

**RESPONSABILIDAD
Y SOSTENIBILIDAD ECOLÓGICA
UNA ÉTICA PARA LA VIDA**

TESIS DOCTORAL

Leonora Esquivel Frías

DIRECTORA:

Victoria Camps Cervera

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

2006

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN.....	11

PRIMERA PARTE: ÉTICA AMBIENTAL

I. Antecedentes de la ética ambiental	19
1. La ética ambiental como disciplina	21
2. Distinciones básicas de la ética ambiental.....	24
II. Enfoques antropocéntricos.....	29
1. Kant y los deberes indirectos.....	32
2. Contractualismo.....	35
III. Enfoques biocéntricos.....	39
1. Consideración moral a los animales no humanos.....	40
1.1. Utilitarismo.....	40
1.2. Especismo.....	44
1.3. Valor inherente	46
2. La reverencia por la vida	51
IV. Enfoques ecocéntricos.....	61
1. Ética de la tierra.....	61
2. Ecología profunda.....	66
V. Defensa de los animales no humanos y del medio ambiente.....	77
1. Inicio del conflicto.....	80
2. Individuos, especies y ecosistema	87
3. Comer carne es comerse el planeta.....	90
4. Conclusión.....	92

SEGUNDA PARTE:
SOSTENIBILIDAD ECOLÓGICA

I. Antecedentes del concepto de sostenibilidad.....	99
1. <i>Conferencia de Estocolmo 1972</i>	99
2. Cumbre de la Tierra. Río de Janeiro 1992.....	105
3. Cumbre de Desarrollo Sostenible. Johannesburgo 2002.....	107
3.1. Agenda 21.....	109
3.2. Protocolo de Kioto.....	111
3.3. Protocolo de Cartagena.....	113
4. Retrospectiva.....	113
5. La crisis ecológica en datos.....	116
5.1. Áreas productivas del planeta.....	116
5.2. Déficit ecológico.....	117
5.3. Biodiversidad.....	118
II. Concepto de sostenibilidad. Rastreo histórico.....	121
1. Evolución del concepto de sostenibilidad.....	123
2. Definición de sostenibilidad según el <i>Informe Brundtland</i>	125
3. Sostenibilidad <i>fuerte</i> y <i>débil</i>	127
4. Carácter antropocéntrico del término sostenibilidad.....	132
4.1. ¿Conservar o preservar?.....	133
III. Dos ejemplos de prácticas insostenibles.....	139
1. Pesca industrial.....	139
1.1. Sobre explotación y destrucción del hábitat marino.....	140
1.2. Piscifactorías.....	141
1.3. Métodos más comunes y no siempre legales.....	143
2. Ganadería industrial.....	148
2.1. ¿Por qué es insostenible la ganadería industrial?.....	149
2.2. Solidaridad con quienes tienen hambre: ¿Escasez o mala distribución?.....	151
IV. Sostenibilidad ecológica: cuestión de límites.....	157
1. Necesidades: básicas e intermedias.....	157
2. Deseos: legítimos e ilegítimos.....	159

3. Generaciones futuras	161
3.1. Contractualismo.....	164
3.2. Teorías de derechos	169
3.3. Utilitarismo.....	174

TERCERA PARTE:

EL VALOR ÉTICO DE LA SOSTENIBILIDAD ECOLÓGICA

I. Sostenibilidad: Una perspectiva más amplia.....	179
1. El contenido de la sostenibilidad: lo bueno y lo justo	180
2. Bienes ecológicos	188
2.1. Las especies y la biodiversidad como bienes primarios.....	192
2.2. Los bienes ecológicos como bienes primarios	195
II. Justicia y medioambiente.....	201
1. Justicia ecológica.....	202
2. Justicia intergeneracional	208
3. Justicia interespecífica.....	214
3.1. Incluir a los animales no humanos en la ética	217
3.2. Respeto a los animales no humanos	220
4. Conclusión.....	223
III. Virtudes para un mundo sostenible	227
1. Libertad y autonomía.....	229
2. Solidaridad.....	238
3. Responsabilidad.....	243
3.1. El principio de responsabilidad	245
3.2. El principio de precaución.....	253
3.2.1. Aplicación del principio de precaución	256
3.2.2. Componentes del principio de precaución.....	257
3.2.3. Objeciones al principio de precaución	259
3.2.4. Ética ambiental y principio de precaución	260
3.3. Conclusión.....	261
IV. Educar en la sostenibilidad ecológica	267
1. Educación y virtudes	267

2. Ética y educación ambiental	270
3. Alfabetismo ecológico	272
4. Poniendo límites	281
4.1. Sociedades de consumo	281
4.2. <i>Consumo verde</i>	285
5. Actitudes sostenibles	289
6. Responsabilidad y enfoques de la Ética Ambiental.....	296
CONCLUSIONES	301
BIBLIOGRAFÍA	307

AGRADECIMIENTOS

Desde muy temprana edad se me inculcó el respeto por la naturaleza. Agradezco a mis padres el haberme transmitido la sensibilidad suficiente para darme cuenta del valor que tiene la vida no humana, y el haberme enseñado que las palabras tienen el poder de transformar el mundo. Análisis, crítica, pedir y dar razones, capacidad de asombro, fueron parte fundamental de mi formación. Por eso la Filosofía fue la continuación y mejoramiento de estas capacidades.

Pero no basta la palabra para cambiar el mundo. Es necesario un sentimiento que nos impulse a actuar, una pasión que no sea ciega sino que alumbre nuestro camino. Cuando conocí el dolor de millones de animales no humanos y supe que podía hacer algo para evitar su sufrimiento, entonces me sentí moralmente responsable de hacerlo. Encontré en la Ética Ambiental la posibilidad de combinar ambos intereses e intento que cuando hablo de justicia ecológica en esta investigación, se vean los argumentos para incluir a los no humanos.

La Ética Ambiental es una disciplina relativamente nueva, pero poco a poco va ampliando su campo de acción: pasa de países anglosajones a países de habla hispana, y las publicaciones en ambos idiomas también van en aumento. Vincular la Ética Ambiental con la sostenibilidad es una propuesta por formas de vivir más justas, donde se contemplen generaciones presentes y futuras de humanos y no humanos. Esta tesis es un intento de hacer Filosofía con la razón y el corazón. El resultado será evaluado por otros, pero el proceso de aprendizaje y su realización ha sido lo que más ha valido la pena.

Nací en un país donde lamentablemente la ecología no es una prioridad de los gobiernos ni de la mayoría de los ciudadanos, mucho menos los derechos de los animales, término que por problemático que sea, expresa la idea de protección y respeto que estoy segura merecen los animales no humanos. Sin embargo, es gracias a mi país que pude formarme en el extranjero y por ello trataré de resarcir la deuda moral que tengo con el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, de quien fui becaria para realizar mis estudios de doctorado, con un trabajo profesional y la puesta en práctica de un conocimiento que es más bien un estilo de vida.

Agradezco a mi directora de tesis, la Doctora Victoria Camps, por su paciencia, su guía y por desarrollar una ética de las virtudes que se aplica en la vida diaria. Al Doctor Francisco Fernández Buey, quien siempre vio con buenos ojos mi interés por la Ética Ambiental, al Profesor

Jorge Riechmann, por los conocimientos compartidos en materia de sostenibilidad ecológica. A la Profesora Marta Tafalla, por llevar a las aulas de la Universidad Autónoma de Barcelona la Ética Ambiental y los Derechos de los Animales. Al Doctor José María García Gómez-Heras y a la Dra. Carmen Velayos, por hacer lo propio en la Universidad de Salamanca.

Agradezco también a la Universidad Pompeu Fabra, a la Universidad Autónoma de Barcelona y a la Universidad Nacional Autónoma de México.

A título personal dedico este trabajo a quienes toman decisiones respetuosas y responsables hacia la naturaleza y los animales no humanos, y muy especialmente a AnimaNaturalis, al ser el producto de un sueño compartido por todos aquellos que trabajamos por un mundo más justo para todos.

INTRODUCCIÓN

Hasta el más pequeño de los seres lleva un sol en los ojos.

Antonio Porchia

Es evidente que la época actual exige maneras distintas de pensar. Al menos nos obliga a dirigir nuestra atención hacia hechos que, o bien siempre han estado ahí pero pasaban desapercibidos para nosotros, o que son novedosos por ser consecuencia inevitable de los recientes avances de la tecnología.

Mucho se ha escrito y dicho sobre los grandes problemas que en el presente aquejan a la humanidad, y con esto no sólo me refiero al género humano, sino también al estado general del planeta. Cada vez hay más información sobre los peligros que implican para nosotros fenómenos como la destrucción de la capa de ozono, la contaminación en todas sus manifestaciones, la deforestación de los grandes pulmones de la Tierra, el peligro que significan los desechos radioactivos y más recientemente, las enfermedades transmitidas por los animales criados industrialmente para consumo humano. Pero la mayoría de esta información propone alertarnos sobre el destino de *nuestra* especie si seguimos como hasta ahora, más que en crear una conciencia de que el deterioro ambiental que hemos ocasionado con nuestras acciones, no sólo nos afecta a nosotros, —lo cual ya es bastante— sino que significa un daño irreversible para la naturaleza y sus habitantes no humanos.

Al hablar de medio ambiente se establecen vínculos entre los elementos naturales y otras áreas del conocimiento, y considero que este lazo debe partir de consideraciones morales, lo que implica relacionar la ecología con la ética. Si vamos a preguntarnos sobre la clase de relaciones que se pueden establecer con el mundo natural o qué actitudes hemos de tener hacia los no humanos, por ejemplo, lo haremos desde un marco ético, recurriendo a los valores de siempre, agregando nuevos, o redefiniéndolos para aplicarlos a este nuevo tipo de relaciones.

A mediados del siglo pasado Aldo Leopold se refería a la *ética de la tierra*¹ como un estadio evolutivo de la filosofía moral que incluyera el tratamiento de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Más de cincuenta años después podemos afirmar que tal ampliación de la ética comienza a producirse. Desde principios de los setenta se ha publicado en lengua inglesa, una serie de artículos y libros relacionados tanto con la ética ambiental como con un tratamiento ético de los animales. Una obra que recoge los asuntos de esta temática desde sus inicios es la revista *Environmental Ethics*, aparecida por primera vez en 1979, o *Environmental Values*, editada por primera vez en Gran Bretaña en 1992; entre las revistas que han dedicado algunos de sus números a esta disciplina, destacan también *Inquiry, Philosophy, Ethics and Environment* o *The Monist*.

Así pues, parece que después de toda una tradición filosófica que se negaba a considerar moralmente a la naturaleza, nos vemos obligados ahora a delimitar el marco en que se dará este nuevo tipo de relación. Esto se debe en gran medida a la enorme crisis ecológica que amenaza al planeta, y en parte también a una sensibilidad que ha venido desarrollándose por parte de grupos de la sociedad que han hecho presión para que la problemática de la naturaleza sea un tema, tanto de agendas políticas en materia ambiental, como de participación ciudadana. Si bien el inicio y constitución de la ética ambiental como disciplina tuvo sus orígenes en el mundo anglosajón, poco a poco ha ido ganando terreno en países de habla hispana y ya no es extraño encontrar seminarios, maestrías o cursos de doctorado que la incluyan.

En casi todos los intentos de justificación y fundamentación de una ética para nuestras relaciones con el entorno natural, se ha colado la sospecha de que sólo una *nueva ética* puede resolver los conflictos que surgen de esta interacción. El defensor de su novedad cree que sólo ella puede responder a la necesidad de concebir a la naturaleza como algo más que un simple medio para los fines humanos. Quienes defienden que la ética ambiental supone sólo una ampliación respecto a la ética convencional, postulan que la extensión de la consideración moral a la naturaleza se puede lograr sin un cambio radical respecto a la forma tradicional de hacer ética. En esta investigación veremos lo

¹ “The Land Ethic” es la última parte del libro *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, publicado de manera póstuma un año después de su muerte, (Oxford University Press, 1949) y reeditado en 1987.

que tiene de innovador la ética ambiental y en qué sentido podemos afirmar o negar que para entablar una relación con el medio natural sea necesaria una nueva ética.

En las últimas décadas, ha surgido con fuerza el concepto de sostenibilidad como la manera más viable de hacer uso de los llamados “recursos” naturales, sin comprometer las necesidades de futuras generaciones. Sin embargo, aunque esta idea reconoce como urgente la solución de los problemas ambientales, su implementación no ha llegado tan lejos como debería. En general, son los gobiernos de países desarrollados quienes tienen políticas de desarrollo sostenible y esto es a veces a costa de generar insostenibilidad en los países de los cuales se abastecen. Por otro lado, el concepto de sostenibilidad no ha sido lo suficientemente inculcado en los ciudadanos, quienes consideran que su injerencia en este tema está supeditada a las decisiones y medidas que tomen los gobiernos.

Si bien el concepto mismo de sostenibilidad es de corte antropocéntrico, es decir, toma en cuenta de manera casi exclusiva los intereses humanos, al menos nos impulsa a la reflexión sobre la manera en que repercuten nuestras acciones en el medio ambiente. Lo que propongo es que este concepto no sea sólo visto como estrategia para seguir explotando a la naturaleza por más tiempo, sino que sugiera un cambio profundo en la manera de considerar al mundo natural.

Este trabajo combina teoría y práctica al hablar de medio ambiente. Por un lado, hace un rastreo histórico de la ética ambiental como disciplina y del término sostenibilidad, y por otro, traza líneas de acción con fundamentos morales de respeto, responsabilidad y justicia.

La primera parte de la investigación hace un recorrido por la historia de la ética ambiental, sus orígenes y su consolidación como disciplina, marcada por al menos tres posturas claras frente a la naturaleza: el antropocentrismo, el biocentrismo y el ecocentrismo. El primero, consiste en la idea de que los intereses, bienes y/o valores humanos son el punto central de cualquier *evaluación moral* respecto a políticas ambientales, y la idea de que estos intereses, bienes y valores son la base para cualquier *justificación* de una ética ambiental. Recorro a Kant como máximo exponente de esta postura. El segundo, considera relevante a la vida por sí misma, esto es, que todos los seres vivos, por el hecho de serlo, estarían dotados de valor moral. El biocentrismo

otorga relevancia moral sólo a los seres vivos individuales, sin contemplar ni a las especies ni a los ecosistemas y por esta tendencia es considerado como *individualista*, en tanto defiende que sólo de los individuos puede decirse que posean valor moral en sí mismos. En este caso, ni las especies ni los ecosistemas poseen valor moral. Dividiremos esta postura en quienes otorgan consideración moral sólo a los animales no humanos y en quienes proponen incluir también a las plantas. El ecocentrismo está basado en la premisa de que el mundo natural tiene valor inherente o intrínseco (es bueno o valioso en sí mismo, independiente del valor instrumental que le atribuyan los humanos). Concibe a los ecosistemas como entidades moralmente considerables. Partirá de una crítica al individualismo de los enfoques biocéntricos, y sus postulados se ven más claramente expresados en dos corrientes principales: la ética de la tierra y la ecología profunda.

Generalmente, la defensa del medio ambiente se asocia con la protección de animales. Sin embargo, una gran mayoría de animales no humanos queda excluida de la consideración de los ecologistas. En el capítulo quinto expongo la conexión que existe entre el medio ambiente y la defensa de los animales no humanos —independientemente si están o no en peligro de extinción—, e intento salvar la idea de que ambas actividades se contraponen y excluyen por tener objetivos diferentes, proponiendo un ecologismo más vinculado a la defensa de todos los animales.

En la segunda parte de la investigación hablo del concepto de sostenibilidad, refiriéndome a Cumbres Internacionales y planes cuyo objetivo es un uso responsable de los elementos de la naturaleza. Para apoyarme recurro a datos y estadísticas que muestran el estado en el que se encuentra el planeta y los cálculos de cómo esta situación irá empeorando si no se toman medidas urgentes. El término “sostenibilidad” no está exento de análisis y para concretarlo un poco más, propongo hablar de sostenibilidad ecológica. Al ejemplificar prácticas insostenibles expongo el caso de la ganadería y pesca industriales, las cuales además de ser nocivas para el medio ambiente, son cuestionables moralmente.

Hablar de sostenibilidad es hablar de límites y ello nos remite a la idea de necesidades y deseos y lo que la satisfacción de éstos significa para las generaciones futuras de humanos y no humanos. Sobre la posibilidad de tomar en cuenta los intereses

de seres que aún no existen, recurrimos al contractualismo, la teoría de los derechos y el utilitarismo.

La tercera parte del trabajo vincula la ética ambiental con la sostenibilidad ecológica. Siendo este un concepto vacío, su valor estará en lo que queremos sostener y hemos de demostrar que aquello que queremos mantener es un bien. Lo que intento hacer aquí es fundamentar porqué los elementos de la naturaleza son bienes y cómo llegamos a reconocerlos como tales. Una vez que lo hemos hecho, su distribución tiene que ver con la concepción de la justicia, y para apoyar esta idea recurro a Rawls. Pero la justicia no es suficiente, hay que hacer que los individuos desarrollen una actitud de responsabilidad frente al medio ambiente. Si bien John Passmore ya hablaba en estos términos, es Hans Jonas quien amplía esta concepción, considerando como afectados de nuestras acciones a generaciones futuras y a la naturaleza en general. Responsabilidad y precaución devienen principios clave en nuestra relación hacia el medio ambiente.

Es necesario pues, contar con personas virtuosas: responsables, solidarias, dispuestas a sostener la vida como bien básico. Siendo las virtudes disposiciones en sentido aristotélico, éstas pueden desarrollarse y es aquí donde entra en juego la educación como la vía para fomentar e inculcar la responsabilidad en el individuo; virtud que evidentemente no es exclusiva de nuestra interacción con la naturaleza, pero que en este trabajo ejemplifica cómo *también* tenemos con el medio ambiente, una relación moral que implica educar nuestros sentimientos de empatía, compasión, solidaridad, y la ampliación de nuestra noción de justicia.

Si hablamos de sostenibilidad hemos de plantearnos que hoy día la vida que se quiere preservar y mantener con calidad, no sólo es la humana. Esta investigación no pretende resolver grandes interrogantes, ni da una respuesta definitiva a la pregunta de si es o no necesaria una nueva ética para tratar temas como la sostenibilidad ecológica o la consideración moral de los animales no humanos y de la naturaleza, es tan sólo una modesta aproximación a una problemática que cobra cada vez más, dimensiones incontrolables, y una propuesta para una ética que intente sostener formas de vivir más justas.

Creo que no nos hemos dado bastante cuenta de los daños que causamos al medio ambiente y a sus demás habitantes. Vivimos instalados en la posición de amos

dominantes que disponen a voluntad de los elementos naturales, colocándolos en la categoría de “recursos”, y aunque sepamos que los hay “renovables” y “no renovables” no parecemos hacer demasiado para evitar su agotamiento.

La crisis ecológica no es sólo un problema social, exige también un tratamiento filosófico, en este caso, específicamente moral. La filosofía ha de estar a la base de políticas ambientales de sostenibilidad, informadas y comprometidas que reconozcan la ineludible dimensión moral de las relaciones que establecemos con la naturaleza. En este caso no basta una teoría que no se lleve a la práctica, como tampoco sirve una práctica que no esté respaldada por fundamentos éticos. Los acuerdos en materia ambiental no son suficientes por sí mismos si no hay detrás una actitud de respeto, solidaridad, responsabilidad y un sentimiento de humildad que nos permita aceptar que no sólo nuestros intereses cuentan y que nuestras pequeñas acciones benefician a todos aquellos con quienes compartimos esta casa.

PRIMERA PARTE

ÉTICA AMBIENTAL

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES DE LA ÉTICA AMBIENTAL

Una buena razón a favor de la necesidad de una reflexión ética sobre el medio ambiente, es que nuestra relación con la naturaleza ha entrado en crisis, lo cual no es un fenómeno nuevo. Los datos arrojados dejan claro que los intereses económicos particulares predominan sobre los sociales o ecológicos, y las estadísticas que revelan el deterioro ambiental son cada año más alarmantes.

La Cumbre de la Tierra de 1992 exhortó a la humanidad a reducir su impacto sobre el Planeta. Diez años después, vivimos en un mundo más riesgoso, con más consumo, basura, población y pobreza, pero con menos biodiversidad, áreas boscosas, agua limpia, tierra fértil y capa de ozono. En el siglo XX —entre 1900 y 1999— la población humana se ha multiplicado por cuatro (pasando de 1 600 a 6 000 millones de seres humanos), tan sólo de 1950 a 1990 la población mundial se duplicó pasando de 2 545 a 5 295 millones de habitantes.¹ En el mismo período, se perdió casi una quinta parte de la superficie de las tierras cultivables, una quinta parte de los bosques tropicales y decenas de miles de especies vegetales y animales, mientras que extensas áreas se han desertizado, bosques y lagos se han acidificado, el agua potable es ya un bien escaso, la capa protectora de ozono estratosférico disminuye y la acumulación de gases de “efecto invernadero” en la atmósfera, ocasiona cambios climáticos globales que ya empiezan a sentirse en este nuevo milenio. Entre 1970 y 1990 la Tierra ha perdido un 30% de su riqueza forestal y acuática a un ritmo de 1% anual, al tiempo que el consumo de recursos (y la contaminación que eso conlleva) ha crecido al 2% anual.

Conocer los datos no basta para modificarlos. Urge redefinir nuestra actitud hacia el medio ambiente, lo cual implica un cambio profundo en nosotros mismos, en nuestras creencias y estilos de vida. Preguntas antes irrelevantes para la ética, como cuestiones relacionadas con nuestros hábitos alimenticios, medios de producción y sistemas de consumo entre otras, pueden considerarse ahora de una fuerte incumbencia

¹ L. R. Brown y C. Flavin, “Una nueva economía para un nuevo siglo”, en L.R. Brown y otros, *La situación del mundo 1999*, Icaria, Barcelona, 1999, pág. 24.

moral. “Moralizar” nuestras costumbres en lo concerniente al medio ambiente es, a mi parecer, el objetivo principal de la ética ecológica.

La ética ambiental es una disciplina relativamente nueva, lo que no lo es tanto es la presencia de cierta sensibilidad frente al daño causado a la naturaleza. En la historia de esta actitud, cabe destacar el papel que desempeñó el trascendentalismo americano, un movimiento religioso que postulaba la reivindicación del sentimiento y de la naturaleza como fuente del encuentro con Dios, relacionando a éste con la experiencia que el hombre alcanza al contactar profundamente con la naturaleza. Entre sus miembros más importantes se cuentan el poeta, filósofo y ensayista norteamericano Ralph Waldo Emerson (1803-1882), quien en su libro *Nature* expresa la creencia de que todo lo que existe es un microcosmos del universo. Su famoso ensayo *Self-Reliance* es una exhortación al lector para examinar su relación personal con Dios y con la Naturaleza. Otro personaje importante con quien Emerson tuvo contacto, fue el polifacético Henry David Thoreau (1817-1862), considerado el escritor naturalista más importante de Estados Unidos, quien en su conocida obra *Walden*, resultado de su experiencia de aislamiento viviendo a orillas de un lago de Massachusetts, ha influido en varias generaciones a través de su llamada a una vida de natural sencillez, armonía y libertad espiritual. Para Thoreau, la naturaleza debía de ser un instrumento al servicio del hombre para aligerarlo de la pesadez de las convenciones cotidianas y dotarlo de un profundo y original sentido vital. El perfeccionamiento personal, según estos autores, surge del contacto con la naturaleza. Junto a estos nombres también podría sumarse el de John Muir (1838-1914), naturalista y explorador que recorre los espacios naturales estadounidenses y de otras partes del mundo, y con una serie de artículos llama la atención ante el deterioro de prados y bosques en las montañas causado por la actividad pastoril y ganadera. Gracias a sus esfuerzos el Congreso declaró Yosemite, Parque Nacional en 1890. Muir también se involucró en la lucha a favor de la creación de los parques nacionales de Sequoia, Mount Rainer, Petrified Forest y Gran Cañón. En 1892 Muir y 182 partidarios suyos fundaron Sierra Club, el primer grupo conservacionista del cual fue presidente hasta el año de su muerte. Actualmente, Sierra Club tiene cerca de 750 mil miembros y sus objetivos son: explorar, disfrutar y proteger la vida silvestre, promover y practicar el uso responsable de los ecosistemas y enseñar a la humanidad a proteger la calidad del medio ambiente y emplear todos los medios legales posibles para llevar a cabo estas funciones. Han salido victoriosos de varias batallas legales en

defensa de las áreas de vida silvestre en los Estados Unidos, y tienen campañas permanentes de protección de especies y parques naturales.

Otros pensadores como el médico, teólogo y premio Nobel, Albert Schweitzer, en su proyecto “Ética del respeto a la vida”, parten de postular el valor absoluto de la misma y las relaciones del hombre con todos los seres vivos, en términos de vida que participa de la vida. Schweitzer, dijo que “el gran error de toda ética, ha sido, hasta ahora, el de creer que debe ocuparse sólo de la relación de los seres humanos con otros humanos”.² Hay buenas razones históricas y culturales que explicarían por qué se cayó en este error, pero no veo razones morales para justificarlo, y de eso hablaremos en capítulos posteriores. Pero la figura central en el surgimiento de la ética ambiental es sin duda, el ingeniero forestal Aldo Leopold (1876-1948). Su obra *A Sand County Almanac* pese a no ser un trabajo filosófico *strictu sensu* es una pieza clave para la comprensión de la evolución posterior de la filosofía ambiental, en donde se señalan los espacios naturales como lugares sagrados merecedores de protección especial. El capítulo “La ética de la tierra” es el que más repercusión ha tenido en el desarrollo de la ética ambiental, apareciendo como la primera versión de una ética ecocentrista en occidente. Siendo las relaciones entre individuos el primer objetivo de la ética y asumiendo más tarde la relación hombre-comunidad, Leopold propone fijarnos en las relaciones del hombre con la tierra, los animales y las plantas, como generadoras de obligaciones morales y no sólo de privilegios. La ética tiene aquí, una ampliación pendiente en las relaciones del hombre con la naturaleza.

