vida son menos esenciales de lo que parecen, pues siempre se necesitan entre ellas y son interdependientes. Esta interdependencia implica diferencia, porque una forma de vida depende de otra forma de vida diferente a sí misma. En la “malla”, los “extraños forasteros” se relacionan entre sí “(..) negativa y diferencialmente” (Morton, 2018, p. 61). Él lo explica así:

En una lengua, una palabra significa lo que significa por su diferencia con respecto a otras palabras. La palabra no contiene nada intrínseco para que signifique lo que significa. Lo mismo vale para su sonido. La malla también está compuesta de diferencias negativas, lo

que quiere decir que no contiene cosas positivas y realmente existentes (concretas e independientes). (Morton, 2018, p. 61)

Esto quiere decir que, aunque el “extraño forastero” no es definible positivamente, sí se advierte que los “extraños forasteros” están relacionados entre sí por las diferencias. Por lo tanto, si se quisiera definir a un “extraño forastero”, tal definición sería negativa y diferencial. “Pensar en la interdependencia supone pensar en la diferencia, lo que significa enfrentarse al hecho de que están relacionadas entre sí negativa y diferencialmente, en un sistema abierto, sin centro ni periferia” (Morton, 2018, pp. 60-61).

Con todo, parece que el concepto de “extraño forastero” aún resulta ambiguo, pues el autor no es explícito con los seres que entran en tal categoría. Se podría pensar que, como Morton (2018) menciona en la introducción, los “extraños forasteros” sean todas las formas de vida. Pero esta afirmación desemboca en un problema más profundo y difuso, pues ¿qué seres deben ser considerados formas de vida? Para evitar tal cuestionamiento, Morton (2018) hace del mismo “extraño forastero” una incógnita. “Este forastero no es solo extraño. Él o ella o ello —¿lo sabemos? ¿cómo?— es extrañamente extraño. Su propia extrañeza es extraña. Nunca podremos conocerlos del todo” (p. 62). A esto se suman otras preguntas que él mismo plantea: “¿Estamos seguros de que sienten algo? ¿Sabemos si están vivos?” (p. 63). En últimas, los “extraños forasteros” son tan extraños (tan desconocidos) que “Podrían incluso ser nosotros. (...) Nunca se sabe” (p. 63).

El concepto de “extraño forastero” también evita ciertas circunstancias extremas y peligrosas que aparecen con los conceptos de “animal” y de “ser humano”. Para Morton (2018), tanto afirmar que los seres humanos son animales como decir que no lo son crea problemas que conviene evitar. “Según las ideologías predominantes, debemos llegar a ser, o parecer, «animales»

(biocentrismo), o ellos deberían llegar a ser como nosotros, o al menos parecerse (antropocentrismo). Ninguna de las dos opciones resulta satisfactoria” (p. 62). Por un lado, pensar que los humanos son animales abre la puerta a usar a los humanos tal cual se utilizan a otros animales como instrumentos. Por el otro, el antropocentrismo conduce a una negación de los seres que son animales, así como a la cuestión animal (relación entre humanos y animales a partir de la diferencia entre ambos). Frente a esto, Morton (2018) cuestiona: “(...) ¿han olvidado las repercusiones de la «cuestión judía»?” (p. 62). De ahí que el “extraño forastero”, como “(...) algo o alguien cuya existencia no podemos prever” (p. 63) sea tan importante en la disolución de los extremos biocéntricos y antropocéntricos.

### **2.3 El “coexistencialismo” como una actitud ética de cuidado hacia el “extraño forastero”**

El desconocimiento del “extraño forastero”, es decir, no saber si algo o alguien es o no un “extraño forastero”, permite la existencia de una actitud ética frente a ellos: el “coexistencialismo”. Después de todo, ¿cómo se debería actuar frente a ellos si no se sabe quién o qué es un “extraño forastero”? Si se da por hecho que “Los entornos están compuestos por extraños forasteros” (Morton, 2018, p. 74), entonces siempre se coexiste con ellos, aunque no se sepa quién o qué son. Además, como el “extraño forastero” es incierto, el encuentro con él ha de ser “(...) cordial, arriesgado, perverso” (p. 106). El mismo concepto es tan misterioso que deja abierta la posibilidad a que nosotros mismos seamos el “extraño forastero”. Dicho lo anterior, Morton (2018) concluye que “El pensamiento ecológico necesita desarrollar una actitud ética a la que podríamos llamar «coexistencialismo»” (p. 69) en la que se tendría en cuenta la naturaleza extraña de los “extraños forasteros”.

