

¿Es necesaria una nueva ética, una ética ambiental?¹



Richard Sylvan

Martín Prieto (introducción y traducción)

Universidad Nacional de San Martín, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Resumen

Se presenta la primera traducción al castellano de uno de los artículos fundadores del campo de la ética ambiental profesional. La traducción del artículo es precedida por una introducción sobre su contexto intelectual, político y biográfico, que apunta a dimensionar e interpretar su inserción y funcionamiento en la discusión filosófica a 50 años de su publicación original. En efecto, este acto de fundación es deliberado y Sylvan contribuye a ella en la forma de un argumento global, que es necesario comprender dentro de sus motivaciones íntimas y su trama pública, que hoy continúan vigentes en muchos aspectos, porque la pretensión que toma dicho acto no es la inauguración de una subespecialidad, entendida como la apertura de nuevas ramas de tratamiento especializado dentro de un campo conceptualmente estructurado, sino la reformulación global del campo mismo, a partir de una percibida incapacidad de dar tratamiento adecuado a las transformaciones y desafíos ambientales del siglo XX y XXI. El artículo contiene un influyente análisis crítico del bloque de la ética antropocéntrica, y por extensión a una de las matrices del pensamiento occidental en el que esta se ha desarrollado, y ofrece un soporte pionero para el desarrollo de las éticas bio- o eco-céntricas. A modo de bisagra entre las dos cosas aparece un elemento argumental célebre, el experimento mental de la “última persona”.

Palabras clave: Ética ambiental, Antropocentrismo, Especismo.

Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?

Abstract

This is the first translation into Spanish of one of the founding articles of the field of professional environmental ethics. The article is preceded by a discussion of its

¹ Ensayo originalmente publicado en 1973 en las actas del XV Congreso Mundial de Filosofía realizado en Varna, Bulgaria. Luego fue republicado en distintas obras compilatorias. La traducción se realizó a partir del texto original de las actas de 1973.



intellectual, political and biographical context, which aims to scope and interpret its insertion and functioning in the philosophical discussion 50 years after its original publication. Indeed, this act of foundation is deliberate and the author contributes to it in the form of a global argument, which needs to be understood within its intimate motivations and its public plot, that remain current in many ways. Because the intention behind this act is not the inauguration of a sub-specialty, understood as the opening of new branches of specialized treatment within a conceptually structured field, but the global reformulation of the field itself, based on a perceived inability to give adequate treatment to the environmental transformations and challenges of the 20th and 21st centuries. The article contains an influential critical analysis of the edifice of anthropocentric ethics, and by extension of one of the matrices of Western thought in which it has developed, and offers path-breaking support for the development of bio- or eco-centric ethics. As a hinge between the two, there is a famous element of argument, the mental experiment of the “last person”.

Keywords: Environmental ethics, Anthropocentrism, Speciesism.

Introducción

Este artículo de Richard Sylvan es uno de los primeros testimonios en la filosofía académica de la irrupción del ambiente global y su crisis en el horizonte intelectual, no como una cosa o un rubro de asuntos definido sino como un acontecimiento, uno especialmente crítico e incodificable para la tradición dominante de pensamiento occidental. Esfuerzos como el de Sylvan por encontrarle un cauce intelectual adecuado constituyen uno de los síntomas tardíos del período llamado: “La Gran Aceleración”, que sigue a la Segunda Guerra Mundial y donde en unas pocas décadas se producen aumentos exponenciales e inéditos en los niveles de consumo, crecimiento poblacional y uso de energía fósil, en la contaminación y agotamiento de recursos naturales y biodiversidad, y en la transformación de los paisajes. También por esos años los viajes espaciales traen las primeras imágenes de la Tierra flotando en una inmensidad hostil para la vida, estimulando una visión holística pero asociada a una sensación de peligro. La amenaza que se cierne es tanto externa como interna, dada la capacidad efectiva de autodestrucción abrupta por las flamantes armas nucleares o gradual por los impactos del crecimiento económico e industrial. Así la Tierra bio-geo-física, siempre plétórica y todopoderosa y escenario estable del drama humano, se torna pequeña, frágil y comienza a reclamar el rol de co-protagonista en la historia. La hiperactividad del ámbito no-humano y su entrecruzamiento fibrilar con el ámbito humano, la alteración de las escalas significativas de espacio y tiempo, y la perspectiva ecosistémica sobre el funcionamiento de la vida se vuelven aristas ineludibles para la adaptatividad de toda aventura especulativa, alimentando una inversión cualitativa en el mapa fenomenológico, ontológico y epistemológico. Todo esto presiona sobre la diversidad totalizante, altamente sofisticada y especializada de la tradición de pensamiento occidental, volviéndolo, para una serie de pensadores, una expresión provinciana, ya sospechosa o ingenua en su retrato del poder y la potestad humana en el mundo.