1. LA ÉTICA AMBIENTAL COMO DISCIPLINA

Baird Callicot ha expresado la tesis central de la ética ambiental así:

La ética ambiental es ambiental porque se ocupa de entidades naturales no humanas, de comunidades naturales, o de la naturaleza como totalidad, y es ética porque intenta ofrecer fundamentos teóricos para justificar el carácter moral o la considerabilidad moral³ de entidades naturales no humanas, de comunidades naturales o de la naturaleza como totalidad. Interpretada en esos términos, la ética

² A. Schweitzer, “The Ethics of Reverence for Life”, en T. Regan y P. Singer (comps.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, 1989, pág. 32.

³ La frase “considerabilidad moral” fue introducida en los estudios de ética ambiental por Kenneth Goodpaster en “On being Morally Considerable”, *Journal of Philosophy*, vol. 75, 1978, págs. 308-325.

ambiental no es una ética aplicada similar a la ética biomédica o la ética profesional; constituye más bien nada menos que un incipiente cambio de paradigma en la filosofía moral.⁴

Este paradigma intenta fundamentar una teoría del valor que le atribuya valor a algunos seres no humanos, y que percibamos que en la extinción de especies animales y vegetales hay algo moralmente equivocado, más allá de la pérdida en términos estéticos o de “recursos”.⁵ La llamada de atención que se lanza es que la filosofía moral tradicional ha prestado poco interés en la relación de los seres humanos con la naturaleza.⁶

La inspiración para consolidar una disciplina fue el primer Día de la Tierra en 1970, cuando los ambientalistas comenzaron a presionar a los filósofos comprometidos con grupos ecologistas a hacer algo sobre ética ambiental. El clima intelectual se había desarrollado a lo largo de los años sesenta, en parte por la publicación de dos ensayos en la revista *Science*: “The Historical Roots of our Ecological Crisis” de Lynn White, en marzo de 1967, y “The Tragedy of the Commons” escrito por el biólogo Garrett Hardin en diciembre de 1968. *A Sandy County Almanac* de Leopold, publicado originalmente en 1949, pero disponible hasta 1970 en una edición especial del Sierra Club fue fundamental, al señalar que las raíces de la crisis ecológica eran de índole filosófica.

La mayoría de la actividad académica de los años setenta se centró en discutir la tesis de White, quien rastrea las actitudes occidentales hacia el mundo natural. Pero tanto las actitudes medievales como las modernas tienen raíces ancestrales. Grecia y Roma, al igual que el judaísmo y el cristianismo colaboraron a formar nuestra habitual manera de pensar en la naturaleza. No menos interés conllevó la tesis del ensayo de Hardin, que planteaba que algunos problemas no tenían una solución técnica, sino que más bien requerían cambios de valores morales. Contrario a las teorías de Adam Smith, afirmaba que en el caso de las tierras comunales, el bien general no se sigue de los intereses personales de cada uno. Hardin recurre al ejemplo de que si los pastores

⁴ J.B. Callicot, “Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics,” *American Philosophical Quarterly* no.21, 1984, págs. 299-309.

⁵ Pongo entre comillas la palabra recurso porque cuestiono el uso tradicional del término que cataloga a la naturaleza y sus habitantes no humanos como meros objetos a nuestra disposición. Un término menos instrumental sería “elementos de la naturaleza” o “elementos naturales”. Véase Segunda Parte, cap. II, 4 y Tercera Parte, cap. I, 1.

⁶ R.F., Nash, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press, 1989.

utilizaran los recursos naturales de tierras comunales de manera que cada uno maximizara su beneficio, el resultado sería desastroso para todos. Estas “trampas sociales” ocurren cuando los individuos basan sus decisiones en lo que creen que los beneficiará personalmente a corto plazo, pero ocasionan circunstancias en detrimento de todos, incluyendo el propio. La mayoría de los debates fueron básicamente históricos, teológicos o religiosos, no filosóficos. A lo largo de la década, los filósofos se dedicaron más bien a intentar determinar en qué podía consistir un campo de estudio llamado ética ambiental.

La primera conferencia filosófica fue organizada por William Blackstone en la Universidad de Georgia en 1972. Dos años después, las ponencias fueron publicadas en *Philosophy and Environmental Crisis*.⁷ En 1973, el filósofo australiano Richard Routley (ahora Sylvan), presentó un ensayo titulado “Is There a Need for a New Environmental Ethic?” en el xxv Congreso Mundial de Filosofía. Un año después, otro australiano, John Passmore escribió *Man’s Responsibility for Nature*, en donde respondía a Routley que no era necesaria una ética nueva. La mayoría de los debates entre filósofos hasta mediados de los ochenta, se centró en refutar a Passmore.

En 1973, Arne Naess, filósofo noruego y editor fundador de la revista *Inquiry* publicó “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement”, lo que dio origen al movimiento conocido como “ecología profunda” (Deep Ecology), del cual hablaremos en el capítulo dedicado a enfoques ecocéntricos. A lo largo de los setenta, *Inquiry* fue la principal publicación filosófica que trataba asuntos de ética ambiental, mientras la mayoría de las revistas filosóficas no le daban demasiada importancia, publicando acaso, un artículo anual sobre el tema.

Las oportunidades para publicar cambiaron radicalmente cuando en 1979 Eugene C. Hargrove fundó la revista *Environmental Ethics*, de donde el nuevo campo tomó su nombre. Los primeros cinco años de la publicación se centraron principalmente en discutir asuntos sobre la posible atribución de derechos a la naturaleza, y la relación entre la ética ambiental y los temas de derechos de los animales.

Al inicio de los ochenta, el filósofo galés Robin Attfield escribió *The Ethics of the Environmental Concern*. Fue el primer libro dedicado a responder a Passmore y a

⁷ W. Blackstone, *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, 1975.

partir de entonces comenzaron a aparecer libros publicados individualmente: *Respect for Nature* de Paul Taylor, *Environmental Ethics* de Holmes Rolston, *The Economy of Earth* de Mark Sagoff, *Foundations of Environmental Ethics* de Eugene C. Hargrove, *In Defense of the Land Ethic*, recopilación de los textos de J. Baird Callicot, y *Why Preserve Natural Diversity?* de Bryan Norton, dentro de los más importantes.

La década de los noventa inició con el establecimiento de “La Sociedad Internacional para Ética Ambiental”, fundada principalmente por los esfuerzos de Laura Westra y Holmes Rolston III, y que actualmente cuenta con miembros en todo el mundo. En 1992, salió en Inglaterra el primer ejemplar de *Environmental Values*, la segunda revista de filosofía dedicada a ética ambiental. En 1996 salió una nueva revista en la Universidad de Georgie: *Ethics and Environment*, que a partir del 2001 fue una publicación de Indiana University Press. En 1997, se creó una segunda asociación internacional: International Association for Environmental Philosophy, centrada en temas de fenomenología ambiental.

Las décadas de los setenta y ochenta fueron decisivas también para programas medioambientales⁸ y para la creación de organizaciones no gubernamentales y sin fines de lucro como Greenpeace. Ahondar en el tema de los movimientos sociales sería salir del marco que intento delimitar, pero el texto *Redes que dan libertad* de Jorge Riechmann y Francisco Fernández Buey, puede ser de mucha utilidad para quien se interese por esas cuestiones.

2. DISTINCIONES BÁSICAS DE LA ÉTICA AMBIENTAL

Jorge Riechmann hace una distinción entre el uso de los términos *ambiental* y *ecológico*. Considera que el primero tiene un matiz exclusivamente antropocéntrico, es decir, es “aquella actividad y aquellos movimientos sociales que luchan por un mejor ambiente y una mejor calidad de vida *para los seres humanos*”.⁹ Semejante actitud remite a una visión instrumental de la naturaleza como proveedora de recursos. El segundo, en cambio, designa una ciencia natural que puede concebirse sólo como una parte de la biología, o de forma más ambiciosa, como “ciencia interdisciplinaria de la

⁸ En junio de 1972 se crea el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA).

⁹ Citando a Ramón Folch, en F.Fernández Buey y J. Reichmann, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1994, pág. 115. Las cursivas son mías.

biosfera” que aborda la cuestión de la relación humanidad-naturaleza, con una perspectiva global.

Los dos enfoques coexisten desde los orígenes de la ciencia ecológica. Para el más restringido y “naturalista” el concepto central es el de *ecosistema* y su campo de estudio es la dinámica de las poblaciones. Para el segundo enfoque, el concepto central es el de *biosfera* (introducido por Eduard Suess en 1875, pero acuñado verdaderamente por Vladimir Vernadsky en los años veinte), y el campo de estudio es sobre todo la bio-geoquímica de la Tierra y sus ciclos.¹⁰

Al hablar de ecosistema, me referiré a la unidad ecológica fundamental que consta de cuatro componentes: sustancias abióticas (sin vida), productores, consumidores y descomponedores. Comprende la comunidad de seres vivos pertenecientes a un determinado lugar y los sustratos no vivientes en interacción para producir un intercambio de nutrientes entre las partes vivas y las no vivas. Un ejemplo es un bosque, un lago, un desierto, un pantano, etc. A lo largo del trabajo hablo de la biosfera, entendida como la parte de la corteza terrestre que comprende la atmósfera inferior, los mares, la tierra y los organismos que en ellos habitan.

Otra distinción que se halla presente en temas como el que aquí nos concierne, es la que hace Nicolás Sosa entre *naturalistas*, *conservacionistas* o *ambientalistas*, y la tendencia considerada *ecologista radical*. Los primeros se dedican prioritariamente al estudio e investigación de la naturaleza, que entienden como objeto de protección, de defensa y aun de amistad. Los segundos, consideran como objeto de estudio, defensa y protección, no sólo el medio ambiente natural, sino también el cultural y social. Coincide con Riechmann en que la referencia al “medio ambiente”, se restringe al medio “natural”, mientras que en el discurso ecologista (radical), la conservación y protección del medio natural se postula desde una noción de medio ambiente “global” (natural, técnico, social y cultural), como el medio ambiente propio —en todas esas facetas— del ser humano.

Para Sosa es casi inevitable que nos refiramos al “medio ambiente” como medio físico-natural, como “la naturaleza”, ya que todo el discurso medioambiental se genera a partir de la detección de graves alteraciones en el funcionamiento de los ecosistemas naturales. Pero su propuesta es que:

¹⁰ *Ibid.*, pág. 269.

[...]aun partiendo de ese diagnóstico y de esas preocupaciones, extendamos la noción de medio ambiente al medio ambiente global. [...] el medio ambiente es el medio natural y humano; o sea, el medio global: el entorno natural, los objetos-artefactos de la civilización y el conjunto todo de fenómenos sociales y culturales que conforman y transforman a los individuos y a los grupos humanos.¹¹

Esta visión pretende dejar de considerar al medio ambiente natural como separado del medio social y cultural construido por el hombre. Esta idea de globalidad, de interdependencia, de consideración conjunta de los problemas ecológicos y sociales, ha ido extendiéndose poco a poco a las perspectivas jurídicas y morales, para proponer un replanteamiento en el tratamiento y solución de estos conflictos.

En español se ha usado casi siempre el concepto de ética ambiental o ética del medio ambiente para referirnos a lo que algunos filósofos actuales denominan ética ecológica.¹² La explicación de esto es, seguramente, la traducción inmediata del término en inglés *environmental* por “ambiental”, el cual como ya dijimos, entró en el título de una importante publicación cuyo tema central es atender cuestiones fundamentales para una filosofía de la naturaleza. En adelante, al referirnos a la ética ambiental, no debe malinterpretarse en ningún momento, que lo hacemos con el sentido antropocentrista al que hace referencia Riechmann, y aunque las precisiones de Sosa nos parecen atinadas, no las aplicaremos por considerar que se dirigen más hacia áreas relacionadas con la sociología. Así que para el objeto puntual de esta investigación se seguirá considerando al medio ambiente como el medio físico-natural, donde la naturaleza es todo aquello en cuya generación no ha intervenido el hombre, aquello que es en origen independiente de la producción humana.

Una vez hecha esta precisión, quisiera exponer lo que a mi parecer son las dos cuestiones fundamentales del enfoque ético de esta nueva disciplina:

- a) ¿Es la ética ambiental instrumental —derivada del interés humano— o la naturaleza es poseedora de intereses o valores, hacia los que tenemos *algún* tipo de deberes?
- b) ¿Debería incluirse *todo* el medio ambiente en la comunidad moral?

¹¹ N. Sosa, “Ética ecológica y movimientos sociales”, en J. Ballesteros y J. Pérez Adán, *Sociedad y medio ambiente*, Trotta, Madrid, 1997, pág. 275.

¹² M. J. Guerra tiene un libro bajo el título *Breve introducción a la ética ecológica*, Antonio Machado Libros, S.A., Madrid, 2001.

Como consecuencia del intento de encontrar respuestas a estas interrogantes surgió el famoso dilema antropocentrismo/biocentrismo, eje sobre el cual girará la discusión filosófica sobre el medio ambiente y que abarcará desde la propuesta de inclusión de mamíferos no humanos en la comunidad moral, hasta la discusión de si son los ecosistemas y todo lo que comprenden, entidades dignas de consideración moral.

En 1972 Joel Feinberg se preguntaba ¿qué clases de seres o cosas son poseedoras de derechos? lo cual según él remite a la cuestión de qué o quiénes son susceptibles de tener intereses y aspiración a satisfacerlos?¹³ Su respuesta incluía a los deficientes mentales, los niños, las generaciones futuras y los animales no humanos, los cuales tienen capacidad de ser beneficiarios aunque no sean agentes morales.¹⁴ Las plantas quedaban fuera por carecer de aparato cognitivo, y también los enfermos en estado vegetativo permanente, al no tener conciencia ni voliciones. Feinberg afirmaba que la protección de especies vegetales (de ellas y de las rocas no se predicaban derechos) en peligro de extinción se realizaría en interés de los humanos. Aunque Feinberg abogaba por la responsabilidad medioambiental, su argumentación basada en atribución de intereses no convencía a todos: dejaba fuera a las plantas sobre las mismas bases que Descartes había excluido a los animales¹⁵

El profesor de filosofía del derecho C.D. Stone se planteaba por qué la comunidad moral tenía que delimitar su esfera y no ser omniabarcante. La tradición de los derechos naturales y el sistema legal que en ella se basaba, eran a su entender, susceptibles de ampliarse. Stone afirmaba que la sociedad debería “otorgar derechos legales a los bosques, océanos, ríos y otros objetos llamados naturales del medioambiente —u otorgárselo al medio ambiente natural como una totalidad”.¹⁶ Decir esto no significaría que todo en el medio ambiente tiene los mismos derechos, pero al menos es un paso en el sentido de dejar de ver como *cosas* a los elementos naturales, y generalmente ocurre que al reconocerle derechos a una *cosa*, ésta deja de ser vista como un mero objeto para uso nuestro (de aquellos actuales poseedores de derechos).

¹³ J. Feinberg, “The Rights of Animals and Unborn Generations”, en W. Blackstone (comp.), *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, 1975.

¹⁴ Para la discusión sobre agentes morales, véase Primera Parte, cap. III, 1.3 y 2.

¹⁵ Sobre la argumentación de Feinberg véase Primera Parte, cap. III, 1. Sobre la concepción cartesiana de los animales, véase R. Descartes, “Animals are machines”, en S.J. Armstrong y R.J. Botzler (comps.), *Environmental Ethics. Divergence and Convergence*, Nueva York, Mc Graw Hill, 1993, pág. 281.

¹⁶ C.D. Stone, “Should Trees Have Standing”, en *op. cit.*, pág. 255.

A Stone le interesa aclarar cuál es el criterio para determinar que una *cosa* es “legítima poseedora de derechos”, más allá de que lo determine una autoridad competente (cuerpo legislativo). Para ello enuncia los tres criterios que deben ser satisfechos: Que la cosa pueda entablar acciones legales en su provecho, que para determinar el cumplimiento de la legal reparación del daño, la corte tome en cuenta el daño infringido, y que la reparación del daño sea en beneficio de la cosa. Al cumplirse los tres criterios, una cosa tiene un valor y dignidad reconocida legalmente y no sirve simplemente como medio para beneficio *nuestro*. Hoy este tipo de discusiones nos resultan familiares por el auge que han tomado los temas relacionados con derechos, sin embargo, hemos de imaginar la reacción de la sociedad cuando se presentaron por primera vez en 1972.

La idea de los filósofos y biólogos que comenzaron a preguntarse si tenemos obligaciones morales con los seres naturales no humanos, era dejar de ver al medioambiente como una “cosa” y protegerlo de la explotación humana. Se podía hacer uso racional de la naturaleza evitando su deterioro y respetando ciertos límites, y el objetivo de filósofos como Stone, o ambientalistas como Muir, era regular usos sin abusos en el sistema legal de justicia. La originalidad de su propuesta era que los daños al medioambiente no se juzgaban sólo desde los intereses humanos, sino desde la imperante necesidad de asegurar protección a la naturaleza, reconociéndole un valor en sí misma, intrínseco. Stone, por ejemplo, apostaba por el biocentrismo, una novedad en el contexto norteamericano conservacionista y pragmático en el que los parques naturales eran vistos como recursos forestales y de entretenimiento. La expansión del círculo de la moralidad a la naturaleza traía consigo la expansión de la aplicación del concepto de justicia: Ésta podía ser aplicada al mundo natural.

Una vez señalada la necesidad de ampliar la esfera de consideraciones éticas hacia elementos de la naturaleza con el fin de integrar en el ámbito de la moral a los demás seres vivos, será fundamental intentar resolver la cuestión de *qué* proteger y *a quién* otorgar consideración moral: a los individuos, a las especies, o a los ecosistemas. A partir de aquí surgirán las distintas posiciones, que van desde un claro antropocentrismo, hasta un ecologismo profundo, pasando por un biocentrismo. Cuáles son las características de cada una de estas posturas y cuáles son sus implicaciones filosóficas centrales será la tarea de nuestro siguiente capítulo.

CAPÍTULO II

ENFOQUES ANTROPOCÉNTRICOS

Desde que inició como disciplina propiamente dicha, la ética ambiental ha sido especialmente crítica a la tradición occidental dominante conocida como “antropocentrismo”. La mayoría de los textos citados en la bibliografía de la ética ambiental tienen una perspectiva decididamente no antropocéntrica, ejemplo de ello son los autores Holmes Rolston III con su *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*; John Baird Callicott con *In Defense of the Land Ethic*; y Paul Taylor con su clásico *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, por mencionar algunos. El debate entre un antropocentrismo débil y la necesidad de una nueva ética no antropocéntrica ha sido tema dominante de la literatura de ética ambiental desde sus inicios.

Dentro de este contexto, se entiende por *antropocentrismo* la idea de que los intereses, bienes y/o valores humanos son el punto central de cualquier *evaluación moral* respecto a políticas ambientales, y la idea de que estos intereses, bienes y valores son la base para cualquier *justificación* de una ética ambiental. Si queremos ser más precisos, deberemos agregar el adjetivo “moral” al término antropocentrismo, pues a lo que nos referimos aquí es a la idea de que los intereses de los seres humanos gozan de prioridad sobre los de los demás sujetos; distinguiendo el nombre de “antropocentrismo” de determinadas concepciones cosmológicas o gnoseológicas que, pese a estar en ocasiones relacionadas con el antropocentrismo moral de ningún modo se hallan necesariamente ligadas a él. Sin embargo, en esta investigación usaremos el término antropocentrismo, dando por hecho que nos referimos a un orden de tipo moral.

Aunque, como ya lo dijimos, casi toda la ética ambiental ha criticado fuertemente al antropocentrismo, en la práctica los argumentos antropocéntricos parecen ser quienes dominan la mayoría de las discusiones sobre políticas ambientales. Cabe señalar que el enorme éxito del movimiento ambientalista surgido después de la Segunda Guerra Mundial fue resultado de argumentos antropocéntricos, pues la

población comenzó a darse cuenta de que la degradación de su entorno natural traería serias consecuencias para la salud y supervivencia humanas.¹⁷

Es importante señalar que dentro del antropocentrismo moral en la ética ambiental existe una versión *fuerte* y una *débil*. El profesor de Filosofía de la Universidad de Florida del Sur, Bryan Norton,¹⁸ propone estas dos nociones argumentando que el antropocentrismo débil provee una base adecuada para criticar las prácticas ecológicamente destructivas, reconocer una afinidad del hombre con la naturaleza y sustentar una ética ambiental. Para él la versión débil es una ética adecuada y no depende del controversial asunto de adscribir valor intrínseco¹⁹ a la naturaleza. Mientras que el antropocentrismo moral en sentido fuerte se caracteriza por la noción de que los elementos naturales y las especies no humanas, tienen únicamente valor indirecto o instrumental en tanto satisfacen intereses y necesidades humanas, el antropocentrismo en sentido débil es la afirmación de que los elementos naturales y especies no humanas no tienen por qué ser meramente instrumentales aun si no les otorgamos valor intrínseco. La clave de la distinción está según Norton, en distinguir entre “preferencias sentidas” (*felt preferences*) y “preferencias ponderadas” (*considered preferences*). Las primeras se refieren a cualquier deseo o necesidad de los seres humanos que, al menos temporalmente, sea posible satisfacer mediante una experiencia específica, pueden ser racionales o no serlo, y las segundas son deseos o necesidades humanas basados en una cuidadosa deliberación, donde los juicios sobre los deseos o necesidades son coherentes con una visión del mundo racionalmente adoptada que incorpore teorías científicas, valores estéticos y morales. De esta manera, el antropocentrismo en sentido débil valora a las entidades no humanas por algo más que

¹⁷ Este es el tema de *Primavera silenciosa* de Rachel Carson, Grijalbo, México, 1980, ed. original 1960, obra generalmente citada como precursora del movimiento ambientalista contemporáneo.

¹⁸ B. Norton, “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism”, en S.J. Armstrong y R. J. Botzler (comps.), *op. cit.*, pág. 286.

¹⁹ El término *valor intrínseco*, se usa al menos en tres sentidos básicos: como opuesto al valor instrumental [véase, R. Attfield o H. Rolston, entre otros], para referirse al valor que tiene un objeto en virtud de sus “propiedades intrínsecas”[G.E. Moore], y como algo que es bueno o deseable en sí mismo. Nuestra felicidad, por ejemplo, tiene valor intrínseco para la mayoría de nosotros porque la deseamos por sí misma. Para la mayoría de los participantes en el debate ético sobre el medio ambiente, x se constituirá en objeto de consideración moral si posee a su vez un valor *intrínseco* en el primer sentido. Sin embargo, hay quienes sostienen que para sustentar una ética ambiental, es necesario comprometerse con la existencia de valores intrínsecos en el segundo y tercer sentido. Véase, John O’Neill, “The Varieties of Intrinsic Value”, en A. Brennan, *The Ethics of the Environment*, Aldershot, Hants, Brookfield, Dartmouth, 1995. En esta investigación se usan indistintamente los términos de valor intrínseco e inherente y se hace la distinción cuando los autores se decantan por uno u otro, aún cuando la mayoría tampoco hace una clara distinción entre ambos.

su mero uso irreflexivo como satisfactorios: las valora porque “forman” y “transforman” la experiencia humana.

Mi crítica al antropocentrismo es que falla al justificar o basar una política ambiental en la contingencia de los intereses o bienes humanos, frente a la continuada existencia del mundo natural. Me parece que la preocupación por el medio ambiente debe estar basada en una ética más amplia e inclusiva que la mera consideración de intereses humanos. Pero ¿cuáles son los orígenes de este antropocentrismo moral en la ética ambiental?

Cuando en los años setenta surgió la toma de conciencia por los problemas ecológicos, la reacción de las éticas tradicionales se manifestó en una postura principal: negar incumbencia moral frente a problemas como la contaminación o el abuso de los recursos naturales y remitirlos al campo de la técnica. La única consideración moral pertinente es la que hace referencia al bienestar y a la salvaguarda de derechos de los seres humanos. La pregunta sobre si debemos extender la relevancia moral a entidades naturales no humanas o a la naturaleza como un todo, se responde negativamente.

Entre los primeros en defender tal enfoque está John Passmore, con su obra *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. En su opinión es difícil pensar en una acción que dañe irreparablemente el medioambiente sin impactar en el bienestar humano presente o futuro. Si es así, no hace falta buscar otras opciones éticas —bio o ecocentrismos— para asegurar la protección de la naturaleza. No necesitamos una nueva ética, sino que urge que acatemos principios perfectamente conocidos.