En un primer intento para explicar en qué consiste el “coexistencialismo”, Morton (2018) acude a *La balada del viejo marinero* de Coleridge, pues allí el marinero aprende una lección con base en la conciencia de la coexistencia. En la balada, un marinero parte junto a su tripulación hacia el sur. En el camino, se encuentran con un albatros, con culebras marinas y con otros personajes. Al regresar de su viaje, el marinero retorna como el único sobreviviente de su tripulación y aconseja a un invitado de una boda “amar «todas las cosas, grandes y pequeñas»” (p. 68). Esta lección es aprendida por el marinero después de su viaje: “Lo que aprende el marinero es que la verdadera compasión es un sentimiento social: la conciencia de la coexistencia” (p. 69). El coexistencialismo parte, entonces, de la conciencia de que nunca se está completamente solo, sino que siempre se “Coexiste con otros seres que «sobreviven»” (p. 69). La relevancia de estos seres que sobreviven radica en que son “extraños forasteros”. Tal y como lo expresa Morton (2018), “La enseñanza que se deduce de la moraleja es el encuentro traumático entre extraños forasteros. Uno de estos, sin duda, es el propio albatros; otro es el marinero (...); y varios millones de culebras de agua” (p. 68). Corresponde, entonces, profundizar más en la coexistencia y en lo que implica ser consciente de ella.

Dado que la existencia de un “extraño forastero” depende de la existencia de otros “extraños forasteros”, entonces la coexistencia es dependencia y es adaptación entre ellos mismos, porque los “extraños forasteros” están adaptados a coexistir. A su vez, que ellos estén adaptados no equivale a decir que hay armonía en la coexistencia. Frente a esto, Morton (2018) refiere que “El mundo de Darwin tiene que ver con la coexistencia, no con la armonía” (p. 89). La adaptación no ha de asumirse como si dos cosas encajaran perfectamente, como si un “extraño forastero” tuviera tal forma para hacer algo en específico. “Las formas de vida no evolucionaron de manera holística, y tampoco evolucionaron con un «fin» (*telos*)” (p. 65), “(...) la cabeza de un buitro

«perfectamente adaptada» (...) para hurgar en los montones de basura, probablemente no era calva por ese motivo” (p. 90). De esto se sigue que la coexistencia no es armoniosa ni perfecta, más bien consiste en “(...) una simple cuestión de dependencia, como las plantas del desierto dependen de la humedad” (p. 84). Un ejemplo más que ofrece el autor es el de las hormigas del género *Atta*, pues ellas hospedan “(...) hongos domesticados que no viven en ningún lugar del planeta” (p. 97), en otras palabras, ellas cuidan y colaboran con otros “extraños forasteros”.

A partir de lo anterior se puede subrayar la actitud ética a la que Morton se refiere con el nombre de “coexistencialismo”: una actitud de cuidado e interés por el “extraño forastero” (Morton, 2018). El cuidado hacia el “extraño forastero” implica no violentarlo, a saber, no intentar meterlo en una caja como las ya mencionadas al final del apartado anterior. El pensamiento ecológico busca determinar las actitudes que propician una coexistencia no violenta entre los “extraños forasteros” (Morton, 2019). Siguiendo esta idea, Morton (2018) señala que “Podríamos argumentar que el altruismo, y no el egoísmo, está conectado a la realidad, pues al fin y al cabo estamos hechos de otros: los tenemos literalmente debajo de la piel” (p. 150). Así pues, el autor muestra al altruismo y a la cooperación, el interesarse y cuidar del “extraño forastero”, como actitudes propias del “coexistencialismo”. Con todo, hay otro elemento importante que incluye el cuidado y que es necesario retomar de *La balada del viejo marinero*: la compasión.

En *El pensamiento ecológico*, Morton contrapone la lástima y la compasión en el poema de Coleridge, dándole a la última una categoría de trascendencia política respecto a la primera. El autor ve que *La balada del viejo marinero* crea una democracia radical que trasciende una política de la lástima (Morton, 2010). Así, la conciencia de la coexistencia que experimenta el marinero, le permite entender que la compasión es un sentimiento social y no la lástima. En el texto original, Morton (2010) utiliza dos términos sinónimos: lástima (*pity*) y compasión (*sympathy*). Su

diferencia esencial encuentra raíz en que *sympathy* está relacionada no sólo con la lástima, sino también con el cuidado que es expresado (*care*) (Cambridge Dictionary, 2023). En este orden de ideas, la trascendencia de la política que menciona Morton (2010) frente a los “extraños forasteros” reside en superar la lástima para, luego, dar vía al sentimiento social de compasión, es decir, al cuidado de los “extraños forasteros”. De esto se concluye que el “coexistencialismo” que propone el autor es el sentimiento de compasión que resulta en una actitud de cuidado frente a los “extraños forasteros”, sin importar quiénes o qué sean.