El ensayo de Sylvan aparece así en un amplio y amenazante territorio, una verdadera *terra incognita* abierta entre las corrientes académicas establecidas, y por lo tanto también llena de promesas. El camino había sido iluminado por algunas obras pioneras, como el libro de la bióloga Rachel Carson (1962) sobre las distópicas consecuencias del uso de pesticidas, la monografía de Kenneth Boulding (1966) que llamaba a ecologizar el pensamiento económico, el ensayo de Lynn White (1967) sobre las causas histórico-culturales de la crisis ecológica, o anteriormente, y más directamente influyente para Sylvan, por los ensayos filosófico-poético-científicos del guardaparques Aldo Leopold,

en los que reclamaba una ampliación de la sensibilidad occidental y la adopción de una “ética de la tierra” (Leopold, 1949). Dado el clima intelectual no es casual la convergencia, aunque sí la coincidencia: en un mismo año, el de 1973, aparecen tres artículos seminales que dan amplitud, diversidad y proyección ambiental a la filosofía profesional de tradición europea: “Liberación animal” de Peter Singer (1973), “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen” de Arne Naess (1973), y “¿Es necesaria una nueva ética, una ética ambiental?” de Sylvan, entonces llamado Richard Routley (1973). El trabajo se publica originalmente en las actas del decimoquinto Congreso Mundial de Filosofía en Varna, Bulgaria, siendo aquella la versión escrita de la conferencia donde Routley interrogó a la audiencia acerca de si era necesario un marco ético radicalmente nuevo. Los templados razonamientos que seguían concluían que sí: es necesaria la revolución de la tradición. En este sentido el trabajo no solo da un tratamiento técnico de alta resolución a los señalamientos de Leopold, muchas veces subespecificados, sino que endurece el diagnóstico y la terapéutica. Aquí se incluye una reconstrucción del contexto conceptual para contrastar mejor la radicalidad del desafío, un diagnóstico de insuficiencia estructural en el conjunto de las distintas escuelas éticas existentes para abordarlo, y algunas líneas de contribución para transicionar hacia una filosofía más consustanciada con el mismo.

La observación de William James de que la historia de la filosofía puede reconstruirse en cierto modo como la historia del choque de temperamentos, “el modo individual de ver y sentir el empuje y la presión total del cosmos” (James, 1973: 25), se puede visualizar mejor en algunas personalidades que en otras; Sylvan es una de ellas. Antes de la publicación de sus trabajos en ética, este neozelandés radicado en Australia había ganado cierto reconocimiento, aunque no tanta aceptación, por sus defensas de las teorías inconsistentes y los objetos no-existentes en Lógica y Metafísica. Con su pareja y también filósofa Val Routley formaron un tándem, y simultáneamente a su trabajo conjunto en estas áreas, que ya marcaban una tendencia al pensamiento anti-autoritario y no convencional, profundizaron en el activismo y el pensamiento ambiental. El más hondo presentimiento de la reflexión ética se halla presente en la búsqueda académica y personal de los Routley: la idea de que para estabilizar giros en las relaciones estructurales de las personas entre sí y entre ellas y el mundo no basta con un cambio en las teorías fácticas o en las políticas públicas, sino que es necesario un cambio complementario en la sensibilidad; y que esta conexión no puede moldearse sin experiencias directas conectadas a guías conceptuales que ayuden a comprender cómo lo bueno y lo malo se realizan en cadenas de acciones, y cómo un diseño normativo de inhibición y desinhibición de acciones puede reforzar lo bueno antes que debilitarlo o confundirlo. La centralidad de la ética es también parte de todo ideal anarquista, como el que defendió Routley, que busca fundar formas de asociación práctica no basadas en estructuras formales de autoridad. Distintos hechos biográficos testifican el desarrollo de este *ethos* desde lo íntimo a lo público, su establecimiento en áreas silvestres, su intimidad con la flora y fauna salvajes, el sabotaje a la introducción de especies foráneas para fines comerciales en los bosques australianos, y también el cambio de apellido, Richard a Sylvan (“Del bosque” o “Selvático”) y Val a Plumwood (“Ciruelo”). Val Plumwood llegó a ser una de las principales referentes de la teoría ecofeminista.

Por su parte, Sylvan añade a su serie de rebeliones conceptuales el argumento de los valores no-humanos. En una época de derrumbe de los lazos ecológicos que dan condiciones mínimas para la posibilidad de un mundo seguro y justo, y de una mayor conciencia de las imbricaciones entre lo humano y lo no-humano, la pregunta ineludible es si podemos confiar en la intuición ética más básica del pensamiento liberal occidental: que el individuo humano no solo es fuente sino residencia última de todo valor, y que el valor de lo no-humano es en cada caso un derivado indirecto, pero bien mapeado y asegurado por alguna teoría ética, de un impacto en algún individuo

existente. En otras palabras, que el contenido del pensamiento ético posible no solo sería antropogénico sino antropocéntrico, y que todo problema moral al respecto de *si* y *cómo* debe limitarse el beneficio humano para, por ejemplo, conservar biodiversidad, decrecer o evitar la contaminación colateral del agua, el aire o la tierra, debe ser calculado bajo la lógica de evitar un daño humano superior.