[...]la causa principal de nuestros desastres ecológicos (dejando de lado la ignorancia) está en la codicia y la falta de perspectiva, que vienen a ser más o menos la misma cosa. (El codicioso persigue el objeto de sus deseos sin reparar en los medios y las consecuencias más generales que de su búsqueda puedan seguirse. El corto de vista que pasa con frecuencia como hombre práctico, rehúsa indiferentemente a la repercusión de sus actos, mirar más allá de su presente o futuro inmediatos) Nada nuevo en la máxima de que en la codicia está el mal, no son menester indagaciones originales.²⁰

Pero la cuestión no termina aquí. Es obvio que fenómenos como la contaminación o la destrucción de la capa de ozono nos afectan a todos, pero hay otras interferencias en la

²⁰ J. Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1974, pág. 212.

naturaleza que no afectan *nuestro* bienestar. Por ejemplo, la extinción de una especie animal distinta a la nuestra: imaginemos que ésta se sustituye por otra variedad sin que se altere el ecosistema. Aquí no hay nada implicado con nuestro bienestar e interés y sin embargo, la pérdida de biodiversidad nos indigna. Parece necesario, pues, otra referencia para justificar la intuición moral de proteger, en este caso, a especies en peligro de extinción, independientemente de la utilidad e interés para los humanos.

Una solución desde el antropocentrismo moral sería ampliar nuestra concepción de interés humano: más allá de los “servicios que nos presta” la naturaleza, tendríamos que atribuir valor al ambiente natural no degradado, por su contribución al bienestar psicológico, estético y científico, y continuando en esta línea, lo que permitiría una protección global a la naturaleza sería el incluir en la ética a la humanidad futura: enfrentarse al reto de preservar el legado natural para los humanos por venir.

Apelar a futuras generaciones de humanos es un pretexto para no renunciar al antropocentrismo, dejando sin resolver las cuestiones sobre si la naturaleza tiene o no un valor intrínseco o sobre qué o quiénes son sujetos de consideración moral. Y será con el afán de dar cabida a estos problemas que los pensadores ambientalistas comiencen a plantear nuevas aproximaciones desde lo que se considerará la crítica al antropocentrismo moral.

Una vez expuesto el origen del debate antropocentrismo-biocentrismo, quisiera recurrir a Kant como el pensador considerado máximo exponente del antropocentrismo moral, para rastrear uno de los principales puntos de inflexión a la hora de otorgar consideración moral a la naturaleza.

1. KANT Y LOS DEBERES INDIRECTOS

Entre las distintas fórmulas del imperativo categórico en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la tercera vincula el principio de universalidad posible de una máxima o acción, con la idea de humanidad: “Obra de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un

fin y nunca solamente como un medio”.²¹ Esta asociación es el paso decisivo por el que la filosofía moral kantiana se califica de *antropocéntrica*, pues Kant hace la distinción entre “personas” y “cosas”, cuyas implicaciones marcan los límites de posibilidad de una ampliación de la ética a las cuestiones del medio ambiente, en particular para fundamentar la relación moral con los animales no humanos. Para Kant hay dos tipos de seres: personas y cosas. Los seres humanos son personas porque son “fines en sí mismos”. A diferencia de las piedras o los árboles, los humanos no son simplemente un recurso o una herramienta para los demás. Son fines en sí mismos porque son autónomos: *autos* “uno mismo”, *nomos* “ley”; seres capaces de legislarse a sí mismos. Esto es que son capaces de considerar diferentes formas de actuar y escoger entre ellas basándose en la distinción entre el bien y el mal. Como agente moral, un ser humano tiene valor intrínseco y merece que su autonomía sea respetada por otros agentes morales. Siendo así, los animales quedan excluidos de la moralidad al no ser agentes morales y se convierten en cosas, recursos a disposición nuestra. Las consideraciones que da Kant respecto a no ser crueles hacia los animales, se refieren a que al serlo, o es nuestra humanidad la que se degrada, o la del propietario del animal maltratado, pero no el animal en sí mismo. De ahí que tengamos sólo deberes *indirectos* hacia ellos. Kant abre su primer capítulo de la *Fundamentación* con la sentencia de que “ni en el mundo ni fuera de él es posible pensar algo que sea bueno a excepción de una buena voluntad”.²² La voluntad del sujeto es, pues, quien determina lo bueno, lo cual no está dado en sitio alguno del mundo objetivo. El origen del deber moral se sitúa en la subjetividad, en la conciencia racional, rechazándose la tesis de la tradición aristotélico-escolástica, según la cual, lo valioso y generador de deber, se funda sobre lo objetivamente bueno y esto a la vez, consiste en el ser de las cosas.

La ética de Kant tiene su origen en la conciencia subjetiva, se expresa en el imperativo incondicionado que ella misma emite, actúa por el deber con el que la razón pura apremia la voluntad, y ésta al decidir “por deber”, se convierte en “buena voluntad”. Por la influencia de los empiristas británicos, Kant había declarado inviable la metafísica en la versión racionalista como “ontología de la cosa en sí”. Para resolver el problema de la justificación de la moralidad, Kant no parte del ser objetivo del que habla la ontología, sino a partir de la subjetividad autónoma, autodeterminada en la ley

²¹ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1981, pág. 84.

²² *Ibid.*, pág. 27.

que se da a sí misma. No es, por tanto, el ser objetivo de las cosas quien aporta el fundamento de la ley moral, sino la subjetividad autónoma, libre y soberana. A partir de este “giro copernicano” el mundo de los objetos *res extensae*, queda despojado de valor y dignidad y pasa a ser tema de estudio de los saberes físico-matemáticos.

Es en sus *Lecciones de ética* donde Kant se refiere más directamente al trato hacia los animales no humanos, estableciendo claramente que no tenemos deberes directos para con ellos y que éstos son sólo un medio para un fin, que es el ser humano. “Nuestros deberes para con los animales son meramente deberes *indirectos* hacia la humanidad”.²³ En el sistema moral kantiano tenemos obligaciones morales *directas* para con los seres racionales (nosotros o cualquier posible criatura racional), pero no las tenemos para con las criaturas irracionales o no racionales, o para con las cosas inanimadas. Decir que para con los animales sólo tenemos obligaciones *indirectas* significa que para Kant, un comportamiento violento y cruel con los animales sería inmoral, no por falta de respeto a los animales, sino por falta de respeto al ser humano; porque menoscabaría los sentimientos morales y favorecería una disposición natural a tratar de manera igualmente cruel a los seres humanos. Afirmar que nuestros deberes para con los animales son indirectos equivale decir que éstos deben ser excluidos de la comunidad moral por su falta de racionalidad.

La crítica más común hecha a Kant a este respecto es que llegado a este punto, si quiere ser consistente consigo mismo, Kant tendría que afirmar que puesto que todos los seres humanos son agentes morales, todos los seres humanos son racionales. Sin embargo, la última afirmación no es verdadera. Para Kant el valor moral de un individuo radica en su capacidad de dictarse a sí mismo la ley moral, de autolegislarse, y esto no es posible para los recién nacidos, las personas con severos retrasos mentales y los enfermos en coma irreversible. ¿Diría Kant que hacia ellos sólo tenemos deberes indirectos? Creemos que no. Como dice Priscilla Cohn en su artículo “Kant y el problema de los derechos de los animales”: “este tipo de tensión interna en el pensamiento de Kant es parte del precio que tiene que pagar por su insistencia en que nuestros deberes para con los animales son solamente indirectos.”²⁴

²³ I. Kant, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, pág. 287. Las cursivas son mías.

²⁴ P. Cohn, “Kant y el problema de los derechos de los animales”, en E. Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 202.

Siguiendo a Cohn, puesto que todos los agentes morales son racionales y los animales no lo son en virtud de no ser racionales, cabría aclarar lo que Kant entiende por “racionalidad”. Al ser la razón pura práctica, la capacidad de entender la ley en sí misma, es obvio que los animales quedan excluidos como dotados de razón, ya que éstos por más inteligencia que posean, no son capaces de concebir la noción abstracta de ley. Pero Kant deriva de este hecho la conclusión de que no tenemos deberes *directos* para con ellos. ¿Kant quiere decir que no tenemos deberes para con los animales porque ellos, a su vez, no tienen deberes? De ser así se presupone que los deberes son recíprocos. Pero en opinión de Cohn no hay ninguna razón inmediatamente evidente que lo muestre. Así, Kant sostiene que tenemos deberes *directos* sólo para quienes, como nosotros, son racionales. Sin embargo, no ha demostrado aún *por qué* tenemos deberes sólo para con agentes morales (racionales). “Pensar así no está muy de acuerdo con el sentido común”, dice Cohn. Sentimos que tenemos más deberes de protección precisamente hacia quienes son más vulnerables o dependen más de nosotros.

2. CONTRACTUALISMO

El tema de los deberes ha sido siempre problemático en este punto. Cuando hablemos si es posible tener obligaciones con futuras generaciones de humanos recurriremos nuevamente a esta doctrina, por ahora quiero mencionarla brevemente en relación a los deberes.

Desarrollada por Hobbes, Locke y Rousseau, fue crucial para impulsar la democracia y los derechos humanos. En el contractualismo, una comunidad moral vincula con derechos y deberes a los individuos que han firmado voluntariamente (efectiva o hipotéticamente) un contrato para respetarse según lo pactado. Los seres humanos fundan la comunidad moral mediante un contrato. Las cuestiones de bien y mal, justicia o injusticia, se resuelven mediante pactos entre seres racionales. Las teorías contractualistas comparten la idea de basar la moral en una determinada noción de racionalidad. La esencia del contractualismo es que sean considerados principios morales válidos o racionales, aquellos principios y sólo aquellos que serían “aceptados” por individuos racionales en una determinada “situación contractual originaria” o “posición inicial de contratación”. La moral es pues considerada como una parte de la teoría de la decisión racional.

Las principales críticas al contractualismo se dirigen a sostener que un contrato —al ser un acuerdo práctico pero no necesariamente moral— no es un fundamento suficiente para crear una comunidad moral. No se ofrecen garantías de que tal pacto haya de ser moral. Por otro lado, al basar la teoría en la autonomía, la voluntad y la razón, deja sin protección a quienes no poseen esas características. Esta teoría dota de protección a un ser únicamente en tanto sea racional. Es difícil incluir en el contrato a seres que no argumenten o discutan las condiciones del mismo. En el caso de los animales no humanos, por ejemplo, no podrían formar parte de la comunidad moral por sí mismos, como tampoco los bebés, comatosos o enfermos con demencia senil. Para intentar salvar esta dificultad, algunos contractualistas señalan que los animales no humanos pueden entrar en la comunidad moral si algunos seres humanos se erigen como sus representantes y exigen respeto para ellos. Pero esta alternativa no es una solución al problema de exclusión, pues los animales dependerán siempre de la voluntad de los humanos y del grado de protección que se les quiera dar.

En la segunda mitad del siglo XX el máximo representante de esta teoría es John Rawls, filósofo norteamericano en quien la influencia kantiana se ve en el marco liberal del contrato.²⁵ De acuerdo con él, las personas son una “fuente de exigencias válidas originada en sí misma”, es decir, las personas importan, desde el punto de vista moral, no porque puedan dañar o beneficiar a los demás, sino porque son “fines en sí mismas”. Esta expresión kantiana implica un concepto de igualdad moral donde cada persona importa e importa por igual y tiene derecho a un trato igual. Esta noción de igual consideración, origina a nivel social un deber de justicia que no se deriva del consentimiento o del beneficio mutuo, sino que debemos a las personas en cuanto tales. Según Rawls, la idea de contrato social encarna un principio básico de deliberación imparcial de los deberes de justicia, pues cada persona tiene en cuenta las necesidades de los demás “en cuanto seres libres e iguales”.

La idea de que son los “iguales” los que pactan el contrato en la “posición original” parece disgustar a quienes como Mary Midgley ven en esto “una desatención de los deberes no contractuales”.²⁶ El marco liberal trabaja dentro de la dimensión horizontal y simétrica y no atiende nuestros deberes con seres o entidades desiguales a

²⁵ Véase M. Sagoff, “Can Environmentalists be Liberals?” en R. Elliot (comp.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995.

²⁶ M. Midgley, “Duties Concerning Islands”, en R. Elliot, *op.cit.*, pág. 99.

nosotros, que por esta misma asimetría quedan desconectados de sus respectivos derechos.

La tesis de Midgley es que “los deberes no necesariamente son relaciones casi-contractuales entre pares simétricos de agentes racionales humanos. Existen otras obligaciones que se mantienen entre pares asimétricos que implican a seres no exteriores. [como nosotros mismos]”²⁷ De hecho, lo que parece decirnos nuestra intuición es que los deberes exigen en relación a la vulnerabilidad de los seres con que tratamos (piénsese el caso de un recién nacido).

Tal vez tuviéramos que imaginar un tipo de pacto que incluyera a los animales no humanos y tomara en cuenta sus intereses. Lo mismo podría decirse de la naturaleza y sus demás elementos. Sobre el tema de la considerabilidad moral de los intereses de los no humanos, hablaremos en el siguiente capítulo.

²⁷ *Ibid.*, pág. 101. La traducción es mía.

CAPÍTULO III

ENFOQUES BIOCÉNTRICOS

El biocentrismo plantea que no es posible seguir viviendo bajo los paradigmas de una ética antropocéntrica tradicional —la cual ha sido la predominante hasta ahora— donde los seres humanos constituyan la sede y medida de todo valor. Lo anterior, más allá de cualquier extrapolación innecesaria, pretende poner de manifiesto que los asuntos de la ética tocan también a los seres no humanos. El biocentrismo es la posición moral que considera relevante a la vida por sí misma, esto es, al margen de la subjetividad de quien la experimenta. Así, todos los seres vivos, por el hecho de serlo, estarían dotados de valor moral. La mayoría de los filósofos morales biocentristas hace consistir el bien de los organismos en la consecución de sus fines respectivos, lo cual es razón suficiente para justificar la presencia de un bien propio en los seres vivos, así como la imperante necesidad de un respeto moral hacia ellos. Este confinamiento de la relevancia moral a los organismos vivos dio nombre a este enfoque, a quien Richard Sylvan encontró tan arbitrario como la demarcación en el límite de la pertenencia a una especie o de la capacidad de sentir.²⁸

Pero no todo defensor de esta corriente comparte los mismos puntos de vista respecto a lo que es sujeto de consideración moral. John B. Callicot, por ejemplo, limita el término *biocentrismo* a las teorías que otorgan relevancia moral sólo a los seres vivos individuales, sin contemplar ni a las especies ni a los ecosistemas. Es también por esta tendencia que las posturas del biocentrismo sean consideradas como *individualistas*, en tanto defienden que sólo de los individuos puede decirse que posean valor moral en sí mismos. En este caso, ni las especies ni los ecosistemas poseen valor moral.

Para un mejor entendimiento del problema, he dividido la postura individualista en lo que en la tradición anglosajona suele denominarse “zootic individualism” y “biotic individualism”. Al no haber encontrado una traducción igualmente precisa, me referiré a la primer postura como “consideración moral a los animales no humanos”, y en la

²⁸ R. Sylvan (antes Routley) acuñó el término “biocentrismo”. Véase “A Critique of Deep Ecology”, *Radical Philosophy*, no. 40, verano 1985, págs. 8 y ss.

segunda, siendo más complicado el símil, tomaré prestada la idea de “reverencia por la vida” de Albert Schweitzer.

1. CONSIDERACIÓN MORAL A LOS ANIMALES NO HUMANOS

El enfoque antropocéntrico otorga prioridad a los intereses de los miembros de la especie *homo sapiens* por sobre los intereses de los demás miembros de la naturaleza. Vimos a la ética kantiana y al contractualismo como los principales representantes de este tipo de paradigma, por colocar a la racionalidad como requisito fundamental para pertenecer a la comunidad moral. Ahora quiero presentar brevemente al utilitarismo como una doctrina, que si bien no puede ser considerada de corte biocéntrico, hace una ampliación al círculo de la moralidad considerando los intereses de *todos* los seres sintientes.²⁹

1.1 Utilitarismo

La doctrina de la utilidad en la filosofía moral y política es tan antigua como los anales mismos de la filosofía.³⁰ Sin embargo, es a Jeremy Bentham (1748-1832) a quien se le considera el fundador de la variante moderna del hedonismo ético, mejor conocida como “utilitarismo”. Si por utilitarismo entendemos la doctrina que considera correcto lo que proporciona la mayor felicidad general e incorrecto lo que va en detrimento de ella, parece que sin duda, Bentham es el primer utilitarista importante de la historia al haber identificado precisamente el “principio de utilidad” con el “principio de mayor felicidad”, es decir, el principio benthamiano que establece que la mayor felicidad de todos aquellos cuyos intereses están en cuestión es el fin correcto y adecuado, y por añadidura el único correcto, adecuado y universalmente deseable de toda acción humana. “Por *principio de utilidad* se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba las acciones de cualquier tipo que sean, conforme la tendencia que parezcan

²⁹ Esta suele ser la traducción del inglés *sentient*, y es la cualidad de los seres con un sistema nervioso lo suficientemente desarrollado como para sentir dolor (y placer), esto es, tener percepciones mediante los sentidos. Se suele traducir también como “dotado de sensaciones”. “Seres sintientes son aquellos dotados con cualquier clase de sentimientos: sensaciones (conscientes) como dolor o estados emocionales como el miedo o el sufrimiento. Recientemente hay fuertes evidencias para afirmar que al menos los vertebrados son seres sintientes”. Véase D. Rose M. Adams, “Evidence for pain and suffering in other animals”, en G. Langley (comp.), *Animal Experimentation*, Chapman and Hall, Nueva Cork, 1989, pág. 43 y D. DeGrazia y A. Rowan, “Pain Suffering and Anxiety in Animals and Humans”, en *Theoretical Medicine* 1991; 12:193-211.

³⁰ Para la historia del utilitarismo véase, J.S. Mill, *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 1984.

poseer de aumentar [promover] o disminuir [oponerse] la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión.”³¹

La acción del hombre se justifica a partir de la contribución que aporta a la felicidad y bienestar de los afectados por ella. Son las consecuencias³² de una conducta, en cuanto aporten placer o eviten el dolor, los criterios de bondad o maldad de una acción. La calidad moral de una acción, la validez de una norma, está en función de la utilidad que aportan en forma de bienestar, felicidad o placer.

Considero que la aportación más importante de Bentham a la filosofía moral fue haber esbozado un hedonismo ético *universal* en el sentido pleno del término, atendiendo por igual a los intereses de todos los seres sensibles y sintientes, descartando (junto con Hume) el prejuicio de que la eticidad guarda relación con la racionalidad más que con la sensibilidad. Para Bentham, al contrario, los sujetos a quienes se dirigen nuestras acciones no tienen que ser necesariamente seres “racionales” o por lo menos tener el grado de racionalidad de un adulto normal de la raza humana.

En este sentido, el utilitarismo es una posición igualitaria que no permite que actitudes arbitrarias o con prejuicios influyan en los juicios morales. Tiene en cuenta todos los intereses iguales con independencia del color de la piel, el sexo o la especie del titular del interés.³³ Un utilitarista afirma que en cualquier situación hay que

³¹ J. Bentham “Utility and Pleasure”, en P.W. Taylor (comp.), *Problems of Moral Philosophy*, Belmont, California, 1978, pág. 152.

³² Los consecuencialistas no empiezan con las normas morales sino con los objetivos. El utilitarismo al ser una teoría consecuencialista, evalúa las acciones en la medida en que logran esos objetivos.

³³ Un interés (del latín *interesse*, que significa “importar”) es una situación con respecto a un evento posible tal, que el hecho de que dicho evento ocurra finalmente en el mundo real (o sea, que pase de posible a real), será beneficioso para quien se encuentra en tal situación (esto es, aquel que tiene tal interés). Partimos de que aquellos seres que pueden tener experiencias positivas y/o negativas tienen un interés en tener experiencias positivas y en no tener experiencias negativas. Lo que esto quiere decir es que a tales seres les conviene tener experiencias positivas y no les conviene tener experiencias negativas. En otras palabras: les viene bien tener experiencias positivas y no les viene bien tener experiencias negativas. Cuando decimos: “un ser S tiene un interés en X”, estamos indicando “X será positivo para tal ser S” (pudiendo ser algo positivo tanto el disfrute de experiencias positivas como la privación de experiencias negativas). En consecuencia, podemos decir, que un interés es una conveniencia por algo.

Lo que resulta de esta definición de interés es que distingue los dos siguientes puntos:

1- Para tener un interés hay que poder tener experiencias. Podemos decir que una planta o un coche pueden ser beneficiados o perjudicados, pero no en el sentido de tener experiencias positivas, que es el relevante para tener un interés. Luego los seres no conscientes no pueden tener intereses.

2- Tener una experiencia es algo distinto de darse cuenta de que se está teniendo una experiencia. No es necesario, por ello, darse cuenta de que uno tiene intereses para tenerlos. No es preciso poder reflexionar y pensar ¿tengo un interés? para de hecho tenerlo. Simplemente es preciso poder tener experiencias buenas y malas. No implica tener una determinada actitud. Un interés no es una disposición ni un deseo por tener experiencias positivas y no tener experiencias negativas. La posesión de intereses surge de la mera posibilidad de tener tales experiencias, sin necesidad de tener una actitud hacia ello. La presencia de

considerar por igual los intereses iguales de todos los seres afectados por una acción. La igualdad a la que se refiere esta concepción no es el trato igual de los individuos *per se*, sino la igual consideración de sus capacidades de experimentar el mundo, la más fundamental de las cuales es la capacidad de sufrir.

A fines del siglo XVIII, en una época en la que se trataba a los esclavos africanos de las colonias británicas de una forma muy similar a como tratamos a los animales hoy en día, Bentham expuso que:

Es probable que llegue el día en que el resto de la creación animal adquiera aquellos derechos que nunca sino por la mano de la tiranía, podrían haberles sido negados[...] Llegará un día en que se reconozca que el número de piernas, la vellosidad de la piel, o la terminación del sacro sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué más ha de ser lo que trace la línea insuperable? ¿Es la facultad de razonar o quizás la facultad del discurso? Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional y comunicativo que un niño de un día o una semana, o incluso de un mes. Pero incluso suponiendo que fuera de otro modo: ¿qué importaría? La cuestión no es ¿pueden *razonar?*, ni ¿pueden *hablar?* sino ¿pueden *sufrir?*³⁴

En estas líneas, Bentham señala la capacidad para sufrir como la característica vital que otorga a un ser el derecho a la igualdad de consideración. Para él, la capacidad para sufrir y disfrutar es un requisito previo para tener intereses de cualquier tipo, una condición que debe ser cumplida antes de que hablemos de intereses de forma significativa. Si extendemos el principio utilitarista de “el mayor placer para el mayor número de afectados” por las consecuencias de una acción, el principio de utilidad no tendría por qué ser restringido a la especie humana. El bienestar y felicidad obtenidos por experiencias positivas han de ser extensivos a los seres vivos capacitados para experimentar dolor o placer.

El utilitarismo es una ética totalizadora así que para lograr la mejor elección moral, un agente moral debe considerar las probables consecuencias de su acción para *todos* los individuos sintientes afectados por ella. El agente moral suma las

tal actitud es, obviamente, una muestra de que se tiene un interés, pero no es un requisito necesario para que ese sea el caso.

³⁴ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en J.H. Burns y H.L.A. Hart (comps.), Clarendon Press, Oxford, Nueva York, 1996, cap. XVII, §1, 4n.b. pág. 282; la traducción es de Peter Singer en *Ética práctica*, Cambridge University Press, 1984, pág. 62.

consecuencias positivas y negativas para decidir si llevar a término la acción propuesta; Bentham dice que en esta suma cada cual ha de contar por uno y nadie por más de uno. En otras palabras: a los intereses de cada ser afectado por una acción se les ha de asignar el mismo peso y, como los intereses similares de cualquier otro ser, tenerse en cuenta del mismo modo.

Dentro de la doctrina del utilitarismo, el filósofo australiano Peter Singer ha sido de los primeros en dedicar trabajos a discutir la consideración moral de los animales no humanos. Dentro de su postura individualista, Singer habla más bien en términos de intereses que de derechos, donde igualdad significa igual consideración de los intereses de los individuos más que igualdad en el trato. Nuestra preocupación por los demás y nuestra disposición a considerar sus intereses no deben depender de cómo son o de qué capacidades puedan poseer. “El elemento básico —tomar en cuenta los intereses del ser cualesquiera que sean— debe, de acuerdo con el principio de igualdad, ser extendido a todos los seres, negros o blancos, masculinos o femeninos, humanos o no humanos.”³⁵ Para Singer, cualquier individuo con intereses o capacidad de sentir dolor o placer debe ser considerado moralmente. La pertenencia de un individuo a una especie es irrelevante para esta consideración.

Si un ser sufre, no puede existir ningún tipo de justificación moral para rechazar que ese sufrimiento sea tenido en cuenta. Cualquiera que sea la naturaleza del ser, el principio de igualdad requiere que el sufrimiento sea considerado de igual manera que igual sufrimiento de cualquier otro ser —en tanto en cuanto puedan establecerse comparaciones de esta índole.³⁶

Singer aborda cada problema buscando la solución que tiene las mejores consecuencias para todos los afectados. Por “mejores consecuencias” entiende aquello que, en conjunto, satisface las preferencias de los que están involucrados, más que meramente incrementar el placer y disminuir el dolor.³⁷ De este modo su postura ética es una forma de “utilitarismo de la preferencia”. Para esta versión del utilitarismo, el bien consiste en la satisfacción de las preferencias y lo correcto de una acción depende directa o

³⁵ P. Singer, *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Madrid, 2002, pág. 51.

³⁶ P. Singer, *op.cit.*, pág. 72.