A modo de cierre de este capítulo, se puede responder a las tres preguntas que han servido de eje, de modo que se aprecie que el “coexistencialismo” se separa en gran medida de la tradición expuesta en el primer capítulo. El “coexistencialismo” es una actitud ética de cuidado hacia el “extraño forastero” derivada de la conciencia de coexistencia de ellos en la “malla”. Esto quiere decir que su interés y cuidado por las otras formas de vida se funda en que esas formas de vida son “extraños forasteros”, en que no se sabe con certeza si están vivas o no. Pero este interés no implica el desinterés por la vida humana, porque el mismo humano es un “extraño forastero”. A diferencia de la ecología profunda, la actitud ética en el “coexistencialismo”, tanto frente a humanos como frente a cualquier “extraño forastero”, es la de cuidado e interés, sin importar quién o qué sea el “extraño forastero”. En últimas, como esta actitud ética se deriva directamente de la coexistencia de los “extraños forasteros” en la “malla”, es imposible que sea una actitud antropocéntrica. ¿El “coexistencialismo” puede aportar algo a la “astrobioética”? Si es así, ¿cuáles son los aportes fundamentales que le hace esta actitud ética a la “astrobioética”? ¿El “coexistencialismo” está sobre un suelo firme o se le puede plantear objeciones al igual que a la tradición? Estas tres preguntas guiarán la discusión a continuación.

### **3. Tres aportes para una “astrobioética” no antropocéntrica a partir del “coexistencialismo” y algunas objeciones**

#### **3.1 El valor de la vida no terrestre en el “coexistencialismo”**

En este punto es pertinente recordar que en el capítulo dedicado a la “astrobioética” se señaló un problema esencial sobre el que discurre esta disciplina, a saber: si la vida fuera de la Tierra (no terrestre) tiene algún valor y en qué se funda el mismo. En este texto es imprescindible dedicarse únicamente al interrogante por el valor de la vida no terrestre, pues es el problema fundamental al que el “coexistencialismo” puede aportar para una “astrobioética” menos antropocéntrica. A partir del primer capítulo quedó claro que la tradición no ha pensado la vida como un fenómeno universal y que, por esto, tampoco ha tratado el problema del valor de las formas de vida de forma adecuada. Morton, contrario a la tradición, entiende la vida de forma universal, fuera del planeta Tierra, de manera que este no ocupa un lugar privilegiado en el universo (en la “malla”) para el desarrollo de la vida.

Esa nueva forma de entender la vida en el universo efectúa tres aportes a una “astrobioética” menos antropocéntrica. Las tres preguntas claves reaparecen: ¿en qué se funda el interés y cuidado por las formas de vida no humanas en la “astrobioética” de corte “coexistencialista”? ¿Tal interés por otras formas de vida implica el desinterés por la vida humana? Y ¿qué actitud ética tiene el ser humano frente a la vida no humana? El primer aporte es que la “astrobioética” soportada en el “coexistencialismo” funda su interés y el cuidado por las formas

de vida no terrestres en la medida en que son “extraños forasteros”. Un segundo aporte consiste en que el “coexistencialismo” incluye al ser humano como un “extraño forastero”, por lo que no recae en el biocentrismo. Un tercer y último aporte es que exhorta a las misiones de exploración espacial a tener cuidado para no violentar a la posible vida fuera de la Tierra o a sus condiciones de desarrollo.

Como se expuso en el primer capítulo, el problema del valor de la vida fuera de la Tierra debe ser abordado desde una ética ecológica (Chon, 2021a), por lo que el “coexistencialismo” es una opción plausible para abordar esta clase de cuestiones. Camarillas (2020), por ejemplo, considera que *El pensamiento ecológico* ofrece una perspectiva ecológica en tanto que tiene en cuenta la interconexión de las formas de vida en la “malla”. En efecto, es claro que Morton (2018) propone una ética ecológica cuando señala que “Pensar de manera ecológica no es solo discurrir sobre cosas no humanas” (p. 20), y que tampoco se trata solo de fijarse en lo que se piensa, sino en la forma en la que se piensa. Después de todo, “(...) la ética del pensamiento ecológico reside en considerar a los seres como personas aunque no lo sean” (p. 25). En este sentido, al concebir a los seres en general como si fueran personas, el “coexistencialismo” tiene una clara impronta ecológica y ética.

Ahora bien, también se mencionó que atender el problema del valor de las formas de vida fuera de la Tierra desde los principios de la ecología profunda trae consigo dos inconvenientes que tienen por base un marcado sesgo antropocéntrico. La primera de las dos dificultades se relaciona con el tercer principio, pues su aceptación pone la vida de todos los seres en manos de una única especie, las de los seres humanos. Aunque la ecología profunda pretende aceptar que las formas de vida tienen un valor absoluto, el tercer principio pone de manifiesto que tal valor sigue condicionado por la voluntad de los seres humanos, es decir, es un valor relativo. La segunda está

implícita en los principios cuarto y quinto, en los cuales se muestra al ser humano como algo no natural que interviene en lo natural, y que debería de reducir su población porque no le hace bien al mundo no humano. Ambos son aprietos que se suprimen al abordar el valor de las formas de vida desde la óptica no antropocéntrica de *El pensamiento ecológico*.