De ahí la contribución más célebre de Sylvan, que encontramos en estas páginas, el experimento mental de la última persona y sus distintas variantes. Esta “bomba de intuición” (Dennett, 2013) puede explotar en un cierto contexto hermenéutico, que en los últimos cincuenta años fue desplazándose de lo más extraño a lo más familiar. Las presiones de una crisis ambiental global han ido reconfigurando la fenomenología del mundo circundante y el sentido común asociada a ella, de modo que perspectivas que resultaban contraintuitivas en el pensamiento lógico y metafísico toman, en el momento que escribe Sylvan, sus primeros matices intuitivos. Porque los problemas de la acción humana afectados por la sostenibilidad ecológica no solo complican sincrónicamente la reflexión ética, dada la importancia estructural que adquiere la relación con el factor no-humano, sino diacrónicamente, dada los efectos estructurales que tienen los impactos en el clima y los ecosistemas para las muchas generaciones por venir. Esto redimensiona el paisaje temporal en que se evalúan las acciones y sus escenarios, y así argumentos basados en escenarios como el de la última persona (un Robinson Crusoe planetario), que diez años antes hubiesen pasado por una pieza excéntrica incapaz de interpelar la conversación filosófica más recalcitrante, consiguen en ese momento captar preocupaciones serias y explotar otros canales de intuición. Estos los había transitando Sylvan intensamente, sospechando que toda ética liberal y antropocéntrica había sido gestada dentro de una relación prometeica con el mundo que se resquebraja y transforma, y que por lo tanto debía contener de manera recóndita la huella de una pasión humana desinhibida que esa misma ética nunca logrará autocontrolar adecuadamente, no importa cuanto se sofistique su ingeniería teórica ni cuánta cantidad de normas y sanciones se extraigan de ella.

El año de 1973 marca así una bisagra. Cuando el pensamiento ambiental empezaba a profundizar la ramificación del antropocentrismo en versiones más débiles y versátiles, buscando renovar la promesa de la racionalidad occidental como piloto de crisis y modelo de gestión planetaria, trabajos como el de Sylvan quisieron ayudarnos a visualizar un núcleo duro del antropocentrismo que no puede extenderse más allá de ciertos casos límite. Y si bien la discusión no fue saldada por estos argumentos, sí ha contribuido a fijarle un nuevo contorno. Las oposiciones entre la ética kantiana y el hedonismo, que marcaban los extremos de un continuo de posiciones morales posibles, ya no agotan el espectro, que tiene que hacer lugar a intuiciones no muy bien acomodadas dentro del abanico antropocentrista y atraídas por otras formulaciones. Rápidamente la conversación recalcitrante se ha ido ampliando a las voces de los bio- y eco-centrismos, ya reforzados por una numerosa literatura. Pero como observa Sylvan, una nueva ética que amplía el espectro puede además cambiar la naturaleza de ese espectro: la comprensión básica del valor, la justicia, etc. El ensayo contribuye así tanto a ampliar y alterar el campo hermenéutico como a proveer una arquitectura argumentativa a la afirmación de que no puede seguir siendo el antropocentrismo el centro de perspectiva lógico, cultural y moral del (ahora llamado) Antropoceno, sino alguna variante orgánicamente no especista ni economicista. De este modo contribuye también, aunque indirectamente, a restablecer una conexión vivificante, originaria y perdida, entre la filosofía occidental y la de numerosas culturas no occidentales.

¿Es necesaria una nueva ética, una ética ambiental?

1. Cada vez más se dice que la civilización, al menos la civilización occidental, tiene necesidad de una nueva ética (y, en consecuencia, de una nueva economía) que contemple las relaciones de las personas con el entorno natural, en palabras de Leopold "una ética que trate de la relación del ser humano con la tierra y con los animales y las plantas que crecen en ella" (Leopold, 1966: 238) No se trata, por supuesto, de que la ética tradicional y predominante no trate de la relación del ser humano con la naturaleza; lo hace, y según la perspectiva predominante el ser humano es libre de tratar la naturaleza como quiera, es decir, sus relaciones con la naturaleza, al menos en la medida en que no afecten a otros, no están sujetas a censura moral. Así, afirmaciones como "Robinson Crusoe no debería mutilar esos árboles" son significativas y moralmente determinantes pero, en la medida en que las acciones de Crusoe no interfieren con otros, son falsas o no corresponden –y los árboles no son, en el buen sentido, objetos morales.² Es a esto, a los valores y consideraciones de la ética predominante, a lo que Leopold y otros se oponen. Leopold considera moralmente criticable y erróneo un comportamiento que, según las concepciones predominantes, está moralmente permitido. Pero no se trata, como parece pensar Leopold, de que ese comportamiento esté fuera del alcance de la ética predominante y que sea necesaria una *ampliación* de la moral tradicional para cubrir esos casos, para llenar un vacío moral. Si Leopold tiene razón en su crítica de la conducta predominante, lo que se necesita es un cambio en la ética, en las actitudes, los valores y las evaluaciones. Porque tal y como están las cosas, como él mismo explica, los seres humanos no se sienten moralmente avergonzados si interfieren con los entornos salvajes, si maltratan la tierra, extraen de ella lo que puede dar y luego se marchan; y esa conducta no se considera que interfiera con y no despierta la indignación moral de los demás. "Un agricultor que tala los bosques de una ladera, lleva sus vacas al claro y vierte la lluvia, las rocas y la tierra en el arroyo de la comunidad, sigue siendo (si es decente) un miembro respetado de la sociedad" (Leopold, 1966: 245). Bajo lo que llamaremos *una ética ambiental*, esta conducta tradicionalmente permitida se consideraría moralmente incorrecta, y el agricultor estaría sujeto a la crítica moral adecuada.