³⁷ Singer reconoce que si es correcta la interpretación de que los utilitaristas clásicos como Bentham y Mill usaban *placer* y *dolor* en un sentido amplio, que les permitía incluir como *placer* el conseguir lo deseado y lo contrario como *dolor*, desaparecería la diferencia entre utilitarismo clásico y utilitarismo de la preferencia (basado en los intereses). P. Singer, *op. cit.*, pág. 17.

indirectamente en haber producido tal satisfacción. La satisfacción de una preferencia³⁸ es algo intrínsecamente bueno y debe ser maximizado.

Singer sugiere que al aceptar que los juicios éticos deben ser realizados desde un punto de vista universal, acepto que mis propios intereses no pueden, por el mero hecho de ser mis intereses, contar más que los intereses de otro. Así, al pensar de un modo ético, la preocupación natural de que mis propios intereses sean tenidos en cuenta debe ser ampliada para incluir los intereses de los demás. Singer emplea aquí el término “interés” en una forma amplia que incluye cualquier cosa que se desee, a menos que sea incompatible con otro deseo o deseos.

Toda acción contraria a la preferencia de cualquier ser es mala, a no ser que existan preferencias contrarias que tengan más peso que ésta. Para el utilitarista de la preferencia, igual que para el clásico, la teoría no dice nada acerca del tipo de preferencias que las personas deban tener. Se trata solamente de una teoría sobre lo que se sigue moralmente, si las tienen. Es bueno —bueno para ellas— ver satisfechas sus preferencias sean cuales puedan ser éstas. Según el utilitarismo de preferencia, el daño se hace cuando la preferencia queda frustrada.

1.2 Especismo

La consideración moral de los animales no humanos no es algo nuevo. Sin embargo, a partir de los años setenta y con publicaciones como *Liberación Animal* (1975) de Peter Singer, el volumen de obras que tocan este tema ha ido en aumento. De la simple defensa de algunos animales, se ha pasado a contar hoy día con un movimiento de Derechos para los Animales activo y fuerte, con sólidas bases teóricas. Todo teórico ambiental conoce el término “especismo” (*speciesm*),³⁹ acuñado en 1970 por el psicólogo inglés Richard Ryder, con el que se designa la general actitud hacia los animales no humanos, al privar sus intereses de la consideración que se les reconoce a los de los humanos. El especismo es la discriminación moral efectuada en función de la

³⁸ Para la discusión sobre las preferencias, véase R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 1977.

³⁹ Véase, R. Ryder, *Victims of Science. The Use of Animals in Research*, Davis-Poynter, Londres, 1975.

especie. Lo que será discriminado son los individuos miembros de tales especies. La especie sola es el *criterio* en función del que se discrimina, no la entidad discriminada.

Nuestro actual trato de los animales se basa en el especismo: un prejuicio a favor de los miembros de nuestra propia especie y contra los miembros de otras especies. El especismo es una forma de discriminación éticamente indefendible contra todos los seres sobre la base de su pertenencia a una especie distinta de la nuestra. Todos los seres dotados de sensación tienen intereses, y deberíamos dar una consideración igual a sus intereses, con independencia de si son o no miembros de nuestra especie.⁴⁰

Como vimos en el apartado del antropocentrismo, la línea dominante del pensamiento occidental es que el mundo natural no humano tiene valor, sólo o predominantemente, en la medida que beneficia a los seres humanos. Pero los animales no humanos tienen como los humanos, la capacidad de sentir dolor y placer, sus vidas pueden ser satisfactorias o miserables, por lo tanto dejar de lado sus intereses para satisfacer los nuestros es un paso atrás en nuestros avances hacia la moralidad.

Se suele argüir que las diferencias entre humanos y animales no humanos son suficientes para hacer una distinción moral entre ambos: capacidad de razonar, de ser conscientes de sí mismos, de planear el futuro, etc. Sin embargo, lo que queremos establecer aquí es que sólo criterios moralmente relevantes pueden establecer distinciones morales. Las capacidades como el raciocinio, el lenguaje, la autonomía, no son necesarias para que podamos ser perjudicados o beneficiados. El único criterio moralmente relevante es la capacidad de sentir placer y dolor, y está presente tanto en humanos como en animales no humanos. “Dolor es dolor”, y la medida en que es intrínsecamente malo depende de su duración e intensidad, no de las capacidades intelectuales del ser que lo experimenta.

Si estamos preparados para defender prácticas básicas basadas en no tomar en cuenta los intereses de los miembros de las demás especies porque no son miembros de nuestro propio grupo, ¿cómo vamos a objetar a aquellos que intentan no tomar en consideración el interés de

⁴⁰ P. Singer, *Liberación animal*, Trotta, Barcelona, 1982, pág. 45.

miembros de otras razas puesto que tampoco son miembros de nuestro propio grupo?⁴¹

La propuesta de las éticas no especistas⁴² es construir una ética extendida más allá de los límites de la especie y que aborde las relaciones entre los humanos y los animales. No podemos ignorar o dejar de lado el interés de ese otro ser por el mero hecho de que ese otro ser no sea humano. El principio a considerarse es, pues, la igual consideración de intereses moralmente relevantes.

1.3 Valor inherente

En el mismo año que Peter Singer comenzó a considerar la cuestión de los animales, el filósofo de la Universidad de Carolina del Norte, Tom Regan comenzaba a interesarse por el tema a partir de realizar un estudio de la no violencia de Mahatma Gandhi. Regan considera que “sujetos de una vida” son aquellos individuos que poseen creencias y deseos, percepción, memoria, una vida emocional que comprende sentimientos de placer y dolor, capacidad de iniciar acciones para alcanzar sus deseos y objetivos, una identidad psicológica a lo largo del tiempo (su experiencia es psicológicamente continua y está asociada con el mismo cuerpo), preferencias e intereses de bienestar individual, en el sentido de que sus experiencias vitales se midan en términos de bien y mal para ellos, independientemente de su utilidad para los otros e independientemente de ser objeto de interés de alguien más. Señala que esta definición se aplica más claramente a mamíferos adultos normales, lo cual no quiere decir —según Regan— que niegue que aves y peces merezcan consideración moral, sólo reconoce que “prefiere limitar sus conclusiones para el menos controversial de los casos”.⁴³

Regan define como agentes morales aquellos seres que pueden ser moralmente responsables (en el sentido de dar cuenta) de los actos que realicen o dejen de realizar, mientras que los pacientes morales, no; éstos son incapaces de formular o actuar bajo

⁴¹ El rechazo al especismo no requiere que digamos que todas las vidas o todos los intereses tienen el mismo valor. Se limita a que nos atengamos a una propuesta más simple y defendible: en casos donde los animales y los humanos tengan intereses similares —tomemos por ejemplo el interés de evitar el dolor físico— esos intereses han de ser igualmente considerados. P. Singer, “Ética más allá de los límites de la especie”, en *Teorema*, vol. XVIII/3, 1999, págs. 5-16.

⁴² Para una bibliografía más amplia sobre el tema consulte el artículo de Óscar Horta “Una tipología del especismo. Criterios distintivos y significación moral”, en Jorge Riechman (comp.), *Ética Ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004, págs. 145-163.

⁴³ T. Regan, *Empty Cages*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Maryland, 2003, pág. 61. En esta obra Regan atribuye derechos a los mamíferos, las aves y los peces, por considerarlos seres con valor inherente.

principios aun cuando sean conscientes, sintientes y con identidad psicológica a lo largo del tiempo.⁴⁴ Tanto pacientes como agentes morales tienen valor inherente,⁴⁵ un “valor en sí mismo” y objetivo, el cual al ser concebido como un valor categorial, no admite grados: o se es sujeto de una vida en el sentido definido o no se es, y todos los que lo sean, lo son con igualdad. Por lo tanto, para Regan, tenemos deberes *directos* hacia todos aquellos que satisfagan el criterio de ser “sujeto de una vida”, sean agentes o pacientes morales. Pero no todo ser vivo es sujeto de una vida en ese sentido, lo cual significa que no todos los seres vivos tienen el mismo estatus moral, y de ahí que hacia ellos sólo tengamos deberes *indirectos*.

El valor inherente, propio de quienes satisfacen el criterio de “sujeto de una vida”, es independiente del valor instrumental (el valor de un objeto o experiencia que sirve como medio para alcanzar algo más dotado de valor) que tenga el individuo para otros. Si los individuos tienen igual valor inherente, cualquier principio que diga cómo debemos de tratarlos ha de considerar esta igualdad. El principio que postula Regan es el *principio de respeto* y dice: “Debemos tratar a los individuos con valor inherente de tal manera que se respete su valor inherente”.⁴⁵

Lo llamativo de la postura de Regan es que derriba el mito del estatus privilegiado del agente moral. Tanto agentes como pacientes que cumplan el criterio de sujeto de una vida tienen valor inherente y tenemos deberes directos hacia ellos, deberes que respeten su valor inherente independientemente de nuestros intereses. Todo aquello que tenga valor inherente tiene el derecho de ser tratado con respeto y este derecho es básico porque su existencia no depende de la voluntad de alguien, no es un derecho adquirido. Merecer un trato respetuoso es, dice Regan, poseer *prima facie* el derecho básico de no ser dañado.

⁴⁴ Para más detalles sobre la distinción *agentes-pacientes* morales, véase, P.W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1989, pág. 12.

⁴⁵ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1985, pág. 132. La definición de *valor inherente* oscila entre, caracterizarlo como un “valor en sí mismo” y objetivo, generalmente atribuible a los individuos y no a los estados mentales o a los acontecimientos [Tom Regan]; como el valor que reside estrictamente en la naturaleza de las cosas, lo que lo convertiría en cognoscible y necesariamente universalizable; y contrariamente, presentarlo como “el valor en cuanto contribución a la vida humana, no por su utilidad o valor comercial, sino por su belleza, importancia artística o significado cultural”, lo cual lo hace inevitablemente dependiente de una conciencia valoradora [R. Atfield o P. W. Taylor]. Al hablar de Taylor volveremos sobre esta cuestión. El valor *intrínseco* y el *inherente* presentan el problema de la común confusión entre ambas definiciones, pero ambos se oponen al valor instrumental.

Si bien esta posición es igualitaria y respeta el valor de los individuos, no proporciona ningún principio rector para obrar en los casos de conflicto de intereses. Hay ocasiones en las que el derecho de alguien de no ser dañado sólo puede mantenerse a expensas del derecho de alguien de no ser dañado. Para intentar salvar este conflicto, Regan postula dos principios que ayudarán a decidir a quién dañar en caso que sea inevitable dañar a alguien con valor inherente. El primero es un principio cuantitativo (*miniride*) y estipula que, en caso de tener que decidir entre dañar a unos pocos inocentes o a muchos de ellos cuando el daño presumible es comparable, es necesario optar por el daño de la minoría. El ejemplo que pone Regan es el de un vagón de tren descarrilado en una mina. Existe la posibilidad de dirigirlo hacia un primer riel, donde morirían cincuenta obreros que se encuentran trabajando, o hacia un segundo riel, donde sólo hay un trabajador. Al ser comparables los daños que sufrirían los individuos del ejemplo, se aplica este principio y nos obliga a dirigir el vagón hacia el segundo riel.

El segundo principio (*worse off*), introduce diferencias cualitativas y se aplica cuando los daños no son comparables, requiriéndonos a evitar dañar al individuo cuyo daño sea mayor. Pensemos en el siguiente ejemplo, que menciona el propio Regan: imaginemos que hay cinco supervivientes en una balsa. Si no quieren morir los cinco y, como sólo hay espacio para cuatro pasajeros —que tienen peso y volumen similar—, uno de ellos debe ser expulsado de la balsa. Cuatro de los cinco son seres humanos adultos normales, y el quinto es un perro sano y joven. Desde el punto de vista de la teoría su valor inherente es idéntico y no admite gradaciones ¿A quién se debe expulsar? Regan afirma que debería ser al perro, porque aduce que “ninguna persona razonable negaría que la muerte de cualquiera de los cuatro humanos sería una pérdida *prima facie* mayor, y por lo tanto un daño *prima facie* mayor, que la pérdida del perro”.⁴⁶ En resumidas cuentas, aunque la muerte del perro es un perjuicio, no es comparable al perjuicio que ocasionaría a cualquiera de los humanos: se causa más mal a un ser humano al matarle que a un perro, sea cual sea el perro o el humano. Regan va más lejos y sugiere que esto sería así incluso si la elección tuviese que hacerse entre los cuatro humanos y cualquier número de perros. Según él, “la concepción de los derechos implica además que, dejando a un lado consideraciones especiales, deberían lanzarse por la borda un millón de perros y salvarse a los cuatro humanos”.⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 285.

⁴⁷ *Ibid.*, págs. 324-325.

Regan mide el daño en términos de la capacidad de un individuo para formar y satisfacer deseos, pero lo hace en términos absolutos y no relativos. Si el daño fuera medido en relación a la capacidad del individuo de formar y satisfacer deseos, estaría claro que la muerte sería la muerte sin importar a quién le afectara. Sin embargo, aun cuando la muerte sea siempre el peor daño que se puede causar a alguien —porque impide la oportunidad de formación y satisfacción de deseos— la muerte de un ser humano adulto normal es para Regan *incomparablemente* peor que la de un animal no humano joven y sano, en tanto la capacidad de formar y satisfacer deseos del primero es mayor. Lori Gruen critica a Regan que no es obvio que el valor de las aspiraciones humanas tenga un papel moralmente relevante a la hora de determinar la gravedad del daño que constituye la muerte:

si soy lanzado por la borda antes de llegar a casa a escribir la obra que tan a menudo sueño con escribir o bien se mata a un perro antes de que éste consiga dar una vuelta más por el río, ambos vemos coartados nuestros deseos y coartados en igual medida, es decir, totalmente. Sólo puedo decir que yo resulto peor parado porque se considera que escribir una obra es más importante que correr por el río. Pero con seguridad no es más importante para el perro. El deseo que tiene una persona en cumplir sus objetivos es presumiblemente el mismo que el del perro, aun cuando sus objetivos sean muy diferentes.⁴⁸

Así pues, la teoría de Regan tiene el inconveniente de que, o nos deja sin poder actuar a la hora de tomar decisiones difíciles, o nos obliga a caer en contradicción al sostener que todos somos iguales, “pero —como diría Gruen citando a Jamieson⁴⁹— en determinados casos algunos seres son más iguales que otros.” Como señalé anteriormente, es rescatable su intento de conservar el valor del individuo separado de la utilidad que éste pueda tener para los demás. Sin embargo, Regan opta por matizar en la práctica (nunca en la teoría) y con ello no proporciona una prescripción congruente, necesaria dada la inevitabilidad de conflictos continuos y diarios entre intereses de seres humanos y animales no humanos, o entre diversos tipos de animales.

En su obra *The Case for Animal Rights*, Regan afirma que los individuos son los poseedores paradigmáticos de los derechos en tanto son ellos quienes son

⁴⁸ L. Gruen, “Los animales”, en P. Singer (comp.), *Compendio de ética*, Alianza Diccionarios, Madrid, 1993, pág. 475. Véase Dale Jamieson, “Rights, Justice and Duties to Provide Assistance: Critique of Regan’s Theory of Rights”, *Ethics*, enero 1990, págs. 349-362.

⁴⁹ D. Jamieson, *op. cit.*, pág. 352.

conscientes, toman decisiones, son centros de vida, sienten y se preocupan por su bienestar. El valor inherente de estos individuos es, en conformidad con el punto de partida del derecho natural, la base para reconocer sus derechos morales, es decir, a ser tratados con respeto como individuo con valor inherente. Sostiene que es poco claro lo que puede significar atribuir derechos a *colecciones* de individuos. Sin embargo, reconoce como meritorios los esfuerzos para salvar especies en peligro de extinción.

La exclusión de consideraciones morales para especies y plantas es otra de las críticas dirigidas a aspectos más generales de sus posturas que algunos filósofos ambientalistas hacen a Singer y Regan. Cabe recordar que dentro del individualismo hay filósofos que además de los animales no humanos, incluyen a las plantas como miembros de la comunidad moral.

Para cerrar esta sesión, baste decir que, a la hora de ser moralmente considerable sólo es relevante la posibilidad de tener intereses. La capacidad de sentir placer y dolor es un prerrequisito para tener intereses en primer lugar, una condición que ha de ser satisfecha antes de que podamos hablar con sentido de *intereses*. Dicha capacidad es no sólo necesaria, sino suficiente para que podamos decir que un ser tiene intereses —al menos el interés de no sufrir. Los animales no humanos tienen intereses: intereses precisamente en una buena vida (x tiene interés en un estado de cosas y cuando y favorece la buena vida de x). Los animales no humanos pueden vivir bien o mal: bien será poder realizar sus funciones vitales en un medio ambiente adecuado. Los intereses de un ser vivo determinado se basan en sus capacidades concretas dictadas por la biología de su especie. Una de estas capacidades, la de sentir dolor y placer es común a todos los seres sintientes (dotados de sensación): todos ellos tienen interés en evitar el dolor.

Deberíamos conceder que los animales humanos y no humanos tenemos interés en seguir vivos. O como lo expresa Robin Attfield en su artículo “El ámbito de la moralidad”:

[...] los seres no humanos tienen el mismo interés que los seres humanos en evitar su sufrimiento y si el interés humano sí permite cualificar a sus poseedores como merecedores de consideración moral, resulta bastante arbitrario mantener que el interés no humano en evitar

el sufrimiento no cualifica también a sus poseedores para merecer consideración moral.⁵⁰

Como dijimos al inicio de este capítulo, el biocentrismo se considera una postura individualista por considerar moralmente a los individuos como tales y no a las especies ni a criaturas con un sistema nervioso poco desarrollado (de las que no podemos decir sientan placer o dolor). Sin embargo, hay quienes no conceden esta relevancia moral a las plantas, sino únicamente a los animales no humanos. Nos queda ver lo que sugieren los filósofos ambientalistas que propugnan por una ética de reverencia por la vida en general. La pregunta ¿qué seres merecen consideración moral? sigue sin tener una respuesta unánime. Serán los ecocentristas quienes cuestionen estas visiones individualistas y defiendan una visión holista de la ética ambiental.

2. LA REVERENCIA POR LA VIDA

El término “reverencia por la vida” tiene su origen en el alemán *Ehrfurcht*, que significa respeto o reverencia ante la presencia de un poder misterioso. Fue el médico, teólogo, músico y filósofo suizo Albert Schweitzer, quien en 1915 definió de esta manera lo que intuyó debía ser la base más sólida de la ética. Partiendo de sus estudios de las enseñanzas éticas de China, India y Tibet, Schweitzer construyó una teoría del valor basada en la “voluntad de vivir” que atribuyó a todo ser vivo. Su principio básico es que preservar y promover la vida es bueno, mientras que destruirla u obstaculizarla es malo. Esta reverencia (respeto) por la vida incluye plantas e insectos. A sus ojos “un hombre es ético cuando la vida como tal le es sagrada; la de las plantas, animales e insectos, tanto como la de sus congéneres”.⁵¹ Pero si toda la vida fuese igualmente “sagrada”, ¿cómo viviría la persona ética? ¿qué comería? ¿cómo se podría justificar la eliminación de bacterias? Schweitzer, consciente de estas dificultades respondió que se tenía que ser cuidadoso de no causar más daño del “absolutamente necesario”. La figura de Schweitzer representa en la ética ambientalista una postura mística e idealista del movimiento más que una construcción lógica. Si bien negaba el valor instrumental de la vida natural, por lo que coincidió con los ecologistas, en muchos casos su teoría resultaba inoperante.

⁵⁰ R. Attfield, “El ámbito de la moralidad”, en J.M. García Gómez-Heras (comp.), *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia.*, Tecnos, Madrid, 1997, pág. 81.

⁵¹ A. Schweitzer, *op.cit.*, págs. 342-346. La traducción es mía.

En esta sección se incluyen autores que en contrapartida a los anteriores, amplían todavía más el círculo de la relevancia moral. Sin llegar a incluir al ecosistema como totalidad, las plantas y otros organismos tendrán un lugar dentro de la considerabilidad moral. Otros, en cambio, ofrecen argumentos para no incluir a las plantas en la esfera moral.

En 1972 el profesor William T. Blackstone organizó una conferencia en la Universidad de Georgia para convocar a filósofos, teólogos y pensadores en torno al incipiente tema de lo que más adelante sería la ética ambiental. Con los trabajos de los ponentes se editó años después un libro titulado *Philosophy and Environmental Crisis*.⁵² El ensayo más importante de la conferencia fue el presentado por el profesor de la Universidad Rockefeller, Joel Feinberg,⁵³ quien se planteó la cuestión fundamental: ¿De qué clase de seres se puede decir (lógicamente) que merecen consideración moral?

La tesis central defendida por Feinberg es que no se puede decir inteligiblemente que un ser tenga (merezca) consideración moral a menos que ese ser satisfaga el “principio del interés”, y que sólo la subclase de los humanos y los animales superiores⁵⁴ entre los seres vivos satisface dicho principio. Estos últimos no son *agentes* morales pero sí *pacientes* morales, esto es que, en lo que se refiere a sus intereses deben recibir atención moral por parte de los agentes morales. Las plantas, en cambio, quedan excluidas al ser “criaturas sin mente”. Y da este paso insistiendo en que “intereses” presupone lógicamente *deseos*, *necesidades* u *objetivos*, y que las plantas están desprovistas del equipo necesario para tenerlos. Al sostener que para tener intereses se requieren, por una parte, deseos y objetivos, y capacidad cognitiva, por la otra, Feinberg restringe el alcance de los intereses. Los seres humanos deben considerar el bienestar de una planta particular e incluso establecer leyes para su protección, pero como parte de la categoría de intereses humanos (*en la planta*) y de sus derechos a beneficiarse de ella.

⁵² W. Blackstone (comp.), *op. cit.*, 1974.

⁵³ J. Feinberg, “The Rights of Animals and Unborn Generations”, en W. Blackstone (comp.), *op. cit.* pág. 51.

⁵⁴ Véase J. Mosterín, ¡*Vivan los animales!*, Debate, Madrid, 1998, pág. 77. La distinción principal entre animales “superiores” e “inferiores” radica en el desarrollo del sistema nervioso, concretamente en lo que se refiere a la respuesta a estímulos. El término hace referencia a la posición que ocupan los distintos animales en la escala filogenética. Serán superiores mientras más complejos sean. Sin embargo, Gary Varner critica esta idea pues la evolución no tiene una dirección fija. “Más que verlo en términos de una escalera evolutiva hay que verlo como las ramas de un árbol, donde las ramas superiores (las más recientes) no son siempre las más complejas.” Por otro lado, rechazo el uso de este término porque va de la mano con el de “animales inferiores” y considero que tal distinción es arbitrariamente discriminatoria.

Con la misma lógica se le negaban consideraciones a humanos en estado “vegetativo” y a las especies. Colecciones de criaturas no podían tener deseos, necesidades, ni objetivos. La protección de especies raras o en peligro de extinción era en aras de la protección de los intereses humanos por disfrutarlas y beneficiarse de ellas.

Algo de esta argumentación es especialmente chocante: la idea de que las plantas no tengan necesidades y que si las tienen no son suyas, sino implícitamente nuestras: “Las plantas pueden necesitar cosas a fin de cumplir sus funciones, pero sus funciones son asignadas por intereses humanos, no por los suyos.”⁵⁵

En 1978, en contrapartida a lo expuesto por Feinberg, el filósofo estadounidense Kenneth Goodpaster afirma en un artículo clave dentro de la ética ambiental, que ni la racionalidad, ni la conciencia, ni la capacidad de experimentar placer y dolor le parecen condiciones necesarias (aun cuando puedan ser suficientes) en lo que se refiere a la considerabilidad moral: “la posesión de sensibilidad no es una condición necesaria de la considerabilidad moral”. En su opinión, quienes así lo plantean carecen de un apoyo convincente debido a una renuencia a admitir en los seres vivos no sensibles, la presencia de necesidades independientes, capacidad para beneficiarse, posibilidad de sufrir daño, etcétera.

Nada excepto la condición de *estar vivo* me parece un criterio convincente y no arbitrario. Lo que es más: este criterio, si se lo toma en serio, podría ser aplicado a entidades y sistemas de entidades hasta ahora inimaginadas como solicitantes de nuestra atención moral (por ejemplo, el propio biosistema).⁵⁶

Para Goodpaster ni la capacidad de sentir, ni la conciencia, ni la cognición, son condiciones necesarias para tener necesidades e intereses pues estas capacidades están subordinadas a algo más importante. Pero, ¿ser un posible beneficiario o tener intereses es condición suficiente para merecer consideración moral? Goodpaster establece una conexión central entre moralidad y, beneficencia y no maleficencia. “hay algo que debe tenerse en cuenta, algo que no es simplemente la ‘sensibilidad potencial’ y que

Cuando utilice la expresión “superiores” lo haré entre comillas. Véase, G. Varner, *In Nature's Interests?*, Oxford University Press, Nueva York, 1998, pág. 31.

⁵⁵ J. Feinberg, *op.cit.*, pág. 54.

⁵⁶ El término *biosistema* se usa a veces como equivalente de ecosistema. Aunque Goodpaster sugiere que los ecosistemas pueden tener intereses, no desarrolla este punto. K. Goodpaster, “On Being Morally Considerable”, *op.cit.*, págs. 308-325. La traducción es mía.

seguramente sí faculta a los seres como beneficiarios y susceptibles de daño, esto es, *la vida*.”⁵⁷ Las plantas y los árboles al igual que las criaturas no humanas pueden verse beneficiados o dañados por nuestras acciones, y esto los hace candidatos a tener considerabilidad moral. De acuerdo con esto, los objetos inanimados al no tener intereses no son siquiera susceptibles de ser dañados o beneficiados, y aparte de esta razón, Goodpaster no parece que encuentre otros tipos de razones para reconocerles consideración moral, aunque admite que sí las haya de todos los tipos posibles para preservarlos, incluidas las estéticas y las simbólicas. De esta manera, los límites de la considerabilidad moral están dados por los límites del abanico de beneficiarios.