En principio, el valor de las formas de vida en *El pensamiento ecológico* se fundamenta en que ellas mismas son “extraños forasteros”. Esta perspectiva parece cercana a la defendida en los dos primeros principios de la plataforma de la ecología profunda, en tanto que en ella las formas de vida tienen valor por sí mismas, es decir, tienen un valor intrínseco. Mas el valor intrínseco que las formas de vida tienen en el “coexistencialismo” no es en función de ser cosas vivas, sino en función de que conforman la “malla” y de que no se sabe con certeza si son cosas vivas o no. Para Morton (2018), “Cuando hablamos de formas de vida, estamos hablando de «extraños forasteros»” (p. 33). Pero los “extraños forasteros” son “intrínsecamente extraños” (Morton, 2018, p. 63), por lo que así se coexista con ellos, no se puede saber quién o qué es un “extraño forastero”, así como tampoco si está vivo. Luego, es justamente porque no se puede conocer por completo al “extraño forastero”, y porque se coexiste con él, que este resulta valioso por sí mismo.

Bajo esa lógica se podría examinar si los “extraños forasteros” pueden ser, por ejemplo, formas de vida fuera de la Tierra. En *El pensamiento ecológico* se afirma que “La ecología no es una relación con la Naturaleza, sino con los extraterrestres y los fantasmas” (Morton, 2018, p. 128), así como que pensar en la posibilidad de vida fuera de la Tierra es pensar ecológicamente, pensar a lo grande (Morton, 2018). Siguiendo las ideas expuestas hasta ahora, nada impide que una posible forma de vida no terrestre entre en la categoría de “extraño forastero”. Así como el “coexistencialismo” tiene en cuenta a seres “Desde organismos unicelulares hasta los diversos metazoos que moran en nuestra variada biocenosis” (Bórquez, 2022, p. 277), también tiene en

cuenta cualquier forma de vida fuera de la Tierra. En este sentido, el aporte fundamental del “coexistencialismo” a la “astrobioética” es que le brinda una nueva ética ecológica que dista de la propuesta por la ecología profunda y que le puede servir de base. Esto se traduce en tres aportes concretos que le hace el “coexistencialismo” a la “astrobioética”, y cada uno responde a una de las preguntas: ¿en qué se funda el interés y cuidado por las formas de vida no terrestres en la “astrobioética” que tiene por base al “coexistencialismo”? ¿El interés por las formas de vida no terrestres implica el desinterés por la vida humana? Y ¿qué actitud ética tiene el ser humano frente a esas formas de vida?

Como respuesta a la primera cuestión, si se asume que la posible vida fuera de la Tierra entra en la categoría de “extraño forastero”, entonces esa misma forma de vida se incluye en el campo de acción de la actitud ética del “coexistencialismo”. En este punto es vital regresar al experimento mental de Chon (2019) que se presentó en el primer capítulo de esta investigación. Si la toma de decisiones en el caso hipotético de tener que colonizar otro planeta ya habitado por alguna forma de vida (sea microbiana o no) se basa en el “coexistencialismo” y no en la ecología profunda, entonces esas formas de vida tendrían valor por ser “extraños forasteros” y no únicamente por ser formas de vida. De hecho, el “coexistencialismo” permitiría no sólo tomar decisiones teniendo en cuenta esa vida hipotética, sino que invitaría a estudiar la forma en la que se podría coexistir de forma no violenta con ella. Así, el interés y cuidado por las formas de vida no terrestres en la “astrobioética” se funda en que esas formas de vida son “extraños forasteros”, por estar en esa categoría es que esas formas de vida participan en el interés y cuidado propios del “coexistencialismo”.

En lo que toca a la segunda cuestión, hay que mencionar que el “coexistencialismo” es una actitud ética que también incluye a los seres humanos, aunque sin ser antropocéntrica. Dado que

la humanidad hace parte de la “malla”, también pertenece a la categoría de “extraño forastero”. Así, la actitud ética que propone Morton no es únicamente un trato de los humanos hacia el mundo no humano (unidireccional), sino que se trata de una manera de relacionarse entre todos los “extraños forasteros”. Debido a esta perspectiva es que el “coexistencialismo” no aboga por un biocentrismo ni por un antropocentrismo, más bien piensa una democracia radical entre los seres que habitan la “malla” (Morton, 2018). Así, por ejemplo, para el “coexistencialismo” también es importante cuidar e interesarse por la vida humana, lo que no significa que siempre deba ser la prioridad entre todas las formas de vida.