Concedamos tales consideraciones a efectos del argumento. Lo que no está tan claro es que se requiera una *nueva* ética incluso para juicios tan radicales. Por un lado, no está demasiado claro qué puede considerarse como una nueva ética, del mismo modo que a menudo no está claro si un nuevo desarrollo de la física se considera una nueva física o sólo una modificación o ampliación de la anterior. Es notorio que las éticas no están claramente articuladas ni del todo bien resueltas, por lo que la aplicación de criterios de identidad para las éticas puede quedar oscura.³ Además, tendemos a agrupar en una sola ética una familia de sistemas éticos que no difieren en los principios básicos o fundamentales; por ejemplo, la ética cristiana, que es una noción "paraguas" que cubre un conjunto de sistemas diferentes e incluso enfrentados. De hecho, hay otras dos posibilidades, aparte de una nueva ética ambiental, que podrían servir para las evaluaciones, a saber, la de una ampliación o modificación de la ética predominante o la del desarrollo de principios que ya están comprendidos o latentes en la ética predominante. La segunda posibilidad, la de que las evaluaciones ambientales puedan incorporarse (y los problemas ecológicos resolverse) en el marco de la ética occidental predominante, permanece abierta porque no existe un único sistema ético asumido unívocamente por la civilización occidental: en muchas cuestiones, y especialmente en temas controversiales como el infanticidio, los derechos de la mujer y las drogas,

2 Una opinión a veces matizada por la idea de que los árboles albergan espíritus.

3 Para consternación, sin duda, de los quineanos. Pero el hecho es que podemos hablar perfectamente de sistemas incipientes y fragmentarios cuya identidad puede ser indeterminada.

hay conjuntos de principios que compiten entre sí. Hablar de una ética nueva y de una ética predominante tiende a sugerir una especie de estructura monolítica, una uniformidad, que la ética predominante, e incluso una ética cualquiera, no tienen por qué tener.

En efecto, Passmore (en prensa) ha delimitado tres tradiciones importantes en las concepciones éticas occidentales sobre la relación del ser humano con la naturaleza: una tradición dominante, la posición despótica, con el ser humano como déspota (o tirano), y dos tradiciones menores, la posición de administración,⁴ con el ser humano como custodio, y la posición cooperativa, con el ser humano como perfeccionador. Tampoco son éstas las únicas tradiciones; el primitivismo es otra, y tanto el romanticismo como el misticismo han influido en las concepciones occidentales.

La perspectiva occidental dominante es sencillamente incoherente con una ética ambiental, porque según ella la naturaleza es dominio del ser humano y éste es libre de tratarla como quiera (ya que –al menos según la corriente principal Estoico/Agustina– sólo existe por su propio bien), mientras que según una ética ambiental el ser humano no es tan libre de hacer lo que quiera. Pero no es tan obvio que una ética ambiental no pueda acoplarse a una de las tradiciones menores. Parte del problema es que las tradiciones menores no se caracterizan adecuadamente en ninguna parte, especialmente cuando se elimina el trasfondo religioso, por ejemplo, ¿Para *quién* es el ser humano administrador y responsable? Sin embargo, ambas tradiciones son inconsistentes con una ética ambiental porque implican medidas de interferencia total, mientras que en una ética ambiental algunas partes valorables de la superficie terrestre deberían preservarse de la interferencia humana significativa, ya sea del tipo “mejoramiento” o no. De hecho, ambas tradiciones preferirían que la superficie terrestre se rediseñara siguiendo el modelo de las pequeñas granjas y aldeas del norte de Europa, domesticadas y confortables.

Según la posición cooperativa, el papel del ser humano es desarrollar, cultivar y perfeccionar la naturaleza –toda la naturaleza eventualmente– sacando a la luz sus potencialidades, siendo la medida de la perfección principalmente la utilidad para los propósitos humanos; mientras que desde el punto de vista de la custodia/administración, el papel del ser humano, como el del administrador de una granja, es hacer que la naturaleza sea productiva a través de sus esfuerzos, aunque no por medios que degraden deliberadamente sus recursos. Aunque ambas posturas se apartan de la posición dominante en un sentido que permite incorporar algunas consideraciones de una ética ambiental, por ejemplo, algunas de las que se aplican al agricultor irresponsable, no van lo suficientemente lejos: en la situación actual de aumento de la población confinada a áreas naturales finitas, estas posturas conducirán a perfeccionar, cultivar y utilizar todas las áreas naturales. De hecho, estas tradiciones menores conducen a, lo que una ética ambiental rigurosa rechazaría, un principio de uso total, implicando que toda zona natural debe cultivarse o utilizarse de otro modo para fines humanos, “humanizarse”.⁵

Como las tradiciones occidentales importantes excluyen una ética ambiental, parecería que tal ética, no primitiva, mística o romántica, sería del todo nueva. Pero la cuestión no es tan simple, ya que la ética dominante se ha visto sustancialmente condicionada por la cláusula de que uno no siempre tiene derecho a hacer lo que le plazca cuando ello interfiere físicamente con los demás. Puede que esa condición estuviera

4 El término original es *stewardship*, que sugiere la idea de administración, custodia o gobierno, al modo de un regente, no de un dueño. (Nota del traductor)

5 Si el “uso” se amplía, de forma un tanto ilícita, para incluir el uso con fines de conservación, este principio de uso total se vuelve inocuo al menos en lo que respecta a sus efectos reales. Obsérvese que el principio de uso total está vinculado a la visión de la naturaleza desde el punto de vista de los recursos.