Goodpaster fue uno de los primeros autores que intentó defender al biocentrismo de la acusación de ser igualitarista y por tanto, inoperante. Para abordar la objeción hacía una distinción entre *considerabilidad e importancia* moral⁵⁸ (la prioridad moral de un ser relativa a la que reconocemos a otros intereses). Todos los seres vivos tendrían considerabilidad moral, pero no la misma importancia moral, es decir, no el mismo rango en la escala de prioridades.

[Esta última] apunta a regir los juicios *comparativos* de “peso” moral en casos de conflicto. Saber si un árbol, pongamos por caso, merece alguna consideración moral es un asunto que debe mantenerse separado de la cuestión de si los árboles merecen más o menos consideración que los perros, o los perros que los seres humanos. No deberíamos esperar que el criterio para tener una “posición moral” sea de algún modo el mismo que el criterio para arbitrar en caso de reivindicaciones de prioridad en conflicto entre seres que merecen esa posición.⁵⁹

El argumento de Goodpaster si bien muestra que otorgar consideración moral a las plantas no es conceptualmente imposible, no nos dice que sus intereses *deban* ser considerados. Respecto a eso y al tema de las prioridades y de cómo resolver el conflicto entre intereses, hay que recurrir a otro importante filósofo en materia de ética ambiental. El profesor de la Universidad de la Ciudad de Nueva York, Paul Taylor pretende dar cuenta de las relaciones entre individuos en un ecosistema, pero sin

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 350.

⁵⁸ *Importancia* moral suele traducirse también como *significado* moral al ser *moral significance* el término empleado en inglés.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 347.

abandonar el énfasis en el individuo. Cada organismo es un “centro teleológico de vida”, un individuo único persiguiendo su bien propio de un modo propio.

[...]es decir, que sus funcionamientos internos al igual que sus actividades externas están dirigidas hacia un fin, teniendo la tendencia constante de mantener la existencia del organismo a través del tiempo y habilitarlo para llevar a cabo aquellas operaciones biológicas por las cuales reproduce su tipo y se adapta continuamente a las cambiantes condiciones ambientales. Es la coherencia y unidad de estas funciones del organismo, dirigidas hacia la realización de su bien, lo que lo hace un centro teleológico de actividad.⁶⁰

Que una entidad tenga un bien propio quiere decir, simplemente, que sin referencia a cualquier otra entidad, ésta puede ser dañada o beneficiada. La posesión de un bien propio está estrechamente relacionada con la posesión de intereses en el sentido de tener fines y medios para alcanzarlos. Similar a la postura de Goodpaster, Taylor dice que al no tener intereses una entidad no puede ser beneficiada ni dañada, pero al mismo tiempo reconoce que hay entidades que tienen un bien propio pero no tienen intereses en sentido estricto. La distinción radica en la diferencia entre “que algo sea de interés *para* alguien” (*to be in someone’s interests*) y “tener interés *en* algo” (*to have an interest in something*). Algo puede ser de interés para un ser, y beneficiarlo, sin que el propio ser en cuestión tenga interés en ello.⁶¹ Esto incluye plantas y formas simples de vida animal. Lo que Taylor quiere hacer notar es que, el bien en sí no se corresponde necesariamente con lo que se desea o se está interesado en conseguir. En su opinión, la noción de bien propio no implica que la entidad de la que éste se predica, tenga interés en lo que afecta positiva o negativamente a su vida. De hecho, la posibilidad de actuar conforme o en contra del interés de un determinado ser, no conlleva que él mismo quiera o esté interesado en dicha actuación. A pesar de que muchos seres vivos como los árboles, no sientan (al menos de una manera evidente para nosotros) ni sean conscientes de su propio bien, pueden resultar dañados o beneficiados. De la misma

⁶⁰ P. W. Taylor, *op. cit.*, pág. 121.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 87 y ss. Un argumento similar utilizado para rechazar que *algunos* animales tienen intereses es el de R.G. Frey, “Rights, Interests, Desires and Beliefs”, en S. J. Armstrong y R. Botzler (comps.), *The Animals Ethic Reader*, Routledge, Londres, 2003, pág. 52. Para Frey, decir que “la salud es de interés para *x*” no es lo mismo que decir que “*x* tiene interés en la salud”. El primer sentido relaciona el bienestar para el cual la salud es indispensable, de tal manera que pueda decirse “la salud es un medio para el bienestar de *x*”, mientras que el segundo implica el deseo y aspiración de *x* en una buena salud. Para Frey los animales no humanos tienen intereses en el primer sentido, pero es dudoso que los tengan en el segundo, al no tener deseos o creencias respecto a lo que es mejor o peor para ellos. Esta negación de

manera que para Goodpaster, la capacidad de sentir no es la condición necesaria para la posesión de un bien propio.

Para Taylor, quien hace una ética biocéntrica de inspiración kantiana (deontológica), los animales y plantas que conforman los ecosistemas tienen *valía inherente*,⁶² que es el valor de un objeto que posee independientemente de su posible valor instrumental y sin referencia al bien de cualquier otro ser. En tanto reconocemos esa valía, como agentes morales deberemos adoptar hacia ellos una actitud de respeto equiparable a la que tendríamos hacia nuestros congéneres.

En su libro titulado *Respect for Nature* (1986), Taylor desarrolla las aplicaciones prácticas de su biocentrismo igualitario. Los seres humanos tienen la responsabilidad de revisar sus intereses básicos y no básicos,⁶³ al igual que aquellos de las demás formas de vida. Como “centro de vida” los humanos tienen derecho a comer, protegerse y desarrollar su propio potencial en actividades como el arte, la medicina y la tecnología, pero el respeto a la naturaleza significa conceder a los demás seres vivos las mismas oportunidades para desarrollar (satisfacer) sus potencialidades. En tanto único agente moral en la biosfera, así como el más poderoso, los humanos estamos éticamente obligados a limitar nuestro impacto ambiental, lo cual significa escoger “formas de vida que minimicen la destrucción del hábitat”.⁶⁴

Taylor postula cuatro deberes hacia la naturaleza, (a) Regla de la “no maleficencia” o el no hacer daño, (b) Regla de la no interferencia, (c) Regla de la confianza. Aplicable sólo a la conducta humana en relación con animales en estado silvestre y que son capaces de “ser traicionados” por los agentes morales. Los ejemplos más comunes de la trasgresión de esta regla son la cacería, la trampería y la pesca, (d) Regla de la justa restitución. Con estas reglas Taylor no está argumentando que las

deseos en los animales no humanos se desprende de hacer derivar a aquellos, de la posesión de creencias. Para refutar este argumento véase la definición de interés de la nota 33.

⁶² Taylor distingue entre *valor* inherente y *valía* inherente (*inherent worth*), a veces traducido como *dignidad* inherente. El primero es el valor de un objeto o lugar que debería ser preservado no por su utilidad o valor comercial, sino por su belleza, importancia histórica o significado cultural; es inevitablemente dependiente de una conciencia valoradora. En cambio, la noción de *valía* inherente equivale al concepto convencional de “bien” o “valor en sí mismo”, y más en concreto al valor inherente tal y como se ha caracterizado en este trabajo. Para una distinción más clara entre valor intrínseco, valor y valía inherente, véase P.W. Taylor, *op. cit.*, pág. 71.

⁶³ La distinción entre intereses “básicos” y “periféricos” apareció en un sistemático estudio sobre principios de prioridades entre humanos y no humanos. Véase, D. VanDeVeer, “Interspecific Justice”, *Inquiry* no. 22, verano 1979, págs. 55-79.

⁶⁴ P.W. Taylor, *op.cit.*, pág. 288.

plantas y los animales tengan derechos⁶⁵ en el mismo sentido que lo tienen las personas humanas, solamente está señalando que la actitud de respeto por la naturaleza requiere que los seres humanos vivan de acuerdo con estos cuatro deberes.

La parte fundamental de su libro es quizá en la que postula cinco principios para resolver conflictos entre seres humanos y criaturas no humanas. Estos principios son: autodefensa, proporcionalidad, daño mínimo, justicia distributiva y justa restitución. Para aplicar estos principios, hay que distinguir entre los intereses básicos y los no básicos. Ante todo, es permitido que los agentes morales se defiendan de los organismos dañinos o peligrosos para su supervivencia, pero la autodefensa sólo es válida en casos en los que no es posible prevenir ni evitar ese daño mortal o altamente peligroso para la salud humana. Este principio es similar a la legítima defensa que rige en la justicia humana. Con él, Taylor pone al ser humano en el mismo nivel de consideración que el resto de las criaturas. El principio de proporcionalidad se aplica cuando hay conflicto entre intereses *no básicos* del ser humano, que son incompatibles con la actitud de respeto hacia la naturaleza, e intereses *básicos* no humanos. En este caso los intereses humanos son prescindibles. Cortar un árbol para decorarlo en Navidad o porque prefiero un jardín sin árboles, el uso de animales como comida, vestido, entretenimiento, entre otros.⁶⁶ El tercer principio enfrenta intereses humanos *no básicos* e intereses no humanos *básicos*, pero esta vez los intereses humanos no son incompatibles con la actitud de respeto hacia la naturaleza. No se refieren a una actitud de explotación y están dotados de trascendencia en la sociedad. Taylor menciona la construcción de parques, museos, bibliotecas, y propone que el conflicto se resuelva con el mínimo daño posible para todos los seres vivos afectados.

El principio de justicia distributiva se aplicaría en casos de conflicto entre intereses *básicos* de seres humanos y seres no humanos. Un ejemplo es la necesidad de matar animales para comer cuando las condiciones geográficas o ambientales impiden la alimentación vegetariana. Para Taylor, tanto plantas como animales tienen la misma

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 245 y ss.

⁶⁶ Aunque el hecho de comer para sobrevivir sí es un interés básico de los humanos –y de los no humanos–, eso no significa necesariamente que lo que tengamos que comer sean animales. De hecho, el uso que hacemos de ellos hoy día poco tiene que ver con satisfacer intereses o necesidades básicas humanas. Es posible satisfacer los intereses humanos básicos con una alimentación sin productos de origen animal y vistiéndonos sin usar pieles o pelo de animales. En el caso de los espectáculos que los utilizan, es evidente que se confrontan el interés básico de los animales en su libertad y en no ser torturados, con un interés no básico de los humanos en divertirse u obtener ganancias económicas.

valía inherente, pero la opción por una alimentación vegetariana llevaría consigo la reducción de campos cultivables, lo que aumentaría la existencia de más espacios naturales (eso sin contar la población humana que se puede alimentar con un cultivo de soja o arroz). El principio de la justa restitución, empleado como compensación, presupone la de los dos principios anteriores, ya que en ambos casos, se habrá producido un daño a animales no humanos y a plantas inofensivas para el ser humano.

Taylor sabe que estos principios no ofrecen una clara solución a cualquier posible conflicto, simplemente considera que cada uno representa las consideraciones morales que se tienen que tomar en cuenta y que a su vez sirven como guía para decidir qué cuestiones tienen más peso. Así ha tratado de refutar la afirmación de que el biocentrismo igualitario se desmantela al momento en que seres humanos y otras especies entran en conflicto. Con estos cinco principios se da un fundamento sistemático al concepto de justicia interespecífica en aquellas situaciones donde no pueden ser satisfechos los intereses de organismos de distintas especies. En este sentido, dice Taylor, “la lucha por la supervivencia se reemplaza por las restricciones de un orden moral definido por principios racionales de justicia.”⁶⁷ El gran logro de estos principios es que con ellos, se pretende limitar las interferencias humanas destructivas en el mundo natural y se plantea como posible, la idea de la restitución en situaciones donde algún grado de compensación o reparación debe hacerse hacia los organismos no humanos.

¿Qué dice Taylor sobre las especies? En su teoría siempre ha considerado al organismo individual como la única clase de entidad que puede tener un bien propio. Propone que mientras el bien de un individuo es el pleno desarrollo de sus capacidades biológicas, el de una población de individuos se alcanza atribuyendo el bien *promedio* de los individuos de esa población. Así, aunque “bien” se aplique en un primer sentido al bienestar de los individuos, podemos hablar del bien de una especie o una población en un sentido estadístico. Utiliza el término “población” para referirse al grupo de organismos pertenecientes a la misma especie, pues “especie”, dice Taylor, es el nombre de una clase y las clases como tales no pueden tener un bien propio. Por otro lado, cabe señalar que en ocasiones, lo que promueve o protege el bien de una población no siempre protege o promueve el bien de cada uno de sus miembros y viceversa.

⁶⁷ P.W. Taylor, *op.cit.*, pág. 307.

Lawrence Johnson⁶⁸ objeta a Taylor que las especies, en tanto un linaje genético particular que las mantiene unidas, pueden considerarse como una entidad con un bien propio, no como una mera colección de organismos (población en el sentido de Taylor). La respuesta de Taylor se dirige hacia qué sentido tiene hablar —si lo tiene— del bienestar de un linaje genético. Ese linaje existirá hasta que el último organismo que lo contenga en su estructura genética muera, y en ese sentido dejará de existir; ocurrirá lo que en lenguaje ordinario entendemos por extinción de una especie. ¿Significa esto que el linaje genético ha sufrido daño? Se pregunta Taylor. Esto crea confusión entre la preservación y promoción del bien de una entidad, y la continuidad de la existencia de instancias de esa entidad. Un linaje genético permanece inalterable en cuanto a sus características, mientras que los organismos que lo contienen pueden ver dañado su bienestar o alentado, y esto es lo que tiene sentido plantearse.

Sin embargo, aunque Taylor diga que en el mismo sentido que se puede hablar del bien de una población, se puede hablar del bien de la comunidad biótica en su totalidad, éste “...sólo puede realizarse a través del bien de las vidas de sus miembros individuales”.⁶⁹ De ahí que aunque hable del ecosistema, será considerado como defensor de una postura biocéntrica individualista. El rango de aplicación de su concepto del bien de un ser incluye a todo ser vivo, y se aplica directa y primordialmente a los organismos individuales, y de manera estadística a poblaciones y comunidades.

En este capítulo hicimos un recorrido por las principales posturas del enfoque biocéntrico. Lo dividimos en la consideración moral de los animales no humanos y en la reverencia por la vida; la primera ofrecía las razones por las cuales otorgaba consideración moral a los animales no humanos y la segunda, la extendía a las plantas y otros organismos, pero ambas dentro de un marco donde sólo a los individuos se les reconocían intereses y por tanto, valía moral. Para finalizar con nuestro repaso por las distintas posturas ante la naturaleza, abordaré el enfoque ecocentrista, donde esta vez las especies y ecosistemas tendrá relevancia moral.

⁶⁸ Véase L. Johnson, “Humanity, Holism and Environmental Ethics”, en *Environmental Ethics*, no.5, invierno 1983, págs. 345-354.

⁶⁹ P.W. Taylor, *op. cit.*, pág. 70.

CAPÍTULO IV

ENFOQUES ECOCÉNTRICOS

Un lago es la característica más expresiva de un paisaje. Es el ojo de la tierra, en que quien observa en su interior mide la profundidad de su propia naturaleza.

H. David Thoreau, *Walden*

En 1866, el naturalista alemán Ernst Haeckel (1834-1919) acuñó el término *oecologie* a partir del griego *oikos*, que significa casa. La palabra “ecología” apareció a finales del siglo XIX entre los botánicos europeos y designaba el estudio de cómo los organismos (de cualquier tipo) interactuaban entre sí y con el medio que les rodea. En 1930, los zoólogos Frederick Clements y Victor Shelford escribieron una obra titulada *Bioecología*, donde proponían el término “comunidad biótica” o “bioma” para designar a todas las formas de vida en el ambiente. En 1935 el ecólogo británico Arthur Tansley propuso cambiar “comunidad” por el término “ecosistema”, para describir como se relacionan las entidades vivas de acuerdo a las leyes de la física. Por su manifiesta orientación holista desde sus inicios, la ecología prometía ser tierra fértil para una ética que reflexionara acerca de nuestra relación con el medio ambiente.

El ecocentrismo es una postura de la ética ambiental basada en la premisa de que el mundo natural tiene valor inherente o intrínseco (su valor es independiente del valor instrumental, es decir, independiente del valor que le atribuyan los humanos por su utilidad). Concibe a los ecosistemas, las comunidades bióticas, como entidades moralmente considerables. Partirá de una crítica al individualismo de los enfoques biocéntricos y sus postulados se ven más claramente expresados en dos corrientes principales: la ética de la tierra y la ecología profunda.

1. ÉTICA DE LA TIERRA

Los defensores de la ética de la tierra abogan por la responsabilidad del hombre frente a la naturaleza, y en contraste con los antropocentristas, proponen una ética ambiental que valore a la naturaleza en sí misma no sólo en su relación con el bienestar y supervivencia humanos.

El padre de este paradigma de un sistema ético que incluía a la naturaleza como un todo, es el ingeniero forestal estadounidense Aldo Leopold. Considerado un clásico moderno en esta materia, es el autor del libro *A Sand County Almanac*, (1933) en cuya sección final se encuentra un artículo titulado “La ética de la tierra”,⁷⁰ de donde viene el nombre de esta vertiente del ecocentrismo. “La tierra” era para Leopold la comunidad dentro de la cual dos o más organismos naturales se interrelacionan. El núcleo de su doctrina puede resumirse en la ya famosa frase “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a lo contrario.”⁷¹ Para Leopold participar de la ética de la tierra era resultado de un cambio de percepción de los seres humanos, donde ellos más que amos y señores dominadores de la naturaleza deberían verse como “meros miembros y ciudadanos de la comunidad biótica”,⁷² “compañeros de viaje de las demás criaturas en la odisea de la evolución”. Esta comunidad no es sino una especie de sociedad natural de la que todos los seres son miembros al mostrar un sentimiento de respeto hacia tierras, plantas, aguas y animales, como pertenecientes a un todo. Sin embargo, la ética de la tierra, como la ecología, tiene que ver con comunidades bióticas y ecosistemas, no con individuos.

Algo que ha sido muy criticado a Leopold, es que no es fácil entender cómo se puede “respetar” a los miembros de la comunidad biótica si en aras de la integridad, estabilidad y belleza, derribamos algunos árboles o exterminamos algunos animales. Tales acciones son lo que los conservacionistas llaman “manejo de recursos”. En la comunidad biótica de Leopold hay consumidores y productores, depredadores y presas, su estabilidad depende de la vida y muerte de los individuos; sin duda la vida de unos depende de la muerte de otros, pero cabe preguntarse aquí qué muertes son “necesarias”, cuáles son provocadas por causas o intereses exclusivamente humanos,

⁷⁰ “La ética de la tierra” aparece traducido por C. Velayos Castelo en, J.M. García Gómez-Heras (comp.), *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del Medio Ambiente*, Ecorama, Granada, 2000, págs. 239-250.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 249.

⁷² Si bien el término “comunidad biótica” precedió al de ecosistema, no debe confundirse con éste. Los ecólogos contemporáneos establecen una distinción entre ambos. Un ecosistema se refiere generalmente a los componentes bióticos (vivos), y abióticos de un sistema ecológico, y la comunidad biótica se refiere únicamente a los componentes bióticos, especialmente a las poblaciones de organismos interrelacionados en la formación de un ecosistema en un tiempo preciso. Ejemplos son, una comunidad de pinos alsacianos en el pre-pirineo oriental o la comunidad de una pradera de la parte oeste de las Rocallosas. Ambas son constelaciones de poblaciones de especies que viven en un determinado sitio durante un período limitado. Un ecosistema se forma, desarrolla o muta, a partir de las interacciones de varias comunidades bióticas comprendidas en él.

cómo se realizan, etc. No deja de ser chocante que el mismo Leopold practicara la caza con supuestos motivos de manutención del equilibrio ecosistémico.

Siguiendo la línea de pensamiento de Leopold, podríamos pensar que la población humana al ser superior a los seis mil millones, representa una amenaza directa a la “integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica”. ¿Por qué no actuamos respecto a los seres humanos de la misma manera que cuando una población de venados crece más rápido de lo habitual? En el caso de éstos últimos, son inmediatamente “controlados” mediante la caza hasta que la población se “estabiliza”. Si actuamos en beneficio de la comunidad biótica, ¿no habríamos de exterminar también a algunos miembros de la especie *homo sapiens*? Este requisito de que organismos individuales — lo cual, aparentemente, incluye a humanos también— sean sacrificados en pro de la totalidad, hace que la ética de la tierra sea una especie de “fascismo ecológico”, de acuerdo con Tom Regan⁷³. Kristin Shrader-Frechette rechaza también la “ética” de la tierra: Al subordinar el bienestar de las criaturas a la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica, se subordina también el bienestar humano al de la comunidad”.⁷⁴

Para evitar conclusiones como la que Regan y Frechette rechazan, hay que pensar que Leopold no propone la ética de la tierra como un sustituto de la ética humana, sino que la agrega como parte del desarrollo de la segunda. Para Leopold es evidente que los deberes de un ciudadano hacia la comunidad biótica, no cancelan o reemplazan los deberes hacia los miembros de la comunidad moral (el respeto a los derechos humanos). Si bien esta explicación salva a Leopold de proponer el exterminio de seres humanos, sigue continuando el modelo de ética tradicional donde los intereses de los animales no humanos no son considerados en la comunidad moral. Los derechos humanos se respetan, pero no se respetan los intereses de los animales en seguir viviendo. El sacrificio de los intereses individuales de los no humanos es válido en aras del bienestar de la comunidad biótica.

El aspecto de las obligaciones mutuas del que hablaba Leopold fue severamente criticado por el filósofo australiano John Passmore, al señalar que sin duda el hombre, las plantas, los animales y la biosfera forman parte de una sola comunidad en

⁷³ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, 1985, pág. 262.

⁷⁴ K. Schrader-Frechette, “Individualism, Holism, and Environmental Ethics”, en *Ethics and the Environment* 1:55-69, 1996.

el sentido ecológico de la palabra, donde cada uno depende de los demás para seguir existiendo. “pero no es éste el sentido de comunidad que genera derechos, deberes y obligaciones; el hombre y los animales no están inmersos en una red de responsabilidades o en una red de concesiones mutuas”.⁷⁵ A su defensa sale J. Baird Callicott, concediendo que sería absurdo pensar que los árboles, rocas, ríos y animales silvestres tienen deberes y están sujetos a limitaciones éticas, las cuales sólo se aplican a los agentes morales. Sin embargo, los agentes morales, conscientes de las obligaciones mutuas en la comunidad humana, deben reconocer que son también miembros interdependientes de la comunidad biótica, y aceptar obligaciones paralelas hacia sus demás miembros.

Callicott, profesor de Filosofía y Recursos Naturales en la Universidad de Wisconsin es defensor de la ética de la tierra de Leopold, y para justificarla busca antecedentes en la tradición emotivista anglosajona de Hume. Su punto central es que los sentimientos son el fundamento de los juicios de valor, los cuales no tienen por qué estar ligados al egoísmo, dirigidos al sujeto —estaríamos genéticamente dotados de la capacidad afectiva de valorar no egoístamente—, sino que pueden orientarse hacia otros a través de la simpatía y la sociabilidad. La coincidencia valorativa que Callicott adopta como premisa tendría origen en nuestros genes. Nuestros sentimientos morales (Hume) se han desarrollado evolutivamente (Darwin) y fomentado por las interdependencias en las que participamos como miembros de la comunidad biótica (Leopold). “Hume, Darwin y Leopold reconocen, además de las simpatías y afecciones sociales hacia nuestros compañeros *miembros* de la sociedad, ya sea a nivel tribal, nacional o biótico, sentimientos sociales especiales cuyo objeto es la sociedad misma”.⁷⁶

La crítica a una postura semejante es que carece de fuerza normativa, ya que si pertenecer a una comunidad biótica generara en nosotros sentimientos morales (lo cual no es evidente), faltaría saber cómo son éticamente justificables, cómo generar una obligación a partir de un sentimiento.⁷⁷

⁷⁵ J. Passmore, “Attitudes to Nature”, en Robert Elliot (comp.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995, págs. 135. La traducción es mía.

⁷⁶ J.B. Callicott, “Non-Antropocentric Value Theory and Environmental Ethics”, en *American Philosophical Quarterly* no.21, 1984, págs. 299-309. La traducción es mía.

⁷⁷ Esta es la misma problemática que se plantea Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Cómo derivar obligaciones a partir del sentimiento de respeto a la ley moral. En mi tesis de licenciatura señalé la educación como una posible vía insuficientemente atendida por Kant para resolver este conflicto, y algo similar me propongo hacer en este trabajo.

Dijimos que el enfoque ecocentrista reclama al biocentrismo un individualismo que lo hace olvidarse de la consideración moral a las especies. Ejemplo de un filósofo que, partiendo del valor intrínseco de los organismos del ecosistema, formula deberes hacia el ecosistema y las especies, otorgándoles prioridad frente a los organismos individuales es Holmes Rolston, profesor de la Universidad del Estado de Colorado. Rolston acepta que ni las especies ni los ecosistemas son “sujetos de una vida” con “intereses” claramente definidos —lo cual parecería que entonces no tendrían un lugar en éticas concebidas para individuos. Sin embargo, les concederá aún más valor que a los individuos. La clave, dice Rolston, está en la “supervivencia”: los individuos sobreviven *como* especies en el ecosistema. La especie existe sólo instanciada en individuos, sin embargo es tan real como un ejemplar de una planta o de un animal.