Respecto a la tercera pregunta, resulta que un rasgo importante del concepto de “coexistencialismo” es que aporta una actitud ética adecuada para las misiones de exploración espacial, porque ayuda a entender los efectos de la expansión de la contaminación que aqueja a la Tierra, y a sus habitantes, hacia el espacio exterior y otros planetas. A partir del cuidado por el “extraño forastero”, el “coexistencialismo” aporta a la protección de la posible vida extraterrestre al evitar que, como lo menciona Chon (2021b), el nuevo y pequeño paso para la humanidad, que inicia con la exploración espacial, no acabe aplastando la vida que se encuentra en el universo. Pero, del mismo modo, también aporta al cuidado de lugares que tengan las condiciones para el desarrollo de vida en un futuro, así como al cuidado de cuerpos que tengan la posibilidad de sustentar vida en la actualidad. Este aporte resulta de la conciencia de no saber con absoluta certeza si hay o no vida fuera de la Tierra, y si se podrá o no identificar antes de violentarla o acabar con ella, en otras palabras, se deriva de no saber qué o quién es el “extraño forastero”.

De acuerdo con lo mencionado, basar la acción ética de la “astrobioética” en el “coexistencialismo” evitaría el sesgo antropocéntrico implícito en la plataforma de la ecología profunda. La misma borrosidad del “extraño forastero” evita el extremo del antropocentrismo,

pues incluso el ser humano es un “extraño forastero”. Mientras que en la plataforma de la ecología profunda el ser humano tiene un rol central, ya sea porque la vida de las otras especies está en sus manos o porque la misma humanidad se muestra como un virus que debe ser eliminado por el bienestar de las otras formas de vida, en el “coexistencialismo” todos los seres sensibles se pueden hacer responsables. De este modo, la responsabilidad de fenómenos como, por ejemplo, el calentamiento global, no recae exclusivamente sobre los seres humanos, sino sobre todos los “extraños forasteros” que sean sensibles, pues “(...) simplemente porque somos sensibles (...) estamos obligados a frenar el calentamiento global” (Morton, 2018, p. 127). No obstante, al igual que se interrogó a la ecología profunda en el primer capítulo, ¿existen objeciones frente a los tres aportes del “coexistencialismo” que se han identificado? ¿Además de sus aportes, el “coexistencialismo” presenta sus propias dificultades al aplicarse a la “astrobioética”?

### **3.2 Algunas objeciones al “coexistencialismo” en la “astrobioética”**

El “coexistencialismo” también presenta ciertas dificultades al aplicarse a la “astrobioética”. Una primera objeción se refiere a la dificultad de definir lo vivo y lo no vivo, pues en Morton (2018) hay una intención de reducir lo vivo a un mero algoritmo (Gómez, *et al.*, 2020), lo que crea problemas en cuanto qué o quiénes son formas de vida, o sea, “extraños forasteros”. En segundo lugar, todas las formas de vida, incluso los microbios terrestres, tendrían valor en tanto que son “extraños forasteros”, ¿hay que cuidar de todos los microbios? Finalmente, en el “coexistencialismo” no queda claro cuáles son las acciones para cuidar de los “extraños forasteros”, solo se hace referencia a cuidar e interesarse por el “extraño forastero”. En lo que sigue se desarrollan y se da respuesta a las tres objeciones.

En primer lugar, aparece como una crítica de Gómez, *et al.* (2020) el hecho de que el “coexistencialismo” parece reducir la vida a un mero algoritmo. En efecto, en *El pensamiento ecológico* se menciona que “La palabra vida se usa para designar algunas moléculas autorreplicativas y sus sistemas de transporte” (Morton, 2018, p. 90). Esta forma de entender la vida implica un problema para la “astrobioética”, porque la astrobiología ya cuenta con una definición de vida que le permite definir su objeto de investigación: la vida es un sistema químico autosuficiente capaz de evolución darwiniana (Voytek, 2023). La diferencia entre ambos conceptos de vida implica al menos dos situaciones: si ambas definiciones son excluyentes entre sí, entonces una debe ser admitida y la otra negada; si no existe exclusión entre ambas definiciones, entonces se debe encontrar un nexo común a ambas, por ejemplo, que una definición esté contenida en la otra.

Como solución al problema derivado de la objeción, puede decirse que la definición de vida del “coexistencialismo” es más amplia que la definición que se usa en astrobiología, por lo que la primera definición contiene la segunda. La definición de vida de la astrobiología comparte ciertas características fundamentales con la ofrecida por el “coexistencialismo”. En astrobiología, la vida es, en parte, un sistema químico autosuficiente, lo que significa que se replica y que usa energía para ello. Pero, la definición de vida del “coexistencialismo” incluye esta parte, pues un sistema químico está formado por moléculas, mientras que la autosuficiencia aparece como resultado de la autorreplicación y sus sistemas de transporte. El “coexistencialismo” sí omite la capacidad de evolucionar darwinianamente en su definición, pero a su vez admite que todo es susceptible de mutación (Morton, 2018). Por lo tanto, parece que la definición de vida del “coexistencialismo” puede coexistir con la definición usada en astrobiología. Habiendo optado por

una definición de vida adecuada, cabe preguntarse: ¿acaso todas las formas de vida, sin importar si son microbios terrestres o no, tienen el mismo valor?