implícita desde el principio (a pesar de los indicios de lo contrario) y que simplemente se supusiera que hacer lo que uno quisiera con los objetos naturales no afectaría a los demás (el supuesto de no interferencia). Sea como fuere, la posición dominante *modificada* parece haber suplantado, al menos para muchos pensadores, a la posición dominante; y la posición modificada puede sin duda avanzar mucho más hacia una ética ambiental. Por ejemplo, la contaminación de un arroyo comunitario por parte de un agricultor puede considerarse inmoral por el hecho de que interfiere físicamente con otros que utilizan o utilizarían el arroyo. Del mismo modo, las empresas que destruyen el entorno natural sin obtener beneficios satisfactorios o que provocan una contaminación perjudicial para la salud de los seres humanos del futuro, pueden ser criticadas bajo los principios de bienestar (por ejemplo, el de Barkley y Seckler) que se combinan con la posición modificada; etc (Barkley y Seckler, 1972). La posición puede incluso servir para restringir el tamaño de la familia que uno tiene derecho a tener, ya que en una situación finita los niveles excesivos de población interferirán con las personas del futuro. Sin embargo, ni la posición dominante modificada ni sus variantes occidentales, obtenida por combinación con las tradiciones menores, son adecuadas como ética ambiental, como intentaré demostrar. Hace falta una nueva ética.

2. Como advertimos la *ética*, o una ética, es ambigua, como algo que existe entre un sistema ético concreto, una ética *específica*, y una noción más genérica, una superética, bajo la cual se agrupan las éticas específicas.⁶ Un sistema ético S es, a grandes rasgos, un sistema proposicional (es decir un conjunto estructurado de proposiciones) o teoría que incluye (como los individuos de una teoría) un conjunto de valores y (como los postulados de una teoría) un conjunto de juicios evaluativos generales relativos a la conducta, típicamente de lo que es obligatorio, permisible e incorrecto, de lo que son los derechos, de lo que es valorado, etcétera. Una proposición general o legaliforme de un sistema es un principio; y ciertamente, si los sistemas S1 y S2 contienen principios diferentes, entonces son sistemas diferentes. De ello se deduce que cualquier ética ambiental difiere de las importantes éticas tradicionales expuestas. Además, si la ética ambiental difiere de los sistemas éticos occidentales en algún principio *básico* integrado en los sistemas occidentales, entonces estos sistemas difieren de la superética occidental (suponiendo, lo que parece ser así, que pueda caracterizarse de forma única) –en cuyo caso si una ética ambiental es necesaria, entonces una nueva ética es requerida. Basta entonces con localizar un principio básico y proporcionarle contraejemplos ambientales.

Se suele suponer que existen, de manera suficientemente aproximada, principios básicos de los sistemas éticos occidentales, principios que, en consecuencia, pertenecen a la superética. El principio de equidad inscrito en la Regla de Oro es un ejemplo. Directamente relevante aquí, como una buena estocada a un principio central, es el principio liberal comúnmente formulado de la posición modificada de la dominancia. Una formulación reciente es la siguiente:

“La filosofía liberal del mundo occidental sostiene que uno debe poder hacer lo que desee, siempre que (1) no dañe a los demás y (2) no sea probable que se dañe a sí mismo irreparablemente” (Barkely y Sckler, 1972: 58).⁷

Llamemos a este principio *chauvinismo (humano) básico* –porque bajo él los humanos, o las personas, son lo primero y todo lo demás es lejano y secundario– aunque a veces el principio es aclamado como un principio de libertad porque da permiso para

6 Una meta-ética es, como de costumbre, una teoría sobre la ética, la super-ética, sus características y nociones fundamentales.

7 Un principio relacionado es que la libre empresa (modificada) puede funcionar dentro de límites similares.

realizar una amplia gama de acciones (incluyendo acciones que arruinan el ambiente y las cosas naturales) siempre que no dañen a otros. De hecho, tiende a trasladar astutamente la carga de la prueba a los demás. Merece la pena señalar que dañar a los demás en la restricción es un criterio más estrecho que una restricción a los intereses (habituales) de los demás; no basta con que a mí me interese, porque te detesto, que dejes de respirar; sos libre de respirar, al menos de momento, porque no me hace daño. Sin embargo, sigue existiendo el problema de qué es exactamente lo que cuenta como daño o interferencia. Además, la amplitud del principio es hasta el momento oscura porque “otro” puede interpretarse de formas muy distintas: El hecho de que “otro” se amplíe a “otro ser humano” –lo cual es demasiado restrictivo– o a “otra persona” o a “otro ser sensible” influye en el alcance y el privilegio del chauvinismo; y también influye en la adecuación del principio, e inversamente en la economía de su aplicabilidad, la clase de otros a los que se pretende aplicar, si a los futuros tanto como a los presentes, si a los futuros remotos o sólo a los futuros no descontables, y si a los posibles otros. Esto último volvería el principio completamente inviable, y generalmente se asume que se aplica como máximo a los otros presentes y futuros.

Al diseñar los contraejemplos a los principios chauvinistas básicos, se da por sentado que un análisis semántico de las afirmaciones de permisibilidad y obligación se despliega sobre situaciones ideales (que pueden ser incompletas o incluso inconsistentes), de modo que lo que es permisible se cumple en alguna situación ideal, lo que es obligatorio en toda situación ideal, y lo que es incorrecto se excluye en toda situación ideal. Pero el punto principal que hay que captar para los contraejemplos que siguen, es que los principios éticos si son correctos son universales y se evalúan sobre la clase de situaciones ideales.