En un ecosistema evolutivo, no es la mera individualidad lo que cuenta; la especie también es importante porque es una forma de la vida dinámica mantenida a lo largo del tiempo. El individuo representa (re-presenta) una especie en cada nueva generación. Es un ejemplar de un tipo, y el tipo es más importante que el ejemplar. Una especie carece de agencia moral, autoconciencia reflexiva, capacidad de sentir, o individualidad orgánica. La ética conservadora tradicional estará tentada a decir que los procesos de un nivel específico no pueden contar moralmente. Los deberes deben adjudicarse a vidas de individuos, de manera más evidente a quienes tienen un yo, o algo similar a un yo. [...] Una especie no tiene un yo; no es un individuo delimitado. Pero la singularidad, tener un centro, tener un yo y la individualidad no son los únicos procesos a los que se conecta el deber.[...]La especie también tiene su integridad, su individualidad, su derecho a la vida (si tenemos que usar la retórica de los derechos); y es más importante proteger esta vitalidad que proteger la integridad individual. La vida en la Tierra no puede existir sin sus individuos, pero un individuo que se haya perdido siempre se puede reproducir; en cambio, una especie perdida nunca se puede reproducir.⁷⁸

Sobre la confrontación que se da entre la consideración moral de las especies y la de los individuos no humanos, hablaremos al final de esta parte de la investigación. Por ahora baste decir que la consideración moral de las especies como entes moralmente relevantes (que no susceptibles de protección por otros motivos) no se deriva del hecho de tener en cuenta a todos los seres con la posibilidad de sufrir y disfrutar, ni del biocentrismo, ni del ecocentrismo. En gran parte, el interés de conservar una u otra

⁷⁸ H. Rolston III, “Valores en el mundo natural y deberes para con él”, en M. Valdés (comp.), *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*, IIF-UNAM, FCE, México, 2004, pág. 72.

especie responde exclusivamente a intereses humanos. Si otorgamos protección, respeto y valor a los individuos no humanos, la protección, respeto y valor a la especie a la que pertenecen, viene por añadidura.

Aun cuando Callicott, retomando a Leopold, expone que el ecocentrismo amplía la consideración moral a la naturaleza en general, ha de tomarse esto más bien como consideración moral de especies, no tanto de individuos. La ética de la tierra propone un cambio en nuestra manera de interactuar con el mundo natural, pero al ser las especies y las comunidades bióticas las entidades moralmente considerables, esta posición será difícil de justificar al ser los individuos –no las comunidades de las que éstos forman parte– quienes tienen la capacidad de ser beneficiados o dañados por nosotros, de percibir nuestras acciones positiva o negativamente. Pero el problema con el ecocentrismo no es sólo que no de una justificación clara de por qué dotar de valor a los ecosistemas, sino que además, priva de éste a los individuos, los cuales interesarán únicamente con relación a su utilidad para el mantenimiento de la comunidad biótica de la que forman parte. Así, se apoyará su sacrificio cuando el bien del sistema lo requiera. Tanto Leopold como Callicott, mantienen la vigencia del ecocentrismo con la condición de que los humanos no se vean afectados por las consecuencias del mismo, pero no se defiende de la misma manera a los animales no humanos.

2. ECOLOGÍA PROFUNDA

La ecología profunda tiene orígenes más recientes, y representa un serio cuestionamiento de los valores y estilos de vida que han ocasionado graves problemas ecológicos. El término “ecología profunda” (*Deep Ecology*) fue acuñado en 1974 por el filósofo noruego Arne Naess, para distanciarlo de lo que consideraba una forma “superficial” de abordar nuestras relaciones con la naturaleza.

La esencia de la ecología profunda –comparada con lo que denomino ecología superficial– es cuestionarse más profundamente “por qué” y “como”. Por ejemplo, la ecología como ciencia no se pregunta qué clase de sociedad es mejor para mantener un ecosistema en particular.⁷⁹

⁷⁹ A. Naess, “The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects”, en S. Armstrong y R. Botzler (comps.), *op. cit.*, págs. 411-421.

En su artículo “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecological Movement”, Naess critica a las políticas “parches” de corte superficial: “luchar contra la contaminación y el agotamiento de recursos. El objetivo central: la salud y el poder de los países desarrollados.”⁸⁰

Lejos de abogar por meras “limpiezas” de lo previamente ensuciado que no afrontan las raíces de la situación actual, la ecología profunda reivindica un cambio de conciencia que ayude a encontrar nuevos criterios de progreso, eficiencia y acción racional.⁸¹

Los ecologistas profundos comparten con los defensores de la ética de la tierra, el compromiso con una nueva visión del mundo, pero los primeros apelan a una sabiduría ecológica o “ecosofía”, más que a una ética *per se*. Incluso sus ideas no constituyen una teoría defendible mediante argumentos lógicos. El mismo Naess afirmaba que la ecología profunda no era una filosofía academicista, ni un conjunto de ideas institucionalizadas que formaran una religión o una ideología. Era más bien una concepción de la vida derivada de afirmaciones del cristianismo, budismo, taoísmo y otras filosofías, donde la naturaleza se situaba en el centro de la moral.

Arne Naess ha desarrollado dos intuiciones o normas fundamentales que por sí mismas no se derivan de otros principios o intuiciones. Se llega a ellas por medio del proceso de cuestionamiento profundo que revela la importancia del acercamiento al nivel de sabiduría filosófico y religioso, y son:

1) El igualitarismo biológico, o mejor dicho ecológico. Esta intuición básica consiste en que todos los organismos y seres en la biosfera, como partes del todo interrelacionado, son iguales en valor intrínseco.

2) La autorrealización. Consistente en que “todas las cosas en la biosfera tienen el mismo derecho de vivir y florecer y de alcanzar sus propias formas individuales de desarrollo”.⁸² No sólo hace referencia a organismos individuales, sino a entidades más problemáticas, como ríos, montañas, bosques, especies, etc. Semejante línea de pensamiento nos lleva inevitablemente a preguntarnos si la especie *Homo sapiens*

⁸⁰ Una crítica al ecologismo profundo de Naess está en C. Velayos Castelo, “El *Deep Ecology Movement*: ¿Un viaje hacia las profundidades de la ética?”, en J.M. García Gómez-Heras (comp.), *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997, págs. 145-154.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 145.

⁸² A. Naess, *op. cit.*, pág. 415.

hubiera alcanzado la “civilización” (presumiblemente la forma humana de florecer y desarrollarse), sin violentar el principio básico del igualitarismo ecológico. Los ecologistas profundos responderían que mientras un grado de impacto humano era aceptable, en la época actual se han excedido los niveles, “como si un león matara quince antílopes diarios.”

El desarrollo más radical de esta postura ha sido obra de los autores estadounidenses George Sessions y Bill Devall.⁸³ Sessions y Naess resumieron los “postulados básicos” del ecologismo profundo en ocho puntos que aquí condenso:

- 1) Todas las formas de vida tienen valor intrínseco (inherente).
- 2) Las diversas formas de vida contribuyen a la realización de los valores y son ellas mismas valores.
- 3) El ser humano no tiene derecho a intervenir en las demás formas de vida salvo para satisfacer “necesidades vitales”.
- 4) La interferencia humana es excesiva y va en aumento.
- 5) El florecimiento de la vida no humana requiere una disminución de la población humana actual, lo cual es compatible con el florecimiento de la cultura y el desarrollo humanos.
- 6) Para un cambio de vida se necesita un cambio en la estructura de la política a nivel económico, tecnológico e ideológico.
- 7) El principal cambio ideológico consiste en apreciar la “calidad de vida” por encima del “nivel de vida”.
- 8) Quienes aceptan los puntos anteriores tienen la obligación directa o indirecta de participar en el intento de alcanzar los cambios propuestos.

El núcleo de la plataforma de la ecología Profunda radica en otorgar valor intrínseco a la vida no humana, minimizando la interferencia humana en el mundo natural. Los humanos pueden tomar de la biosfera lo que necesitan para una vida “culturalmente

⁸³ B. Devall & G. Sessions, “La ecología profunda”, en M. Valdés (comp.) *op. cit.*, pág. 67.

plena” y “materialmente simple”, pero no más, hemos de dejar que las áreas silvestres se expandan al máximo.

Lo que suele ser más criticado de la ecología profunda de Naess es el reclamo a aceptar sus postulados de una manera intuitiva: a Naess no le interesa ni la moral ni la ética, y la base de su movimiento es ontológica más que axiológica. ¿Dónde está entonces lo “profundo” de su posición? Pareciera que el único requisito de profundidad es el cuestionarse sobre los modelos de vida, el consumo desmedido, lo abrumador de la propaganda, la industrialización y nuestras relaciones con el mundo natural. Pero no basta; podemos encontrar teorías de corte antropocéntrico que se formulen preguntas semejantes, sin abogar, claro está, por las entidades no humanas.

A esta falta de rigor argumentativo se suma contra Naess lo inviable del igualitarismo biológico. A Naess le basta establecer que las necesidades vitales son las únicas condiciones bajo las cuales sería posible matar a otros seres vivos una vez aceptado su valor intrínseco. Sin establecer ninguna jerarquía entre los seres —pues considera no suficientemente justificadas las propuestas de valores relativos basadas en criterios de razón, sensibilidad, intereses—, lo que hace es darle un poco de viabilidad a su igualitarismo. Ante un radicalismo semejante, no cabría preguntarse si puede una necesidad humana *no básica* ser más importante que la necesidad *básica* de un organismo.⁸⁴ El ecologismo profundo al ser absoluto critica a las posiciones de valor relativo, pero parece ignorar que éstas conceden —frente al antropocentrismo— que puede haber valor más allá de lo humano, con independencia de su relación instrumental y que ciertas entidades merecen respeto en sí mismas de acuerdo con unos criterios relevantes moralmente.

La ecología profunda critica también a los movimientos conservacionistas,⁸⁵ describiéndolos como “superficiales” y antropocéntricos. Naess criticaba la conservación tradicional, basada en premisas utilitaristas que protegían la naturaleza para que ésta protegiera a las personas. Incluso la creación de reservas y parques naturales le parecía antropocéntrica, pues se hacía en aras de la recreación de la gente,

⁸⁴ En el capítulo anterior vimos como Taylor trata de establecer posibles vías de resolver los intereses en conflicto de seres humanos y criaturas no humanas.

⁸⁵ La conservación se interpreta como “uso sensato” (*wise use*), mientras que la preservación intenta mantener los elementos de un ecosistema sin miras a su uso. En la segunda parte de la investigación dedicamos un apartado a la polémica de conservar o preservar las áreas naturales.

en lugar de ser en beneficio de las especies que ahí podían “florecer y desarrollarse”. “Un área salvaje tiene un valor independiente de si los seres humanos tienen acceso a ella.”⁸⁶

El sociólogo y filósofo ambiental de California del Norte, Bill Devall se une a esta postura al afirmar que salvaguardar la “vida silvestre” (*wilderness*) de un área es más que otro factor para mejorar la vida humana, es preservar los hábitats donde las otras especies se autorrealizan. No deben ser áreas pensadas para el recreo humano sino de respeto y reverencia hacia el valor intrínseco de la naturaleza. Visto de esa manera, la preservación de las áreas silvestres demuestra un compromiso con presentes y “futuras generaciones de criaturas, rocas y árboles.”⁸⁷ Frente a este rechazo a los planteamientos utilitarios y antropocéntricos que la ecología profunda tacha de “parches superficiales” que no entienden el valor intrínseco de la naturaleza, los antropocentristas suelen responder que es posible comprometerse con una conducta ecológicamente responsable sin necesidad de “supuestos profundos” como el del valor intrínseco de la naturaleza o los derechos a la vida no humana. Si la propia supervivencia humana depende de preservar la salud e integridad de los ecosistemas, “un autointerés ilustrado ecológicamente puede producir los mismos resultados que ampliar la comunidad ética y con menos *gimnasia intelectual*.”⁸⁸

La réplica de los partidarios de la ecología profunda tiene mucho de cierto: existen formas de vida (especies o ecosistemas) que pueden ser considerados sin interés alguno para los seres humanos, sea porque no los conocemos o porque no hemos descubierto su “valor instrumental”. Entonces, no tendríamos obligación de protegerlos. Por lo visto, un “autointerés ilustrado ecológicamente”, no es suficiente. Pero, finalmente ¿no es valioso que los movimientos conservacionistas logren mantener las áreas silvestres por el motivo que sea?

Erick Katz en su artículo “A Pragmatic Reconsideration of Anthropocentrism”, recurre a un ejemplo del método pragmático de William James⁸⁹ para fundamentar su

⁸⁶ A. Naess, *op.cit.*, pág. 413.

⁸⁷ B. Devall, citado en R.F. Nash, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press, 1989, pág. 149.

⁸⁸ La frase del autointerés ilustrado es de Leopold, quien lo considera insuficiente. Véase M. J. Guerra, *op. cit.*, pág. 87.

⁸⁹ El ejemplo que usa James es el de un hombre que quiere ver a una ardilla que rodea sin cesar un tronco conforme el hombre rodea el árbol con la ardilla rodeándolo también. La pregunta que se hace James es si

estrategia de mirar el “valor efectivo” (*cash value*) del antropocentrismo en las políticas y éticas ambientales. Este método intenta interpretar las nociones en conflicto dirigiéndose a sus respectivas consecuencias prácticas.

Más que examinar los argumentos de la posición antropocentrista para buscar imprecisiones lógicas o implicaciones rechazables, debemos preguntarnos ¿cuál es la diferencia *práctica* entre las políticas ambientales de corte antropocéntrico y las de corte no antropocéntrico? Si el antropocentrismo es realmente un problema como lo sugieren los no antropocentristas, [...] entonces debe haber una diferencia práctica en la política ambiental.⁹⁰

Este razonamiento vale para el caso de la protección de la vida salvaje a través de la creación de parques y reservas naturales, pero hay otras muchas áreas donde las políticas de corte antropocéntrico no cumplen con los postulados básicos de la ecología profunda.

Lo rescatable del ecologismo profundo es el planteamiento de una nueva mentalidad donde todo esté interrelacionado y sea imperante una revisión a nuestra forma de vivir —y de consumir. A la naturaleza se le otorga valor por ser un conjunto de seres con valor intrínseco, pero no se le ve sólo como fuente de biodiversidad, sino de experiencias que ayudan a nuestra autorealización. Sin embargo, coincido con la crítica que hace Carmen Velayos en el sentido de que si ontológicamente hablando absolutamente todo *vale*, y vale lo mismo, la ética corre el peligro de dejar de serlo.

[...]esta posición normativa es ambigua y difícil de mantener. Cualquier postura que eluda la responsabilidad de defender argumentativamente la existencia de valores y de gradaciones entre los mismos, es ineficaz como guía de la acción en un mundo donde no es posible evitar los conflictos entre necesidades y valores. En cuanto vacía, una ética resultaría inoperante.⁹¹

Comparto su premisa de partir de la existencia de diferencias moralmente relevantes, lo cual nos obliga a establecer prioridades para solucionar problemas morales, pero no

podemos decir que el hombre rodea a la ardilla, pero concluye que lo importante es el resultado obtenido: el hombre ve a la ardilla.

⁹⁰ E. Katz, “A Pragmatic Reconsideration of Anthropocentrism”, en *Environmental Ethics*, no.21, invierno 1999, pág. 402. La traducción y las cursivas son mías.

⁹¹ C. Velayos Castelo, “El *Deep Ecology Movement*: ¿Un viaje hacia las profundidades de la ética?”, en J. M. García Gómez-Heras, *op.cit.*, 1997, pág. 154.

creo que la vía más adecuada sea un antropocentrismo ni débil ni pragmático. El cambio, creo yo, viene desde dentro, de una profunda convicción de que la naturaleza y sus elementos tienen un valor que debemos respetar y que tenemos la responsabilidad de proteger.

Hemos visto las críticas que hacen los enfoques ecocéntricos al enfoque biocentrista, al no incluir a la biosfera como totalidad en el círculo de considerabilidad moral. Sin embargo, la ecología profunda también va a ser criticada por quienes se opongan a una consideración moral de los ecosistemas. Algo de estas objeciones se mostró en el capítulo anterior, cuando los biocentristas dedicados al tema de los animales no humanos o a la reverencia por la vida, daban sus razones para no caracterizar a los ecosistemas como entidades *moralmente* considerables. En ese momento no consideré pertinente abordar la problemática que nos presenta el siguiente artículo, pues hubiera añadido más elementos que nos distraían de la preocupación central del capítulo tercero, que era la atribución o negación de intereses a animales no humanos y plantas principalmente.

Me referiré brevemente al artículo “Contra la considerabilidad moral de los ecosistemas”, del fallecido profesor del Departamento de Recursos Naturales de la Cornell University de Nueva York, Harley Cahen. El punto que me parece interesante de su trabajo es que basa la justificación de la considerabilidad moral de los ecosistemas en la distinción, que dice debe hacerse, entre las metas de un sistema y sus subproductos o efectos secundarios: las metas parecen poder dar origen a intereses, los efectos secundarios, al ser meras tendencias o resultados fortuitos que carecen en sí mismos de pertinencia moral, no generan nada que podamos llamar intereses. Cahen comparte con los ecologistas lo que denomina la *intuición preservacionista*, la intuición de que la preservación es algo bueno en sí mismo, —algo que tenemos el deber *prima facie* de promover— con independencia de cualquier beneficio que resulte para el ser humano. Sin embargo, su pregunta es si podemos justificarla. En su opinión

[...]los ecosistemas no pueden ser moralmente considerables porque no tienen intereses —ni siquiera en el sentido amplio de la palabra que usamos cuando decimos que las plantas y otros organismos incapaces de sentir “tienen intereses”. Lo mejor que podemos ofrecer [...] es el argumento proveniente de la *dirección hacia un fin*. Los organismos que no sienten —es decir, los que no son capaces de tomar interés en algo de manera consciente— tienen intereses (y por lo tanto son

candidatos a la considerabilidad moral) en lograr sus metas biológicas. Si los ecosistemas también resultaran tener un comportamiento dirigido hacia un fin, serían candidatos a la considerabilidad moral.⁹²

La cualidad de tener un comportamiento dirigido a fines es un paso esencial hacia la considerabilidad moral. Sin embargo, la ecología y la biología evolucionista dominante son individualistas, y ponen seriamente en duda la posibilidad de que los ecosistemas se dirijan auténticamente a la consecución de una meta. En los organismos individuales el proceso de selección natural garantiza que se dirigen a un fin, pero ¿existe en los ecosistemas un proceso que pueda explicar la dirección hacia un fin? El único candidato conocido es la selección grupal que actúa en el nivel de las comunidades, pero no tenemos razones suficientes para creer que la evolución por selección grupal, tal como se la concibe tradicionalmente, tenga importancia en la naturaleza. Cahen considera fundamental determinar si la estabilidad (o cualquier otra propiedad) de un ecosistema es una meta genuina de todo el sistema o más bien una mera consecuencia del comportamiento de los individuos en su propio beneficio.

Respecto a los ecosistemas, la estabilidad y la flexibilidad de algunos de ellos los hace ser considerados *prima facie* como si tuvieran un comportamiento dirigido a un fin. Cuando un ecosistema así es alterado de alguna manera, sufre un deterioro. Los miembros del ecosistema hacen todo lo necesario (dentro de sus posibilidades) para devolver el sistema a un estado de equilibrio. Pero ¿están cooperando a fin de restablecer el equilibrio? Esto es bastante imaginable. Sin embargo, cada criatura podría en lugar de ello estar “haciendo lo suyo”, con el feliz aunque incidental resultado de que el ecosistema permanece estable. Si esto es correcto, entonces se trata de una consecuencia del comportamiento, no de una meta del sistema.⁹³

¿Podría haber algo más que el beneficio individual que llevara a los individuos a cooperar en bien de las metas del ecosistema? “No sé de ningún candidato posible”, responde Cahen. Si se mantiene el veredicto contra la selección grupal, no es claro cómo justificar la considerabilidad moral de los ecosistemas con el argumento basado en la cualidad de la dirección hacia la consecución de un fin.

⁹² H. Cahen, “Against the Moral Considerability of Ecosystems”, en *Environmental Ethics*, no.10, otoño 1988, pág. 197. La traducción es mía.

⁹³ *Ibid.*, pág. 207.

La conclusión de Cahen es que las meras consecuencias del comportamiento, que son resultados sin importancia moral, pueden parecer metas; por ejemplo, la estabilidad de algunos ecosistemas. “La estabilidad y otras propiedades de los ecosistemas son consecuencias, no metas [...] los intereses de un ecosistema son un fundamento endeble para la intuición preservacionista”.⁹⁴

Entre las críticas que se hacen a las teorías ecocéntricas está el hecho de que se apoyan en conceptos vagos como “balance”, “equilibrio”, “integridad” o “estabilidad”. No hay un consenso entre los ecologistas respecto a lo que puede ser el balance ecosistémico. Afirmar la salud o el balance de todo un sistema es mucho más complicado que especificar la salud de un individuo dentro de un sistema. Precisamente por ello no es claro cómo se puede hablar de un balance ecológico sin saber precisamente cómo definir el sistema que está supuestamente balanceado.

No hay pues un nivel preciso, evidente científica y biológicamente que pueda universalizarse para apelar a la estabilidad o balance de un ecosistema, relegando estas determinaciones a “caso por caso”. Los ecologistas han de examinar y entender los ecosistemas, los cuales cambian constantemente y de manera que no es uniforme ni predecible. Si definimos equilibrio en términos de variedad de especies, la ecología puede darnos los medios para alcanzarlo. Sin embargo, los ecologistas no pueden darnos una definición general de un fin o meta de la actividad ecosistémica; lo que pueden es darnos la definición general de un fin o meta, una vez especificados. A pesar de que la ecología en ocasiones no puede ofrecer predicciones, leyes, teorías capaces de suscitar decisiones ambientales, sí puede informar sobre metodologías y reglas, tales como “todo está interconectado”, o “no exceder la capacidad de recuperación del planeta”.

A lo largo de estos capítulos hemos visto de manera muy general las corrientes de la ética ambiental y sus principales representantes. Mi objetivo era dejar más o menos claro las líneas por las que se guía esta disciplina. Creo haber señalado los principales problemas argumentativos a los que se enfrentan el antropocentrismo, el biocentrismo y el ecocentrismo, dejando abierta la posibilidad a discusiones posteriores.

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 216.

La ética ambiental implica el planteamiento y replanteamiento de problemas filosóficos⁹⁵ tales como la consideración moral de animales no humanos, la cuestión de si podemos derivar obligaciones a partir de un sentimiento, y de si la ética ambiental misma, deriva del interés humano, o si es la naturaleza poseedora de intereses o valores hacia los que tenemos algún tipo de deberes.

Muchos de estos problemas han sido suficientemente estudiados por filósofos que encuentran en esta disciplina no sólo un tema de estudio más, sino la clave para vincular su profesión con un estilo de vida. Siempre he considerado que el valor de la Filosofía está en su enorme poder de análisis y en la comprensión de la realidad que alcanzamos a través de ella. La Filosofía no puede estar al margen de los problemas actuales, no puede abstraerse de una realidad cada vez más compleja. Su tarea, o la tarea que nosotros realizamos junto con ella, no pretende resolver los conflictos de la noche a la mañana ni mucho menos, pero nos ayuda a detectar un problema ahí donde no lo habíamos visto. Y esa es la mitad del camino para resolverlo.

En materia ambiental nunca he sido muy optimista. La realidad no deja espacio para mucho. Sin embargo, estoy convencida de que la única manera en que pueden llegar a resolverse los problemas ecológicos es mediante la educación. Una educación atenta a inculcar sensibilidad y respeto por la naturaleza y sus habitantes; que basada en el respeto forme individuos responsables ante la crisis ecológica.

Cuando hablamos de la posible consideración moral de las especies, vimos como esta postura se enfrentaba a los postulados de la consideración moral de animales no humanos. En el siguiente capítulo tocaré la cuestión de si la defensa de los animales no humanos se contrapone o no a la del medio ambiente, y por qué, y cómo algunos de los usos que hacemos de ellos tienen implicaciones nocivas para el ecosistema.

⁹⁵ Véase, E. Sober “Philosophical Problems for Environmentalism”, en B. Norton (comp.), *The Preservation of Species: The Value of Biological Diversity*, Princeton University Press, Princeton, 1986, págs. 173-195.

CAPÍTULO V

DEFENSA DE ANIMALES NO HUMANOS Y DEL MEDIO AMBIENTE

“La liberación de los animales es el siguiente paso en la evolución de nuestra sensibilidad moral.”

Peter Singer, *Liberación animal*

A lo largo de este capítulo hablo de “defensa de los animales” en sentido amplio. Esto quiere decir de *todos* los animales no humanos. En ocasiones se malinterpreta que los animales a defender son *únicamente* los que están en peligro de extinción o los llamados animales “salvajes” o “animales de compañía”, como perros y gatos. Parte de esta confusión se debe a que las mismas organizaciones defensoras de los animales usan este término aún cuando se limitan a proteger del maltrato a algunos animales, sin abogar por una defensa generalizada. Pero, ¿de qué tenemos que defenderlos? De situaciones causadas por los seres humanos que vulneren sus intereses básicos —como pueden ser su interés en evitar el dolor y procurarse situaciones de bienestar, entre otros. Evidentemente, los animales que viven en libertad están expuestos al dolor, la muerte y otras experiencias negativas; no es de esto de lo que tenemos que defenderlos, sino de los usos y abusos cometidos hacia ellos para obtener beneficios —de cualquier tipo— por parte de los humanos. Esto no impide que podamos rescatar animales de accidentes o desastres naturales, ni que abogemos por la creación de áreas naturales para destinarlas a santuarios.