La segunda objeción señala lo siguiente: si todas las formas de vida tienen el mismo valor en tanto que son “extraños forasteros”, entonces ¿tendría el mismo valor un microbio que se desarrolló fuera de la Tierra que uno terrestre? La respuesta desde el “coexistencialismo” es que sí tendrían el mismo valor en tanto que ambos son “extraños forasteros”. Pero entonces, ¿hay que cuidar de todos los microbios por igual sin importar si son terrestres o extraterrestres? Si es así, resulta imposible llevar a cabo tal acción. Esta objeción tiene respuesta desde el “coexistencialismo”, y es que lo relevante no es quién tiene prioridad, sino cómo se puede coexistir con los “extraños forasteros” sin violentarlos. Al igual que en la ecología profunda, que los microbios tengan un valor propio no significa que siempre se respete tal valor.

En respuesta a la segunda objeción, el “coexistencialismo” acepta una especie de amor que se comporta como “«De entre el universo de cosas (...), te elijo a ti»” (Morton, 2018, p. 124). El “coexistencialismo” admite que no es posible cuidar de todos los “extraños forasteros” a la vez (Morton, 2019), pero sí se puede cuidar e interesarse por ellos mientras sea posible, sin que el rol del ser humano sea realmente central en la toma de decisiones éticas. Por ejemplo, si se cuida de un conejo, lo más probable es que no se cuide a los parásitos que el conejo alberga, sino que se intente eliminarlos (Morton, 2019). En este sentido, conviene cuidar sólo de algunos “extraños forasteros”, nunca de todos. No obstante, ¿cómo cuidar del “extraño forastero”?

Para la tercera objeción es menester exponer que, aunque el “coexistencialismo” no es del todo claro con las acciones concretas que incentivan el cuidado y el interés por los “extraños forasteros” (y de la posible vida fuera de la Tierra en una “astrobioética”), sí deja abierta a la puerta a investigaciones posteriores para tratar la cuestión por las acciones y las formas de cuidar a los

“extraños forasteros”. En *El pensamiento ecológico*, Morton (2018) presenta cuestiones del tipo de si “(...) es importante la reflexión en lo que atañe al sufrimiento” (p. 144) o de si “(...) la inteligencia artificial sufre (...) [o si] Sufren las bacterias” (p. 144). Lo que quiere decir que el “coexistencialismo” tiene preguntas propias que sirven de guía para responder por el problema de la acción concreta frente a los “extraños forasteros”.

No obstante, en lugar de ofrecer acciones claras, Morton (2018) invita a la meditación como acción. “La meditación no consiste en llegar a ser «uno con todas las cosas» o en sintonizar con la (inexistente) Naturaleza: ¿cómo se te ocurre? La meditación implica exponer nuestras fijaciones conceptuales y explorar la perspicuidad de la malla” (p. 159), “No equivale a no hacer nada. (...) La meditación implica una erótica de la coexistencia, una negativa a dejar pasar las cosas” (Morton, 2018, p. 160). En este sentido, la meditación a la que se refiere el “coexistencialismo” solo puede practicarse por seres sensibles. “Si ves a una niña delante del camión, tienes la obligación de socorrerla, por la sola razón de que la estás viendo. Dicho de otro modo, simplemente porque somos sensibles” (Morton, 2018, p. 127). De esto que, como conclusión, Timothy Morton (2018) haga responsables a todos los seres sensibles, al tiempo que los invita a meditar y a tener una actitud de cuidado, interés y compasión hacia los “extraños forasteros”, a la vez que no explique con total claridad cómo es el proceso de meditación ni cuáles formas de vida y bajo qué criterios han de ser consideradas sensibles.