(i) El ejemplo de la *última persona*. La última persona que sobrevive al colapso del sistema mundial se dedica a eliminar, en la medida de sus posibilidades, todo ser vivo, animal o vegetal (pero sin dolor si se quiere, como en los mejores mataderos). Lo que hace es bastante permisible según el chauvinismo básico, pero desde un punto de vista ambiental lo que hace está mal. Por otra parte, no es necesario estar comprometido con valores esotéricos para considerar que el Sr/a. Última Persona se comporta mal (quizás porque el pensamiento y los valores radicales han cambiado en una dirección ambiental antes de que se produjeran los cambios correspondientes en la formulación de los principios de valoración fundamentales).

(ii) El ejemplo de las *últimas personas*. El ejemplo de la última persona puede ampliarse al de las últimas personas. Podemos suponer que saben que son las últimas personas, por ejemplo, porque son conscientes de que los efectos de la radiación han bloqueado cualquier posibilidad de reproducción. Se considera a las últimas personas para descartar la posibilidad de que lo que hacen estas personas perjudique o interfiera físicamente de algún modo con las personas de generaciones futuras. También se podrían considerar casos de ciencia ficción en los que la gente llega a un nuevo planeta y destruye sus ecosistemas, ya sea con buenas intenciones, como perfeccionar el planeta para sus fines y hacerlo más fructífero u, olvidando las tradiciones menores, simplemente porque sí.

Supongamos que el último pueblo es muy numeroso. Exterminan humanamente a todos los animales salvajes y eliminan a los peces de los mares, someten todas las tierras cultivables a cultivos intensivos, y todos los bosques que quedan desaparecen en favor de canteras o plantaciones, etcétera. Pueden aducir varias razones familiares para ello, por ejemplo, que creen que es el camino hacia la salvación o la perfección, o que simplemente están satisfaciendo necesidades razonables, o incluso que es necesario para mantener a las últimas personas empleadas u ocupadas para que no se preocupen demasiado por su inminente extinción. Desde el punto de vista de la ética ambien-

tal, las últimas personas se han comportado mal; han simplificado y destruido en gran medida todos los ecosistemas naturales, y con su desaparición el mundo pronto será un lugar desagradable y en gran parte destrozado. Pero esta conducta puede ajustarse al principio chauvinista básico, y también a los principios ordenados por las tradiciones menores. De hecho, el principal motivo para elaborar este ejemplo es que, como revela el ejemplo de la última persona, el chauvinismo básico puede entrar en conflicto con los principios de custodia/administración o cooperación. El conflicto puede eliminarse, al parecer, añadiendo otra condición al principio básico, el efecto (3) de no destruir voluntariamente los recursos naturales. Pero como los últimos no destruyen los recursos voluntariamente, sino quizá “por las mejores razones”, la variante sigue siendo inadecuada desde el punto de vista ambiental.

(iii) El ejemplo del *gran emprendedor*. El ejemplo de la última persona se puede adaptar para no incurrir en la cláusula (3). La última persona es un industrial; dirige un complejo gigantesco de fábricas y granjas automatizadas que procede a ampliar. Produce automóviles, entre otras cosas, por supuesto a partir de recursos renovables y reciclables, sólo que los desecha y recicla poco después de su fabricación y venta a un comprador simulado, en lugar de ponerlos en circulación durante un breve periodo de tiempo, como hacemos nosotros. Por supuesto, tiene las mejores razones para su actividad, por ejemplo, está aumentando el producto mundial bruto, o está mejorando la producción para cumplir algún plan, y estará aumentando su propio bienestar y el bienestar general, ya que en este punto prefiere con mucho el aumento de la producción y la productividad. En la ética occidental, el comportamiento del empresario es bastante permisible; de hecho, se suele pensar que su conducta es bastante buena y que incluso puede cumplir los requisitos de optimalidad de Pareto, dadas las nociones predominantes de “estar mejor”.

De la misma manera que podemos extender el ejemplo de la última persona a una clase de últimas personas, también podemos extender este ejemplo al de la sociedad industrial: la sociedad se parece bastante a la nuestra.

(iv) El ejemplo de las *especies en vías de extinción*. Consideremos la ballena azul, un bien mixto en el panorama económico. La ballena azul está al borde de la extinción por sus cualidades como bien privado, como fuente de valioso aceite y carne. La captura y comercialización de la ballena azul no daña a los balleneros; no daña ni interfiere físicamente con otros en ningún sentido significativo, aunque pueda molestarles y estén dispuestos a compensar a los balleneros si desisten; tampoco es necesario que la caza de la ballena implique una destrucción deliberada. (Ejemplos ligeramente distintos que eliminan el aspecto de caza del ejemplo de la ballena azul son los casos en los que una especie es eliminada o amenazada por la destrucción de su hábitat debido a la actividad del ser humano o a las actividades de los animales que ha introducido, por ejemplo, muchos marsupiales australianos que viven en las llanuras y el oryx árabe). El comportamiento de los balleneros al eliminar esta magnífica especie de ballena es, por lo tanto, bastante permisible –al menos según el chauvinismo básico. Pero no lo es desde el punto de vista de la ética ambiental. Sin embargo, el mecanismo de libre mercado no dejará de asignar ballenas a usos comerciales, como sí lo haría una economía ambiental satisfactoria; en su lugar, el modelo de mercado avanzará inexorablemente por la curva de la demanda privada hasta que la población de ballenas azules deje de ser viable –si es que ese punto no se ha superado ya.⁸