En nuestra sociedad es común calificar como una misma cosa, la defensa del medio ambiente y la de los animales no humanos. Los activistas por los derechos de los animales⁹⁶ son tildados de ecologistas por no haber un verdadero conocimiento de los principios que rigen a aquellos. Curiosamente, el compromiso con la ecología por parte de los primeros, es mucho mayor en la práctica, que el de los segundos, y más adelante veremos porqué. Baste aclarar que la característica común de los movimientos ecologistas respecto a la defensa de los animales se ha limitado a las especies en peligro

⁹⁶ Es el nombre con que se designa a quienes proponen que los animales no humanos no deben ser considerados recursos u objetos a nuestra disposición, y que participan activamente en campañas de educación y concienciación con el fin de promover el fin de su uso y explotación, dando alternativas de consumo respetuosas con los animales. Abreviaré este término con las siglas DDA.

de extinción o a aquellas cuyos hábitats están amenazados por la actividad humana, mientras que los activistas por los DDA amplían su campo de acción a todos los animales no humanos con independencia de si están o no en peligro de extinción.

No tocaré aquí el debate de si los animales no humanos son o no sujetos de derechos; este tema da por sí solo para una tesis doctoral. Baste recordar lo que hablamos en el capítulo del biocentrismo sobre su considerabilidad moral y revisar el capítulo segundo de la tercera parte de esta investigación, donde se propone incluir a los animales no humanos en la esfera moral. Lo que quiero hacer en esta sección es presentar el conflicto —si es que en realidad hay tal— de la defensa de los animales no humanos como individuos y el movimiento ecologista, centrado en colectividades y especies. Únicamente quisiera hacer unas aclaraciones sobre los términos con que se suele denominar el movimiento contra el uso de los animales no humanos. Defensa de los animales, liberación animal, derechos de los animales, igualdad animal, antiespecismo, son algunas de las denominaciones más conocidas.⁹⁷ Aunque si bien todas rechazan el uso de los animales no humanos por parte de los humanos, no siempre coinciden en todos sus postulados o estrategias de acción. Para no extenderme demasiado, me limitaré a explicar brevemente la diferencia entre DDA y liberación animal (LA), por ser estas las denominaciones más conocidas.

El nombre de *Liberación animal* hace referencia al así titulado libro que el filósofo australiano Peter Singer escribió en 1975, iniciando el camino para una sistematizada discusión sobre el tema.⁹⁸ El objetivo teórico de la liberación animal es presentar la tiranía y dominio que ejercen los humanos sobre los no humanos —comparable sólo con el sufrimiento y dolor que padecieron los negros durante siglos de explotación por parte de los blancos— como una cuestión tan importante moral y socialmente como otras. Su nombre refiere a la situación de opresión y esclavitud de los animales no humanos a manos de los humanos en las granjas factoría, granjas peleteras, laboratorios, industria del espectáculo, etc. Una confusión que presenta este término es que se puede entender literalmente como rescate

⁹⁷ Agradezco a Óscar Horta —quien es sin duda en este tema un experto en el mundo hispanoamericano— me haya facilitado su ensayo titulado “Igualdad animal, derechos animales, liberación animal”. Pude consultarse en www.AnimaNaturalis.org

⁹⁸ Hemos dicho anteriormente que la preocupación por un trato ético hacia los animales no es reciente. Sin embargo, su discusión sistemática y filosófica cobró auge a partir de la publicación de Singer.

de animales de lugares donde se les utiliza. Así se confunde el movimiento en general con una estrategia que una parte del mismo colectivo rechaza.

Derechos de los animales. La teoría de los derechos nace a partir de la inequidad en las estructuras de poder. En estas circunstancias, los derechos surgen para proteger los intereses individuales frente a los intereses colectivos. Hoy en día todos los animales no humanos están dentro de las relaciones de poder de la sociedad en el sentido de ser vulnerables de ser dañados por nuestra actividad económica y decisiones políticas. Si esto es así, al evitar extender los derechos a los animales se les está dejando sin la protección necesaria. En la práctica, al carecer de derechos los animales están al margen de cualquier exigencia o reclamación moral que les impida ser explotados y utilizados para nuestra conveniencia. Históricamente, el concepto de derechos morales surge en el contexto de una sociedad entendida como un contrato entre individuos aislados que buscan satisfacer sus propias necesidades.

Quien es titular de derechos no puede ser usado como una propiedad,⁹⁹ pues la posesión de derechos precisa, para poder ser ejercida, la posibilidad de disponer sobre uno mismo. El reconocimiento de los DDA implica que éstos no pueden ser utilizados y veta todo daño que los animales padezcan a nuestras manos. El término derecho puede ser usado en un sentido tanto jurídico como moral. A menudo se cree que la defensa de los derechos legales implica seguir una teoría ética que defienda la existencia de derechos morales (independientes de que la ley los reconozca), pero esto no es así. Utilitristas como Singer, no aceptan la existencia de derechos morales¹⁰⁰ pero reclaman que los intereses de los sujetos deban ser protegidos por derechos legales. Para reivindicar derechos legales, no es necesario asumir la teoría de los derechos morales. Aunque también presente confusiones, al menos hace un paralelismo con otras causas que reivindicán derechos para colectivos humanos y eso ayuda a que la gente entienda el planteamiento de lo que solicitamos.

Para este apartado utilizaré el término liberación animal (LA) en lugar del de DDA para hacer referencia directa a los principales artículos que han enfrentado, o tratado de salvar las supuestas diferencias, entre la defensa de los animales no humanos

⁹⁹ Véase G. Francione, *Animals, Property and the Law*, Temple University Press, Filadelfia, 1995.

¹⁰⁰ Las teorías que rechazan la existencia de derechos morales señalan que debemos hablar de deberes, obligaciones, intereses a respetar, virtudes a cultivar, etc.

y del medio ambiente, respondiendo a la pregunta de si es la LA compatible con promover el florecimiento del ecosistema.

La idea de que la ética ambiental y la liberación animal son conceptualmente distintas —como dice Callicott— sorprende a la mayoría de quienes se preocupan por el dominio ejercido por el hombre sobre la naturaleza. Tanto los unos como los otros se enfrentan a la misma clase de enemigos: quienes ensucian el aire y las aguas, deforestan para introducir ganado o llevan especies a la extinción, por mencionar algunos, y muchos activistas por los derechos de los animales son también miembros de organizaciones preocupadas por el medio ambiente y viceversa, lo cual indica que ellos no ven tal tensión ni oposición. Mucha gente asume que la defensa de los animales es parte del movimiento ecologista, pues después de todo, los animales son elementos de la naturaleza. El vínculo entre ambos es que el primero surgió con fuerza más o menos en el mismo momento histórico que el segundo, y ambos han sido reflejo de la creciente inquietud respecto al trato que damos al mundo no humano. Sin embargo, en un nivel filosófico, las cosas no son tan sencillas.

Esto no quiere decir que no existan diferencias entre ambientalistas y liberacionistas,¹⁰¹ pero no más profundas que las que hay entre los mismos liberacionistas o los ambientalistas entre sí. Para entender mejor esta “división” es necesario conocer su origen.

1. INICIO DEL CONFLICTO

En 1967 el historiador de la Universidad de California, Lynn White Jr. Publicó un ensayo titulado “The Historical Roots of our Ecological Crisis” donde argumentaba que la fuente de nuestros problemas ecológicos estaba enraizada en la tradición judeocristiana de dominio. Este artículo tuvo eco en la publicación de 1973 de Richard Routley *Is there a Need for a New and Environmental Ethic?* donde se hablaba de las intuiciones morales de las que no daba cuenta la ética tradicional. Es por todos conocido el experimento mental del “último hombre” (*last man*) cuyo acto final es destruir toda la

¹⁰¹ En el lenguaje de los DDA el término “liberacionista” se contrapone al de “bienestarista”. La diferencia radica en que los primeros abogan por el cese del uso de animales no humanos en todos los ámbitos, mientras que los segundos se limitan a pedir condiciones básicas de bienestar para los animales, aceptando que pueden ser utilizados mientras se les trate de manera “humanitaria”, negando con ello la adscripción de derechos.

vida natural incluyendo montañas y ciénagas. Aunque estos objetos naturales no serían apreciados por seres concientes Routley piensa que seguiría estando mal por parte del “último hombre” destruirlos. Estas intuiciones fueron ampliamente compartidas y muchos filósofos ambientalistas pensaron que eso sólo podía explicarse suponiendo que la naturaleza inanimada (*nonsentient nature*) tiene valor independientemente de un sujeto que la valore.

A lo largo de los años setenta hubo largas discusiones sobre si era necesaria, posible y defendible una nueva ética ambiental. En el ensayo de Tom Regan “The Nature and Possibility of Environmental Ethics”, se distingue claramente lo que él llama una “ética ambiental” de una “ética de gestión” (*management ethic*). De acuerdo con Regan, para poder hablar de una ética ambiental la teoría debe afirmar que existen seres no-conscientes que tienen “relevancia moral”. En su libro *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza* (1974), Passmore defiende que no es necesaria una nueva ética para explicar nuestros deberes hacia la naturaleza. Sin embargo, un año antes Arne Naess había hecho el intento de desarrollar una nueva ética que denominó Ecología Profunda (*Deep Ecology*).¹⁰²

En el reconocido ensayo “Animal Liberation and Environmental Ethics: A Triangular Affair” publicado en 1980, cinco años después de *Liberación animal*, J. Baird Callicott¹⁰³ afirmaba que la liberación animal y la ética ambiental tienen distintas e inconsistentes perspectivas. Esto dio pie a que algunos filósofos hicieran aún más grande la supuesta brecha entre ambas áreas, al considerar que la orientación individualista de la filosofía de la liberación animal se contraponen a la orientación holista de cualquier ética que tenga como objetivo el bienestar del ecosistema. Recordemos que Callicott ha sido el máximo defensor de la filosofía ecocéntrica u holista de Leopold, que evalúa las acciones en términos de los efectos en el bienestar de los ecosistemas, más que en el bienestar individual de las plantas o animales que lo forman. El florecimiento de estos individuos no es lo que importa, sino el florecimiento de aquello que constituyen esas plantas y animales, es decir, especies y ecosistemas.

¹⁰² Otras publicaciones importantes sobre el tema fueron las de C. Stone, “Should Trees Have Standing”, en S.J. Armstrong y R.j. Botzler (comps.), *op. cit.*, y H. Rolston III, “Is There an Ecological Ethic?”, *Ethics* 85/1: 93-109. 1975.

¹⁰³ J.B., Callicott, “Animal Liberation: A Triangular Affair”, *Environmental Ethics* 2: 311-338, 1980.

Casi diez años más tarde Callicott se retractó de la dureza de su artículo, donde se refería a los animales domésticos como “artefactos vivientes”. Sin embargo, continuó pensando que ambas disciplinas eran incompatibles. “los derechos de los animales prohibirían el control de poblaciones de seres sintientes mediante la caza, mientras que la ética ambiental podría autorizarla.”¹⁰⁴

Erick Katz sugiere al negocio de la experimentación con animales cómo responder a las críticas de los activistas por los derechos de los animales, basándose en esta dicotomía:

La adopción por parte de los empresarios de estrategias ambientalistas puede servirles como defensa contra el movimiento de liberación animal. Puede parecer paradójico: ¿cómo puede la industria defender el uso de animales apelando a la protección del ambiente? Pero la paradoja desaparece una vez que vemos que la liberación animal y la ética ambiental son doctrinas práctica y moralmente incomparables.¹⁰⁵

En un artículo titulado “Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce”, Mark Sagoff escribe: “Los ambientalistas no pueden ser liberacionistas. Los liberacionistas no pueden ser ambientalistas... Las obligaciones morales hacia la naturaleza no pueden ser explicadas [...] apelando a los derechos de los animales.”¹⁰⁶ Sólo de las entidades individuales podemos predicar derechos morales, no de las colectividades. Al promover el florecimiento y preservación de las especies y los ecosistemas hemos de reconocer que los individuos son prescindibles. Semejante ética ambiental no puede pues, derivarse de la idea de que los animales tienen derechos.

Las razones más comunes aducidas por los ambientalistas para no adoptar un enfoque liberacionista son en primer lugar, la creencia de que tendríamos que salvar animales silvestres violando la relación presa/depredador; una segunda razón es el deseo por parte de los ambientalistas de continuar interviniendo en la vida silvestre mediante la caza y la pesca, y una tercera, la creencia de que mantener un ecosistema en estado

¹⁰⁴ J.B., Callicott, “Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again”, en *In Defense of the Land Ethic*, State University of New York Press, Albany, 1989, pág. 52.

¹⁰⁵ E. Katz, “Defending the Use of Animals by Business: Animal Liberation and Environmental Ethics”, en W. Michael Hoffman, Robert Friederick, E. S. Petry Jr. (comps.), *Business, Ethics and the Environment: The Public Policy Debate*, Quorum Books, Nueva York, 1990. págs. 223-232.

¹⁰⁶ M. Sagoff, “Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce”, *Osgood Hall Law Journal* 22: 297-307, 1984, pág. 304.

óptimo a veces requiere que reduzcamos la población animal matando a algunos de sus miembros.

La primera razón —que estaríamos obligados a rescatar animales silvestres del daño causado por un predador, por una enfermedad y otros factores naturales— representa un malentendido de lo que significa el intento de atribuir derechos a los animales. Tom Regan y otros liberacionistas niegan que el que los animales tengan derechos implica un deber de nuestra parte de rescatarlos de agentes *no* morales de daño. Lo que hay que controlar no es a los animales silvestres, sino los daños humanos. Regan niega explícitamente que su teoría de los derechos nos solicite intervenir en la vida silvestre para proteger a algunos animales de otros. Al contrario, reconocer los derechos de los animales silvestres significa “dejarlos a su aire”, darles la oportunidad de vivir sus propias vidas, libres de interferencia, sea directamente como el caso de la cacería y trampería, o indirectamente con el desarrollo comercial que destruye su habitat. Si intervenimos en sus asuntos, debería ser para proteger y preservar las condiciones medioambientales que les permitan desarrollar sus capacidades naturales.

El derecho a la vida es comúnmente entendido como la no interferencia frente a agentes morales, es decir, el derecho de no ser matado contra mi voluntad por agentes morales; esto puede incluir el derecho a ser atendido si uno está en peligro de ser matado por un agente moral, pero concebido de esta manera, el derecho a la vida no implica que otros tengan el deber de prevenirme de ser matado por un agente no-moral, tal como un ataque al corazón, un alud o un león hambriento.

La segunda y tercera razones tienen que ver con que los liberacionistas normalmente se oponen a matar animales silvestres, salvo en defensa propia. No todos los ambientalistas están a favor de la caza o de la pesca, pero algunos consideran que estas actividades son compatibles con una actitud “respetuosa” hacia la naturaleza y no ven razones para abandonarlas, aun cuando no se hagan por motivos de subsistencia o de gestión de sistemas. El mismo Aldo Leopold cazaba como parte de su actividad de guarda forestal.

Manipular ecosistemas para promover valores cuestionables como la diversidad, la integridad, la estabilidad y la belleza, en ocasiones implica matar animales, según

aducen algunos.¹⁰⁷ Mientras que los liberacionistas se oponen a medidas que dañen a individuos, hay filósofos que argumentan que tales daños se justifican a veces desde una perspectiva medioambiental.

Bryan Norton¹⁰⁸ cree que ni una posición utilitarista ni de derechos puede ser la base para una ética que proteja los ecosistemas de la degradación. Minimizar el sufrimiento de animales silvestres no significa necesariamente evitar destrozar su hábitat, lo que tendría que significar la adscripción de derechos a entidades no humanas para que la destrucción del medio ambiente sea considerada una violación a sus derechos; pero para asegurar la protección del medio ambiente, tendríamos que expandir la clase de poseedores de derechos a tal nivel, que sería imposible satisfacer todas las obligaciones resultantes. La conclusión de Norton es que una ética ambiental holista o ecocéntrica no puede generarse del interés por los individuos.

Para el tiempo en que Callicott escribía en 1980, la ética ambiental era aún incipiente como disciplina, mientras que la teoría de liberación animal estaba comparativamente, más desarrollada y mejor establecida. Había salido ya *Liberación animal* de Peter Singer y la obra de Bernard Rollin *Animal Rights and Human Morality* estaba en imprenta. La antología de Stanley Godlovitch, Rosalind Godlovitch y John Harris, *Animals, Men and Morals* apareció en 1972 y la primera edición de *Animal Rights and Human Obligations*, compilada por Regan y Singer, apareció en 1976. Durante los años ochenta la literatura al respecto incluía obras de filósofos como Joel Feinberg, Colin McGinn, Mary Midgley, Timothy Sprigge, y Donald VanDeVeer, entre otros.

Callicott estaba en lo cierto al señalar las varias semejanzas entre la ética de la liberación animal y la ética tradicional; hay liberacionistas de la línea kantiana, aristotélica, utilitarista. Los liberacionistas suelen aceptar los modelos de la ética occidental para luego argumentar que en sus aplicaciones se ha excluido arbitraria e inconsistentemente a los animales no humanos. A pesar de la debilidad de los argumentos de su artículo de 1980, Callicott tuvo mucha influencia entre la comunidad de filósofos de ética ambiental y a principios de esta década parecía estar claro que la liberación animal y la ética ambiental eran conceptualmente distintas.

¹⁰⁷ Véase G. Varner, *op. cit.*, 1998, pág. 103 y ss.

¹⁰⁸ B. Norton, "Environmental Ethics and NonHuman Rights", *Environmental Ethics*, 4:17-36, 1982.

Para ser un ético ambiental había que adoptar nuevos valores. Había que creer que algunas entidades inanimadas tienen valor inherente; que esas entidades incluyen colectivos como especies, ecosistemas y la comunidad biótica en general; y que el valor puede ser independiente de un sujeto valorador en este sentido: aun si no hubiera seres conscientes, algunos aspectos de la naturaleza seguirían teniendo valor inherente. Lo que quedaba por ver era si alguna ética satisfacía estas condiciones.

Una vez aclarados los “requisitos” para ser un ético ambiental, la mayoría de los liberacionistas no quisieron ser considerados como tales. En 1983 Regan escribió lo siguiente sobre Callicott:

Las implicaciones de la máxima de Leopold¹⁰⁹ incluyen la posibilidad de que el individuo sea sacrificado por el bien de la comunidad biótica... es difícil ver cómo la teoría de derechos individuales puede tener un lugar dentro de esta postura... que puede ser considerada “fascismo ecológico” [*environmental fascism*]... Fascismo ecológico y la teoría de los derechos son como agua y aceite: no se mezclan.¹¹⁰

Regan utiliza el término *fascista* para representar una ideología que insiste que el individuo tiene valor sólo como miembro de la comunidad biótica. En su artículo de 1989 Callicott mantiene que para la ética de la tierra, incluso el humano tiene valor sólo como miembro de la comunidad biótica. No es necesario acusar a Leopold de fascista para ver que tomando sus palabras al pie de la letra corremos el riesgo de interpretarlo como lo hizo Regan. Por otra parte, él no está diciendo que su teoría de los derechos sea incompatible con la ética ambiental, sólo que es incompatible con cualquier ética ambiental que prive a los sujetos-de-una-vida de derechos básicos, al evaluar el tratamiento de los humanos hacia tales sujetos sólo en términos de integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica.

En sus artículos posteriores a 1989, Callicott propone dos limitaciones éticas para el uso del medio ambiente. La primera, siguiendo a Leopold es que nuestro uso no dañe la diversidad, integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. La segunda es que debemos tratar a las plantas y animales individuales, incluso rocas y ríos con respeto. Lo curioso de esto último es que para Callicott se muestra respeto por un

¹⁰⁹ “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a lo contrario”.

¹¹⁰ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, 1985, pág. 362.

animal al matarlo rápidamente y usarlo sin desperdiciarlo. Sin embargo, cuando su artículo de 1980 se reimprimió en 1995, Callicott escribió: “Ahora creo que una dieta vegetariana es adecuada para una ética de la tierra”.¹¹¹ Llegó a esta conclusión al aceptar los enormes daños que causa la ganadería industrial al medio ambiente (deforestación, destrucción de capa de ozono, extinción de especies, contaminación de suelos y aguas) y por considerarlo un modo ineficiente de alimentar a la población mundial.

Otro intento de considerar la ética ambiental vinculada con el respeto (pero no los derechos) a los animales, es el artículo de Laura Westra “Ecology and Animals: Is There a Joint Ethic of Respect?”¹¹² Señala que el énfasis que los liberacionistas han otorgado a la capacidad de sentir dolor y placer (*sentience*)¹¹³ como criterio de la relevancia moral, está alejado de la realidad. Debemos reconocer, dice, que las relaciones entre miembros de distintas especies están caracterizadas por hostilidad e indiferencia. Con esto, sugiere que el conflicto entre individualismo y holismo se resuelva adoptando lo que ella llama una actitud de “hostilidad respetuosa” hacia los animales. En otras palabras, debemos mostrar respeto a los animales al limitar nuestra hostilidad hacia ellos a aquellas acciones requeridas para nuestra supervivencia. Lo cual implica para Westra que podemos matar animales para comer y para “inevitables” experimentos médicos.

El argumento de Westra tiene el mérito de invocar al criterio de necesidad para reconciliar el hecho de quitarle la vida a un animal, con la teoría de que las criaturas no humanas deben ser respetadas. Aun así, su defensa al consumo de carne recibe la misma crítica que Callicott: matar animales para comer no es necesario para la mayoría de la población actual y, desprovistos de la justificación de la necesidad o el consentimiento de quienes serán privados de la vida, es difícil ver cómo podemos tener respeto a los individuos si los matamos.

¹¹¹ J.B. Callicott, “Animal Liberation: A Triangular Affair”, en R. Elliot (comp.) *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995, pág. 29-30.

¹¹² L. Westra, “Ecology and Animals Ecology and Animals: Is There a Joint Ethic of Respect?” en *Environmental Ethics*, Vol. 11, otoño, 1999.

¹¹³ Véase Primera Parte, cap. I, nota 29.

2. INDIVIDUOS, ESPECIES Y ECOSISTEMAS

La legislación que protege especies en peligro a menudo ha servido para proteger también el ecosistema del que forman parte. Una especie es inseparable de su hábitat y una especie en peligro implica generalmente, un hábitat amenazado. Un enfoque ecosistémico es considerado más eficiente que uno centrado en cada especie.

Sin embargo, para otorgar protección a las especies, el ecocentrismo las concibe como moralmente considerables. Esta posición es difícil de justificar pues para que algo sea moralmente considerable sólo debe ser relevante la capacidad de tener intereses, al menos los intereses básicos de evitar el dolor y procurar el placer, es decir interés en no ser dañado y en ser beneficiado. Es el individuo y no las comunidades de las que forma parte, quienes pueden experimentar los beneficios o perjuicios que les podamos ocasionar. Una postura que otorgue consideración moral a las especies en ocasiones priva de ésta a los individuos, ya que ellos interesan sólo en relación a su utilidad para la conservación de la comunidad biótica en la que están insertados.¹¹⁴

La visión que considera moralmente a los individuos sintientes no abandona la defensa del medio ambiente ni la protección de especies. Su destrucción afecta a un sinnúmero de animales que viven en él; por tanto, la consideración de los individuos implica consecuentemente un compromiso con su hábitat. Tal defensa no se basará en la idea de que los ecosistemas o las especies tengan intereses, ya que no es así pues no tienen la capacidad de sentir placer o dolor, sino que la salvaguardia de las especies es derivada de la de los individuos que la constituyen. Es necesario señalar que la protección de las especies *per se* no implica la protección de los intereses de los animales, ya que en ocasiones, programas conservacionistas apoyan medidas que implican la privación de la libertad e incluso la muerte —la caza, por ejemplo— so pretexto de proteger o “regular” poblaciones de animales.¹¹⁵

Decir que a un liberacionista no le interesa la conservación de las especies es un error; lo que se ven obligados a afirmar, para ser consecuentes con su teoría, es que nuestro deber de proteger especies no radica en que estén en peligro de extinción, sino

¹¹⁴ Véase J. B. Callicot, *op. cit.*, pág. 134-144.

¹¹⁵ Véase, G. Varner, *op. cit.*, pág. 100. Varner habla de “caza terapéutica” (*therapeutic hunting*), “caza deportiva” (*sport hunting*) y “caza para subsistir” (*subsistence hunting*), y dice que la primera “está motivada por el deseo de asegurar el bienestar de las especies amenazadas”.

en que los individuos tienen intereses o derechos que debemos salvaguardar. Por otro lado, la protección de las especies en peligro de extinción fomenta una mentalidad que no favorece en nada a los liberacionistas: si se propicia la creencia de que el daño infringido a los animales es moralmente relevante *sólo* en tanto formen parte de una especie en peligro, entonces el daño causado hacia *otros* animales, i.e. cuya especie no esté en riesgo de extinguirse, será moralmente aceptable. Y desgraciadamente esta es la mentalidad predominante: nos indignamos ante la cacería de ballenas porque sabemos que algunas especies están en peligro de extinción, pero no vemos la crueldad en la caza de patos o en la crianza intensiva de aves y mamíferos destinados a la alimentación, *sólo* porque estos individuos no forman parte de una especie en peligro.