Como síntesis de este capítulo, se puede mencionar que el “coexistencialismo” tiene algunos aportes para la “astrobioética”, aunque estos están abiertos a crítica. El aporte más significativo es que concibe el valor de la posible vida fuera de la Tierra en función de que es un “extraño forastero”. Esto permite que su valor no depende de su interés científico, de su locación o de su condición de ser vivo (como sí ocurre en la plataforma de la ecología profunda), sino

exclusivamente de su naturaleza de “extraño forastero”. Un segundo aporte que se deriva del anterior es que, si bien el ser humano no tiene una figura central en esta actitud ética, sí es tenido en cuenta por ser un “extraño forastero”, por lo que el “coexistencialismo” no cae ni en el antropocentrismo ni en el biocentrismo. Para concluir, un tercer aporte es el cuidado e interés que deben tener las misiones espaciales para no violentar lugares fuera de la Tierra en los que es posible el desarrollo de vida. En contraste con estos aportes, también se expusieron algunas objeciones de las que es objeto el “coexistencialismo” aplicado a la “astrobioética”. En estas se incluye que en el “coexistencialismo” hay una intención de reducir lo vivo a un mero algoritmo, lo que se aleja de la definición de vida admitida por la astrobiología; que todas las formas de vida, incluso los microbios terrestres, tienen el mismo valor en tanto que son “extraños forasteros”; y que el “coexistencialismo” no propone ninguna acción concreta, aparte de la meditación, que fomente el interés y cuidado hacia el “extraño forastero”.

#### **4. Conclusiones**

Para recapitular, esta monografía tuvo como propósito mostrar un aporte fundamental del “coexistencialismo” de Timothy Morton (del que se derivan otros dos aportes) a la “astrobioética”, para que esta última sea menos antropocéntrica. En el camino recorrido para llegar a tales aportes se hizo un recorrido de la ética de Aristóteles, pasando por la ética de Kant, hasta la bioética profunda y la ecología profunda de Potter y Naess. También se mostró cómo se fundamentó la “astrobioética” en la plataforma de la ecología profunda y se cuestionó si esta era la ética ecológica más adecuada, pues presenta algunos problemas cuando se aplica a la “astrobioética”. Se expuso

al “coexistencialismo” como una actitud ética alternativa a la ecología profunda y se explicó cómo se articula esta ética con los conceptos de “malla” y de “extraño forastero” en el pensamiento de Timothy Morton. Lo anterior permitió identificar tres aportes relevantes que el “coexistencialismo” le puede hacer a la “astrobioética”, así como tres objeciones que conlleva la aplicación del “coexistencialismo” a la “astrobioética”. El camino seguido en este escrito ha permitido concluir lo que sigue.

Respecto al breve recorrido por las tres éticas que se consideran de importancia en la tradición, dos de corte canónico y una más actual (la ecología profunda), se concluyó que ninguna de estas éticas contempló la vida como un fenómeno universal, sino que más bien se dedicaron a problemas propios de sus épocas, como la relación del ser humano con la sociedad, las diferencias entre las personas y las cosas, y el cuidado de las diversas formas de vida en función de la supervivencia de la humanidad. Sólo con el surgimiento de la astrobiología como ciencia fue que la vida pasó de ser un objeto de estudio local a uno universal y, por lo mismo, se entendió como un fenómeno que puede estar presente en todo el universo. Este cambio de perspectiva implicó pensar una ética astrobiológica, una “astrobioética”.

Otra conclusión importante es que la noción de “astrobioética” que tiene sus cimientos en la plataforma de la ecología profunda tiene marcados sesgos antropocéntricos, por lo que no es la ética ecológica más apropiada para fundamentar la “astrobioética”. Aunque en la ecología profunda existe cierta intención de reconocer un valor propio en las formas de vida no humanas, este valor resulta problemático al depender del criterio humano. El tercer principio de la plataforma permite tratar a esos seres como si sólo tuvieran un valor relativo, cuando los primeros dos principios afirman que tienen un valor propio o intrínseco. Aplicado a la astrobiología, esta ética perpetúa el trato hacia formas de vida no terrestres como meros instrumentos y medios. Entonces,

resulta que la ecología profunda es inapropiada para la “astrobioética”, ya que el sesgo antropocéntrico de la ecología profunda no permite contemplar la vida como un fenómeno del universo, y esta perspectiva se transmite a la “astrobioética”.

Una tercera conclusión es que el “coexistencialismo” es una actitud ética apropiada para la “astrobioética”, porque supera las falencias presentes en la ecología profunda. En principio las falencias que la ecología profunda presenta al aplicarse en la “astrobioética” responden a tres preguntas: ¿en qué se funda su interés y su cuidado por las formas de vida no humanas? ¿El interés por otras formas de vida implica el desinterés por la vida humana? Y ¿qué actitud ética tiene el ser humano frente a la vida no humana? El núcleo común a las tres respuestas es el sesgo antropocéntrico. Este sesgo se supera al dislocar el punto de partida, acción que el “coexistencialismo” hace con los conceptos de “malla” y “extraño forastero”. Su aporte principal consiste en que la “astrobioética” fundaría su interés y cuidado por las formas de vida no terrestres porque son “extraños forasteros”. De este aporte se derivan otros dos: que el “coexistencialismo” no recae en el biocentrismo, porque incluye al ser humano como un “extraño forastero, y que exhorta a las misiones de exploración espacial a tener cuidado para no violentar a la posible vida fuera de la Tierra o a sus condiciones de desarrollo. No obstante, si bien es cierto que el “coexistencialismo” aporta en gran medida a la “astrobioética”, todavía quedan cuestiones abiertas que deben ser abordadas en investigaciones posteriores, como definir las acciones concretas que permitirían cuidar e interesarse por formas de vida no terrestres.