8 Por razones del tipo de la tragedia de los comunes bien explicadas en Barkley y Seckler (1972)

En resumen, la clase de acciones permisibles que repercuten en el ambiente está más estrechamente circunscrita en una ética ambiental que en la superética occidental. Pero, ¿no van demasiado lejos los ambientalistas al afirmar que estas personas, las de los ejemplos y los respetados industriales, pescadores y agricultores se están comportando, al realizar actividades degradantes para el ambiente del tipo descrito, de un modo moralmente inadmisibles? No, lo que estas personas hacen es, en mayor o menor medida, malo y, por lo tanto, en casos graves, moralmente inadmisibles. Por ejemplo, en la medida en que la matanza o el desplazamiento forzoso de pueblos primitivos que se interponen en el camino de un desarrollo industrial es moralmente indefendible e impermisible, también lo es la matanza de las últimas ballenas azules que quedan para beneficio privado. Pero cómo reformular el chauvinismo básico como un principio de libertad satisfactorio es una cuestión más difícil. Se podría comenzar de manera provisional, aunque no demasiada adecuada, ampliando (2) para incluir el daño o la interferencia con otros que se verían afectados por la acción en cuestión si se encontraran en el entorno y (3) para excluir el especiscidio. En vista de la forma en que el principio de libertad establece la carga de la prueba, puede ser preferible suprimirlo por completo y, en su lugar, especificar clases de derechos y conductas permisibles, como en una declaración de derechos.

Un cambio radical en una teoría a veces fuerza cambios en la meta-teoría; por ejemplo, una lógica que rechaza la Teoría de la Referencia de manera rotunda requiere una modificación de la meta-teoría habitual que también acepta la Teoría de la Referencia y que, de hecho, está hecha a medida para atender únicamente a las lógicas que sí la aceptan. Un fenómeno algo similar parece producirse en el caso de una meta-ética adecuada para una ética ambiental. Aparte de introducir varias nociones importantes desde el punto de vista ambiental para el análisis meta-ético, como conservación, contaminación, crecimiento y preservación, una ética ambiental obliga a nuevos exámenes y análisis modificados de acciones tan características como el derecho natural, el fundamento del derecho y las relaciones de obligación y permisibilidad con los derechos; puede que exija reevaluar análisis tradicionales de nociones como valor y derecho, especialmente cuando se basan en supuestos chauvinistas; y fuerza el rechazo de muchas de las posiciones meta-éticas más destacadas. Estos puntos se ilustran con un breve examen de las concepciones del derecho natural y, a continuación, con un resumen del sesgo especista de algunas de las principales posturas.⁹

Hart acepta, sujeta a condiciones invalidantes que aquí son irrelevantes, la doctrina clásica de los derechos naturales según la cual, entre otras cosas, “cualquier ser humano adulto (...) con capacidad de discernimiento es libre de realizar (es decir, no está obligado a abstenerse de realizar) cualquier acción que no sea coercitiva, restrictiva o destinada a dañar a otras personas” (Hart, 1967). Pero esta condición suficiente para que exista un derecho natural humano depende de que se acepte el mismo principio chauvinista humano que rechaza una ética ambiental, porque si una persona tiene un derecho natural, tiene un derecho. Pero esta condición suficiente para un derecho natural humano depende de que se acepte el mismo principio chauvinista humano que rechaza una ética ambiental, ya que si una persona tiene un derecho natural tiene un derecho; así también la *definición* de un derecho natural adoptada por los teóricos clásicos y aceptada con pequeños matices por Hart presupone el mismo principio defectuoso. En consecuencia, una ética ambiental tendría que modificar la noción clásica de derecho natural, algo nada sencillo ahora que los derechos humanos con respecto a los animales y al

⁹ Algunos de estos puntos son desarrollados por quienes protestan por el maltrato humano a los animales; véanse especialmente los ensayos recogidos en Godlovitch y Harris (1971).

entorno natural están, como los derechos de los esclavos hace no tanto tiempo, siendo objeto de una importante revisión.

Una ética ambiental no obliga a comprometerse con la posición de que los objetos naturales, como los árboles, tienen derechos (aunque a veces esta postura sea defendida, por ejemplo, por los panteístas. Pero el panteísmo es falso, ya que los artefactos no están vivos). Porque las prohibiciones morales que prohíben ciertas acciones con respecto a un objeto no otorgan a ese objeto un derecho correlativo. El hecho de que esté mal mutilar un cierto árbol o una propiedad no implica que el árbol o la propiedad tengan un derecho correlativo a no ser mutilados (sin extender demasiado significativamente la noción de derecho). Las perspectivas ambientales pueden atenerse a las tesis predominantes según las cuales los derechos llevan aparejados responsabilidades correspondientes, y por lo tanto, obligaciones, y sus correspondientes intereses y preocupaciones; es decir, al menos, todo lo que tiene un derecho también tiene responsabilidades y por lo tanto obligaciones, y todo lo que tiene un derecho tiene intereses. Así, aunque cualquier persona puede tener un derecho, de ninguna manera todo ser vivo puede (significativamente) tener derechos, y podría sostenerse que la mayoría de los objetos sensibles que no sean personas no pueden tener derechos. Pero las personas pueden relacionarse moralmente, a través de obligaciones, prohibiciones, etc., con prácticamente cualquier cosa.