**Referencias Bibliográficas**

- Bórquez, M. (2022). El pensamiento ecológico. *Revista Ethika+*, (5), 275–279.  
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2022.66332>
- Camarillas, C. (2020). *Pensamiento ecológico: una aproximación a la perspectiva del decrecimiento* [Tesis de pregrado, Universitat Jaume I]. Repositori Universitat Jaume I.  
<http://hdl.handle.net/10234/189329>
- Cambridge Dictionary. (2023, abril 5). *sympathy*. @CambridgeWords.  
<https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles-espanol/sympathy>
- Chon, O. (2018). Astrobioethics. *International Journal of Astrobiology*, 17(1), 51-56.  
<https://doi.org/10.1017/S1473550417000064>
- Chon, O. (2019). Moral challenges of going to Mars under the presence of non-intelligent life scenario. *International Journal of Astrobiology*, 19(1), 49-52.  
<https://doi.org/10.1017/S1473550419000156>
- Chon, O. (2021a). Disciplinary nature of astrobiology and astrobioethic’s epistemic foundations. *International Journal of Astrobiology*, 20(3), 186-193.  
<https://doi.org/10.1017/S147355041800023X>
- Chon, O. (2021b). Astrobioethics: Epistemological, Astrotheological, and Interplanetary Issues. En O. Chon, T. Peters, J. Seckbach y R. Gordon (eds.), *Astrobiology: Science, Ethics, and Public Policy* (pp. 1-16). John Wiley & Sons. <https://doi.org/10.1002/9781119711186.ch1>

- Delgado, J. y Álvarez, R. (2018). Aspectos bioéticos relacionados con la basura espacial y sus efectos sobre la vida en la Tierra y la exploración aeroespacial. *Persona y Bioética*, 22(1), 39-55. <https://doi.org/10.5294/pebi.2018.22.1.4>
- Gómez, R., Álava, R., Spratt, M. y Riechmann, J. (2020). El pensamiento ecológico. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 7(1), 139-144. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_arif/a.rif.202014145](https://doi.org/10.26754/ojs_arif/a.rif.202014145)
- Lemarchand, G. (2010). Una breve historia social de la astrobiología en Iberoamérica. En G. Lemarchand y G. Trancredi (eds.), *Astrobiología: del Big Bang a las Civilizaciones* (pp. 23-52). UNESCO. <https://docplayer.es/6056688-Astrobiologia-del-big-bang-a-las-civilizaciones.html>
- Marcos, A. (1999). Ética ambiental. *Universitas Philosophica*. 16(33), 31-57. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11396/>
- Molina, G. (2022). ¿Pueden escuchar los animales humanos? Sobre una pretensión de Gary Steiner a la luz de la dimensión sensible del lenguaje. *Anuario de Ética* 3(2), 23-41.
- Morton, T. (2010). *The ecological thought*. (1ra ed.). Harvard University Press.
- Morton, T. (2018). *El pensamiento ecológico*. (1ra ed.). (F. Borrajo, trad.). Ediciones Paidós.
- Morton, T. (2019). *Ecología oscura: sobre la coexistencia futura*. (1ra ed.). (F. Borrajo, trad.). Ediciones Paidós
- Naess, A. (1973) The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 16(1-4), 95-100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>

- Naess, A. (2005). The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects. En A. Drengson (ed.), *The Selected Works of Arne Naess* (pp. 2291-2314). Springer, Dordrecht. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6\\_88](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4519-6_88)
- Potter, V. (1998). Bioética puente, bioética global y bioética profunda. *Cuadernos del programa regional de bioética*, 7, 21-35. <https://biblioteca.multiversidadreal.com/BB/Biblio/OPS-OMS/Cuadernos%20del%20Programa%20Regional%20de%20%28473%29/Cuadernos%20del%20Programa%20Regional%20-%20OPS-OMS.pdf>
- Sospedra, S. (2022). *Turismo espacial, la tendencia del futuro* [Tesis de pregrado, Universitat Politècnica de València]. Repositorio Institucional de la Universitat Politècnica de València. <https://riunet.upv.es/bitstream/handle/10251/185499/Sospedra%20-%20Turismo%20espacial%20la%20tendencia%20del%20futuro.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Voytek, M. (2023). *NASA Astrobiology*. Nasa.gov. <https://astrobiology.nasa.gov/research/life-detection/about/#:~:text=The%20NASA%20definition%20of%20life,Organic%20Life%20in%20Planetary%20Systems.%2019%20de%2003%20de%202022.>