El sesgo especista de ciertas posiciones éticas y económicas que pretenden hacer calculables principios de conducta o comportamientos económicos razonables se pone fácilmente de manifiesto. Estas posturas suelen emplear un único criterio *p*, como la preferencia o la felicidad, como *summum bonum*; característicamente, se supone que cada individuo de alguna clase *base*, casi siempre humanos, pero quizás también futuros humanos, tiene una clasificación ordinal *p* de los estados en cuestión (por ejemplo, de asuntos, de la economía); luego se suministra algún principio para determinar una clasificación *p* colectiva de estos estados en términos de clasificaciones *p* individuales, y lo que es mejor o debería hacerse se determina directamente, como en el utilitarismo de acto bajo el principio de la Mayor Felicidad, o indirectamente, como en el utilitarismo de regla, en términos de algún principio de optimización aplicado a la clasificación colectiva. El sesgo especista resulta transparente desde la selección de la clase base. E incluso si la clase base se amplía para abarcar a personas, o incluso a algunos animales (a costa, como en el caso de incluir a los humanos remotamente futuros, de perder la comprobabilidad), las posturas están abiertas a una crítica familiar, a saber, que toda la clase base puede estar sesgada de una manera que conduzca a principios injustos. Por ejemplo, si todos los miembros de la clase base detestan a los dingos, basándose en datos erróneos sobre su comportamiento, entonces, según la prueba de calificación de Pareto, la clasificación colectiva calificará muy alto a los estados en los que se extermina a los dingos, de lo que se concluirá en general que los dingos deberían ser exterminados (la estimación de la mayoría de los granjeros australianos, en cualquier caso). Del mismo modo, sería una feliz casualidad que la demanda colectiva (sumada horizontalmente a partir de la demanda individual) de un estado de la economía con ballenas azules como bien mixto, lograra superar a las demandas privadas de caza de ballenas; porque si nadie en la clase base supiera que las ballenas azules existen o le importara un comino que existan, entonces la toma de decisiones económicas “racionales” no haría nada para evitar su extinción. El hecho de que la ballena azul sobreviva no debería depender de lo que sepan los humanos o de lo que vean en televisión. Los intereses y preferencias humanos son demasiado provincianos como para proporcionar una base satisfactoria para decidir qué es ambientalmente deseable.

Estas teorías éticas y económicas no están solas en su chauvinismo de especie; lo mismo puede decirse de la mayoría de las teorías meta-éticas que, a diferencia de las

teorías intuicionistas, intentan ofrecer algún fundamento para sus principios básicos. Por ejemplo, en las posiciones del contrato social, las obligaciones son una cuestión de acuerdos mutuos entre individuos de la clase base; en una perspectiva de justicia social, los derechos y las obligaciones surgen de la aplicación de principios simétricos de equidad a los miembros de la clase base, normalmente una clase bastante especial de personas, mientras que en una posición kantiana que postula algunas obligaciones vagas, estas de alguna manera surgen del respeto a los miembros de la clase base personas. En cada caso, si los miembros de la clase base tienen una mala disposición hacia los objetos ajenos a la clase base, peor para ellos: eso es (in) justicia.

Bibliografía (de la Introducción)

- » Boulding, K. (1966). The economics of the coming spaceship earth. En Jarrett, H. (ed.). *Environmental quality in a growing economy, Resources for the future* (pp. 3-14). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- » Carson, R. (1962). *Silent spring*. Boston: Houghton Mifflin. Existe traducción al castellano: Carson, R. (2016). *Primavera Silenciosa*. Barcelona: Crítica.
- » Dennett D. (2013). *Intuition pumps and other tools for thinking*. Nueva York: W.W. Norton & Company. Existe traducción al castellano: Dennett, D. (2015) *Bombas de intuición y otras herramientas del pensamiento*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- » James, W. (1973). *Pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar.
- » Leopold, A. (1949). *A Sand county almanac and sketches here and there*. New York: Oxford University Press. Existe traducción al castellano: Leopold, A. (2007). La ética de la tierra, *Revista Ambiente y Desarrollo*, 23 (1), 29-40.
- » 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. Existe traducción al castellano: Naess, A. (2007) Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Revista Ambiente y Desarrollo* 23 (1), 98-101.
- » Routley, R. (1973). Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, 1, 205-210.
- » Singer, P. (5 de abril de 1973). Animal Liberation. *The New York Review of Books*. Recuperado de <https://www.nybooks.com/articles/1973/04/05/animal-liberation/>
- » White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 155 (3767), 1203-1207.

Bibliografía General

- » Barkley, P. W. & Seckler, D. W. (1972). *Economic Growth and Environmental Decay: The Solution Becomes the Problem*. Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- » Godlovitch, S & Harris, J. (eds) (1971). *Animals, Men and Morals. An enquiry into the maltreatment of non-humans*. Nueva York: Grove Press,
- » Hart, H. (1967) Are there any natural rights? En: Quinton, A. (ed.), *Political Philosophy*. Londres: Oxford University Press
- » Leopold, A. (1966) *A Sand County Almanac with Essays on Conservation from Round River*. Nueva York: Ballantine.
- » Passmore, J. (en prensa). *Ecological Problems and Western Traditions*. Scribner's. Este libro fue publicado luego como: Passmore, J. (1974) *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. Nueva York: Scribner's.