Los liberacionistas pues, no se oponen a la protección de las especies, por el contrario, pero lo hacen no porque exista un menor número de estos animales, sino porque les reconocen un valor a los individuos y un derecho fundamental de ser tratados con respeto. “El mero tamaño de la población de la especie a la que pertenece un animal no hace diferencia moral a la hora de atribuirle derechos al animal [como individuo], o para sentar las bases que determinen cuándo se justifica proteger o pasar por alto sus derechos.”¹¹⁶

Quienes son optimistas respecto a la compatibilidad entre la liberación animal y la ética ambiental, señalan la conexión entre el hábitat y el bienestar de los animales que en él viven. Mary Midgley¹¹⁷ recurre a lo que denomina exigencias “ecológicas” y las distingue de las exigencias “sociales” de los seres sintientes. La importancia de la capacidad de tener percepciones mediante los sentidos (*sentience*) es que en casos donde otro ser tiene experiencias lo bastante similares a las nuestras, se aplica la Regla de Oro: trata a los demás como quieres que te traten. Al invocar la Regla de Oro, Midgley se posiciona como liberacionista respecto al trato hacia los animales; rechaza la idea de que nuestro trato hacia los seres sintientes esté guiado exclusivamente por el bienestar de la comunidad biótica, y afirma —contariamente a las opiniones de Callicott, Sagoff y otros— que no hay un conflicto inherente entre la liberación animal y el florecimiento de los ecosistemas. Siendo el hábitat tan importante para los animales, las

¹¹⁶ T. Regan, *op.cit.*, pág. 376.

¹¹⁷ M. Midgley, *Animals and Why They Matter*; Hardmonthsworth, Penguin, Londres, 1983.

exigencias ecológicas y las exigencias sociales de los seres sintientes convergen más a menudo de lo que divergen.

Afirmando el valor y la dignidad de los animales se afirma el valor de los ecosistemas a los que se han adaptado a través de la evolución y de los cuales depende su vida. Algunos filósofos como Ted Benton¹¹⁸, prefieren hablar en términos de deberes o responsabilidades hacia los animales más que en términos de derechos. En su opinión, nuestros deberes hacia ellos han de considerar también las condiciones sociales y ecológicas de sus vidas.

Si quisiéramos hablar en términos de derechos de los animales, dice Benton, hemos de distinguir tres clases de derechos que deberían tener. Primero, los derechos negativos o de no-intervención. Decir que los animales tienen derecho de no intervención es decir que tenemos la responsabilidad de no confinarlos u obstruirles el ejercicio de sus preferencias. Segundo, hay derechos de permisibilidad. Nuestra responsabilidad en este caso es preservar o permitir las condiciones de vida que permitan a los animales satisfacer sus necesidades o asegurar su bienestar. Tercero, hay derechos a la seguridad. Decir que los animales tienen derecho a la seguridad es decir que tenemos la responsabilidad de asegurar que sus necesidades sean satisfechas o que su bienestar esté asegurado en la medida de nuestras posibilidades.

Benton señala que los derechos de no-intervención tienen una aplicación limitada si los humanos o los animales son desprovistos de los medios para ejercer sus capacidades para alcanzar su bienestar. Es más, no sólo para los agentes morales, sino para algunos animales el ejercicio de su autonomía es importante para su bienestar. La liberación animal requiere en consecuencia, más que el mero hecho de refrenarse de intervenir en sus vidas, la adscripción de derechos de permisibilidad (en el caso de que adoptemos el lenguaje de los derechos) para los animales. Al asociar el bienestar de los animales con la existencia de las condiciones ambientales necesarias para que ellos lleven una vida de acuerdo a las características de su especie, Benton hace depender la liberación de los animales silvestres del florecimiento del ecosistema. Al mismo tiempo, reconoce que las necesidades humanas de comida, espacio para vivir, y la percibida necesidad de preservar la biodiversidad, dificultan la aplicación de una ética

¹¹⁸ T. Benton, *Natural Relations: Animal Rights, and Social Justice*, Verso, Londres, 1993.

liberacionista. Enfatiza que cumplir con nuestras responsabilidades hacia los animales provocaría una radical y necesaria transformación en la estructura económica y social.

Rod Preece y Lorna Chamberlain¹¹⁹ señalan que nuestra creciente aceptación de ser parte de una gran comunidad ecológica nos ha colocado entre dos caminos. Por una parte, vemos la necesidad de aplicar criterios colectivos que den prioridad al bienestar del ecosistema frente al de los intereses individuales. Al mismo tiempo, al reconocernos parte del mundo animal y desarrollar también lazos con los animales no humanos, vemos difícil ignorar las demandas de la justicia individual. Como resultado, estamos ante un dilema. Preece y Chamberlain no encuentran una solución teórica al frecuente conflicto entre demandas colectivas e individuales. Su propuesta es que se reconozca que toda la vida animal, incluso la vida no sintiente, tiene un valor que a veces es individual y a veces colectivo. No debemos dañarla excepto para proteger nuestros “intereses naturales significativos”.

Esto no quiere decir que tengamos el mismo grado de responsabilidad frente a todas las formas de vida. Preece y Chamberlain sostienen que entre las especies animales hay una desigualdad esencial en términos de características moralmente relevantes, lo que incluye la calidad de vida, la capacidad de sufrimiento, racionalidad, sociabilidad y consciencia de sí mismo o de comunidad. De esta manera, una consideración justa de los miembros de diferentes especies ha de conllevar un tratamiento diferente. Entiendo esto como que se deben respetar las necesidades particulares de cada especie, no como que por ser diferentes entre sí, unas especies merezcan mayor relevancia moral que otras. Ya hemos dicho que la característica que otorga dicha relevancia, es la capacidad de sentir placer y dolor.

3. COMER CARNE ES COMERSE EL PLANETA

En la parte dedicada a las prácticas insostenibles, hablaremos de ejemplos paradigmáticos como la ganadería y la pesca industriales. Ahora únicamente quiero mencionar una característica que define a un ecologista consecuente con su postura, de otro que sólo tiene una limitada visión ecosistémica. Cuando al principio de esta sección

¹¹⁹ R. Preece y L. Chamberlain, *Animal Welfare and Human Values*, Eilfird Laurier University Press, Waterloo, 1993.

dijimos que quienes defienden a los animales tienen un compromiso mayor con la ecología, me refería a la estrecha relación —ignorada por algunos “ecologistas”— que existe entre el consumo de carne y el daño al medio ambiente.

Muchos teóricos ambientalistas reconocen que la producción de carne tiene consecuencias nocivas para la ecosistema. En las últimas décadas, por ejemplo, enormes áreas de la selva amazónica —hogar de innumerables especies de fauna y flora y un importante regulador del sistema climático del planeta— han sido taladas para instalar ranchos ganaderos. La ganadería industrial es la principal fuente de emisiones del contaminante amoníaco, que acidifica aguas y suelos, dañando los bosques a través de la lluvia ácida. No son pocos los filósofos ambientales¹²⁰ que reconocen que la preocupación por el medio ambiente nos obliga, por coherencia, a optar por una alimentación vegetariana. La salud y vida humanas no requieren del consumo de los animales, mientras que la producción de carne reduce significativamente la vida silvestre, destruye la capacidad del medio ambiente de conservar múltiples formas de vida, es altamente contaminante, desperdicia recursos, y tiene serias implicaciones morales.

Desde el ecofeminismo,¹²¹ Carol Adams señala los altos costos de “la industria animal” tanto para el medio ambiente, como para la salud humana. Por ejemplo, la llamada enfermedad de las “vacas locas” (un desorden neurológico progresivo que se transmite por la carne a los humanos) y el hecho de que más de la mitad de la contaminación de las aguas de Estados Unidos esté relacionada con los desperdicios de la industria cárnica.

Para Jeremy Rifkin¹²² la producción y consumos modernos son “malévolos”, pues la racionalidad tecnológica —la búsqueda de eficiencia a través de la mecanización de las fuerzas del mercado— ha servido para reducir nuestra relación con la naturaleza a

¹²⁰ Dale Jamieson, Lori Gruen, Peter Singer, Angus Taylor, Carol Adams, Stephen Clark, Priscilla Cohn, Daniel Dombrowski, Joan Dunayer, Michael Allen Fox, Andrew Linzey, Colin McGinn, Mark Rowlands, Tom Regan, Richard Ryder, Robert Goodin, Bernard Rollin, Steve Sapontzis, Jorge Riechmann, Carmen Velayos, Marta Tafalla, entre otros.

¹²¹ El ecofeminismo es un espectro del enfoque medioambiental que, desde la perspectiva de género, se ocupa de la crisis ecológica y correlaciona la dominación y la explotación de la naturaleza y de las mujeres. Sus principales representantes son Vedanta Shiva, Karen J. Warren, Valerie Plumwood y Carol Adams, quien lo relaciona más directamente con el tema de los derechos de los animales. Véase su *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum International Publishing Group, Nueva York, 1999.

¹²² J. Rifkin, *Beyond Beef: The Raise and Fall of the Cattle Culture*, Dutton, Nueva York, 1992.

meros lazos comerciales, donde a las criaturas sintientes se las trata como recursos desprovistos de valor intrínseco. Rifkin detalla exhaustivamente los devastadores efectos en el medio ambiente de la producción de carne, y en su estudio sobre nuestra “cultura ganadera” señala que la eliminación de la carne traería como consecuencia un verdadero renacimiento ecológico.

Hecha la conexión entre la producción de carne y la destrucción ambiental, Michael Allen Fox¹²³ sostiene que los ambientalistas que no se oponen al consumo de carne revelan un compromiso con la ecología que es inconsistente y de dudosos alcances prácticos. El hecho de que haya dificultades en reconciliar la ética ambiental con la teoría de la liberación animal, no significa que el vegetarianismo no sea moralmente obligatorio. Fox afirma que comer carne es más que un simple acto de consumo: matar, cocinar y comer la carne de animales reafirma a los seres humanos su presunta superioridad frente al resto de la naturaleza. La carne es apreciada en nuestras sociedades de consumo como símbolo de nuestro dominio sobre el mundo no-humano.

El actual rechazo de millones de personas ante el consumo de carne es parte del rechazo a la ideología del dominio, el cual se manifiesta tanto en las relaciones entre seres humanos, como entre el ser humano y la naturaleza. El vegetarianismo es un estilo de vida respetuoso con los animales no humanos y con el medio ambiente. Es solidario con quienes padecen hambre y benéfico para nuestra salud.¹²⁴

4. CONCLUSIÓN

Cuando hablamos del valor de la naturaleza es necesario hacer una distinción entre la fuente y el contenido de los valores. Se puede considerar la capacidad de sentir como condición de la considerabilidad moral respecto a la *fuentes* de los valores, y se puede no considerar dicha capacidad con respecto al *contenido* de los valores. Si no hubiera seres sintientes, no habría valores, pero de esto no se sigue que *sólo* los seres sintientes sean valiosos.

¹²³ Profesor de Filosofía de la Queen’s University en Kingston, Ontario. Otrora defensor de la experimentación con animales. Autor, entre otros, de *Deep Vegetarianism*, Temple University Press, Filadelfia, 1999.

¹²⁴ Para saber más sobre el vegetarianismo, consulte Erick Marcus, *The New Ethics of Eating*, Mc Books Press, Ithaca, Nueva York, 1997. www.haztevegetariano.com, www.unionvegetariana.org

Otra importante distinción es la de valor primario y valor derivado. Seres que pueden sufrir, sentir placer, tener experiencias y cuyas vidas pueden mejorar o empeorar desde su propio punto de vista, poseen valor primario. Seres no sintientes no poseen valor primario porque no tienen una perspectiva desde la cual su vida pueda catalogarse de mejor o peor, su valor radica en cómo encajan en las vidas de los seres sintientes; pero esto no quiere decir que dejen de tener valor. La distinción entre valor primario y derivado no es una distinción en el grado del valor, sino en la manera en que las entidades pueden ser valiosas.

Una distinción más es la del valor intrínseco y el valor inherente. Ya hemos hablado de ambos en capítulos pasados, pero ahora recurriré a Dale Jamieson¹²⁵ para presentarla de una manera que parece aplicarse mejor al caso de la liberación animal en relación con la ética ambiental. Jamieson distingue entre valorar intrínsecamente algo o valorarlo no intrínsecamente. Prefiere hablar de “valoración intrínseca” en lugar de “valor intrínseco” porque según él, así queda claro que la distinción está en la estructura de la valoración más que en la clase de cosas que valuamos. Valoramos intrínsecamente algo cuando lo valoramos *en sí mismo*. Hacer esta distinción también deja claro, según Jamieson, que la misma entidad puede ser valorada intrínseca y no intrínsecamente en diferentes momentos, contextos, por distintos evaluadores o por el mismo evaluador al mismo tiempo. Por ejemplo, puedo valorar intrínsecamente a Juan (valorarlo *en sí mismo*) y valorarlo no intrínsecamente sino por ser un empleado eficiente.

Los seres no sintientes de la naturaleza poseen valor derivado, pero pueden ser de mucho valor y valorados intrínsecamente. De manera similar, un liberacionista puede valorar la naturaleza intrínsecamente a pesar de creer que sus elementos no sintientes poseen sólo valor derivado. Por el hecho de que lo que posee valor derivado puede ser valorado intrínsecamente y con gran intensidad, los liberacionistas pueden unirse a los éticos ambientales para trabajar por la protección de bosques, ríos y áreas silvestres. Es más, pueden incluso estar de acuerdo en que estos elementos naturales son valiosos en sí mismos, es decir, las entidades no sintientes pueden ser valoradas intrínsecamente.

La tesis que sostiene que los liberacionistas no pueden ser ambientalistas esgrime la incompatibilidad entre, promover el bien de los ecosistemas considerados

¹²⁵ D. Jamieson, “Animal Liberation is an Environmental Ethic”, en *Morality’s Progress*, Oxford University Press, 2000, págs. 197-212.

como totalidades y promover o asegurar el bien de sus miembros individuales. La tesis contraria, es decir, que los liberacionistas sí pueden ser ambientalistas, descansa en la idea de que el bien de los animales como individuos, no puede separarse de la existencia de ecosistemas saludables que les permitan desarrollar sus capacidades naturales, y vivir sus propias vidas lo más libremente posible de la interferencia humana.

Como Jamieson, creo que tanto los ambientalistas como los liberacionistas pueden compartir muchos elementos normativos, al estar ambos implicados en dar una respuesta moral al problema del trato hacia los animales no humanos y el medio ambiente. Los liberacionistas pueden valorar la naturaleza como hogar de los seres sintientes y compartir valores junto con los ambientalistas, a pesar de que los vean como derivados y no como valores primarios. Coincido con él en tanto que, no sólo la liberación animal es una ética ambiental —aunque no es únicamente eso—, sino que también puede ayudar a fortalecer el movimiento ambientalista.

Estamos en la transición de una cultura que ve a la naturaleza como materia de explotación, hacia una que otorgue importancia a vivir en armonía con la naturaleza. Tomará tiempo entender exactamente en qué términos se lleva a cabo el debate. Lo importante es reconocer que la liberación animal y la ética ambiental están del mismo lado en esta transición. La liberación animal no es la única ética ambiental, pero tampoco es una ideología muy distinta.¹²⁶

Para finalizar este apartado, diré que lo que tiene en común la liberación animal con una ética ambiental no antropocéntrica es el rechazo ante la consideración de la naturaleza como un mero instrumento para los propósitos —o despropósitos— humanos. En mi opinión, cualquier ética plausible debe mostrar interés hacia ambos tópicos: animales no humanos y medio ambiente. Es una lástima que haya filósofos que ignoren o cataloguen de marginales estos temas.

En esta primera parte hicimos un repaso por la historia de la ética ambiental como disciplina. Sus orígenes y las corrientes más generales que engloba, como son el antropocentrismo, el biocentrismo y el ecocentrismo. Incluimos el tema de la defensa de los animales no humanos por considerarlo, no sólo *no* contrapuesto a una verdadera ética ambiental, sino por ser un tema de enorme relevancia moral, que lamentablemente

¹²⁶ *Ibid.*, pág. 212.

en habla castellana no ha sido tratado con profundidad. Lo que toca ahora es ver en la práctica, cómo se aplican los postulados de la ética ambiental.

Todos hemos oído hablar de la crisis ecológica —sin tomárnosla demasiado en serio, quizá—, pero aún nos cuesta calcular los alcances de nuestras acciones a largo plazo, o pensar en la manera que se verán afectadas futuras generaciones de humanos y de no humanos, por las decisiones que hoy tomamos. Las políticas gubernamentales contemplan la manera de seguir explotando al planeta sin agotar las reservas, o al menos asegurándose de abastecer a los ciudadanos por el mayor tiempo posible, sin que eso necesariamente les implique un cambio drástico en sus estilos de vida. Resultado de varias Cumbres Internacionales se ha llegado al consenso de lo necesario que es un tipo de desarrollo, o crecimiento —los distinguiremos más adelante— que “satisfaga las necesidades de la población actual, sin comprometer las de futuras generaciones”. Esto es *grosso modo* lo que se entiende por sostenibilidad.

En la siguiente parte de la investigación, veremos los antecedentes y evolución del concepto, analizando los elementos que lo definen. La idea es encontrar las razones éticas a favor de la sostenibilidad y conectarlas con la ética ambiental, valiéndonos de la educación como vía para generar en nosotros virtudes inclinadas a sostener la vida como bien básico.

SEGUNDA PARTE

SOSTENIBILIDAD ECOLÓGICA

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES DEL CONCEPTO DE SOSTENIBILIDAD

“Deja al mundo mejor de cómo lo encontraste, no tomes más de lo que necesitas, intenta no dañar la vida o la naturaleza, compensa lo que haces.”

P. Hawken, *Ecology of Commerce*

1. CONFERENCIA DE ESTOCOLMO 1972

La década de los años setenta estuvo marcada por la Conferencia de Estocolmo, la primera reunión mundial sobre el medio ambiente. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, que tuvo lugar en junio de 1972, fue el evento que convirtió al medio ambiente en un tema de relevancia a nivel internacional. Reunió tanto a países desarrollados como en desarrollo, aunque debe señalarse que la entonces Unión Soviética y la mayoría de sus aliados no asistieron.

La Conferencia de Estocolmo emitió una Declaración de 26 Principios y un plan de acción con diez recomendaciones. Se fijaron algunas metas específicas: una moratoria de diez años a la caza comercial de ballenas, la prevención de descargas deliberadas de petróleo en el mar a partir de 1975, y un informe sobre los usos de la energía para 1975. La Declaración de Estocolmo sobre el Medio Humano y sus Principios formaron el primer cuerpo de una “legislación blanda” para cuestiones internacionales relativas al medio ambiente.

La Conferencia de Estocolmo recomendó la creación de un pequeño secretariado en las Naciones Unidas como centro para la acción y coordinación de las cuestiones del medio ambiente dentro de ese sistema. Fue establecido a mediados del año 1972, con el nombre de Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) definido como “la conciencia ambiental del sistema de las Naciones Unidas”. La misión del PNUMA es proporcionar liderazgo y promover los esfuerzos conjuntos para el cuidado del medio ambiente, alentando, informando y capacitando a las naciones y los pueblos para que mejoren su vida sin comprometer la de las futuras generaciones.

Puede afirmarse que muchos de los hitos de los años setenta, fundamentales para el medio ambiente, son consecuencia directa de Estocolmo. Gran parte de las legislaciones nacionales relativas al medio ambiente se elaboraron a partir de la Conferencia. De 1971 a 1975, se aprobaron 31 importantes leyes nacionales ambientales en países pertenecientes a la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE), en comparación con sólo 4 en el periodo de 1956 a 1960, 10 de 1960 a 1965 y 18 de 1966 a 1970.

El medio ambiente se incluyó u obtuvo un lugar más prioritario en un gran número de agendas regionales y nacionales. Por ejemplo, antes de Estocolmo existían únicamente cerca de 10 ministerios de medio ambiente, en cuanto que para 1982, ya unos 110 países contaban con un ministerio o secretaría específico para la materia.¹

Otro evento que marcó la década de los setenta fue el Informe del Club de Roma, *Los límites del crecimiento*, realizado por Denis Meadows y publicado por el Massachusetts Institute of Technology (MIT) en 1972. Aurelio Peccei, director de una de las mayores empresas consultoras europeas para desarrollo económico e ingeniería fundó en 1968 el Club de Roma, formado por economistas, especialistas en planificación, biólogos, sociólogos y empresarios, y se propuso auspiciar una serie de estudios globales sobre los problemas mundiales. El Club de Roma se inició como una organización sin fines de lucro creada con el propósito de contribuir a la paz y al bienestar social y económico, a través de la reflexión e investigación prospectiva sobre la compleja situación del hombre actual. A raíz de la repercusión que tuvo este informe a nivel mundial, se tomó la decisión de darle el carácter jurídico de fundación al Club de Roma. Actualmente tiene su sede en París. *Los límites del crecimiento*, junto con otras publicaciones y acontecimientos, pusieron en tela de juicio la viabilidad del crecimiento como objetivo económico planetario.

Una década después de Estocolmo y del Informe del Club de Roma, en octubre de 1984, se reunió por primera vez la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CMMAD), atendiendo un urgente llamado formulado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en el sentido de establecer una agenda global para el cambio (*A global agenda for change*). La Comisión partió de la convicción de que es

¹ Véase www.pnuma.org y en inglés www.unep.org

posible para la humanidad construir un futuro más próspero, más justo y más seguro. Con ese enfoque optimista publicó en abril de 1987 su informe denominado “Nuestro futuro común” (*Our Common Future*) elaborado bajo la presidencia de la socialdemócrata y Primera Ministra de Noruega, Gro Harlem Brundtland.² Aunque el término desarrollo sostenible se ha utilizado desde los años setenta, y a pesar de haberse explicitado en la Conferencia de Cocoyoc sobre Medio Ambiente y Desarrollo (México, 1974) y posteriormente en el informe de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), titulado *Estrategia Mundial para la Conservación* (1980), fue en ese informe, mejor conocido como el informe Brundtland, donde se generalizó el concepto de desarrollo sostenible y se definió de la siguiente manera:

El desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades del presente, sin comprometer la capacidad de generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades.³

El desarrollo sostenible se enfoca en mejorar la calidad de vida de todos los ciudadanos de la Tierra, sin aumentar el uso de recursos naturales más allá de la capacidad del ambiente de proporcionarlos indefinidamente. Requiere comprender que la inacción tiene consecuencias y que nosotros debemos encontrar formas innovadoras de cambiar estructuras institucionales e influenciar conductas individuales. Se trata de tomar acción, de cambiar políticas y prácticas en todos los niveles, desde el ámbito individual hasta el internacional.

En palabras de la misma Comisión, el informe no pretende ser una predicción futurista sino un llamado urgente, en el sentido de que ha llegado el momento de adoptar las decisiones que permitan asegurar los recursos para sostener a ésta generación y a las siguientes. Cuando se conformó la Comisión en 1983 como un cuerpo independiente de los Gobiernos y del sistema mismo de las Naciones Unidas, era ya unánime la convicción de que resultaba imposible separar los temas del desarrollo y el medioambiente.

² Brundtland unía a su valiosa experiencia como política en ejercicio, la experiencia de haber participado en los informes de la Comisión Brandt sobre cuestiones Norte-Sur y de la Comisión Palme sobre cuestiones de seguridad y desarme.

³ Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, *Nuestro futuro común*, Alianza Editorial, 1988, pág. 29.

El desarrollo sostenible no es una idea nueva. Muchas culturas a través de la historia humana han reconocido la necesidad de armonía entre el medio ambiente, la sociedad y la economía. Lo que es nuevo, es una articulación de estas ideas en el contexto de una sociedad global y dentro de las políticas gubernamentales.

Los mandatos u objetivos impuestos a la Comisión pueden resumirse en tres puntos:

1. Examinar los temas críticos de desarrollo y medio ambiente y formular propuestas realistas al respecto.
2. Proponer nuevas formas de cooperación internacional capaces de influir en la formulación de las políticas sobre temas de desarrollo y medio ambiente con el fin de obtener los cambios requeridos.
3. Promover los niveles de comprensión y compromiso de individuos, organizaciones, empresas, institutos y gobiernos.

Observó la Comisión que muchos ejemplos de “desarrollo” conducían a aumentos en términos de pobreza, vulnerabilidad de incluso degradación del ambiente. Por eso surgió como necesidad apremiante un nuevo concepto de desarrollo, un desarrollo protector del progreso humano hacia el futuro, el “desarrollo sostenible”.

Muchas acciones actuales supuestamente orientadas hacia el progreso resultan sencillamente insostenibles, implican una carga demasiado pesada sobre los ya escasos recursos naturales. Estamos pidiendo prestado recursos a las siguientes generaciones aun sabiendo que no se les podrá pagar la deuda.

Estudios como los de Meadows sobre “los límites del crecimiento” establecieron la estrecha vinculación entre el aumento de la producción y de las inversiones, por una parte, y el deterioro ecológico por otro, lo que cuestiona la posibilidad de un crecimiento sostenido. Ésa es la razón de que hoy hablemos de un crecimiento insostenible. Como afirma Lester Brown “Del mismo modo que un cáncer que crece sin cesar destruye finalmente los sistemas que sustentan su vida al destruir a

su huésped, una economía global en continua expansión destruye lentamente a su huésped: el ecosistema Tierra”.⁴

La conclusión es que si la economía mundial tal como está estructurada actualmente continúa su expansión, destruirá el sistema físico sobre el que se sustenta y se hundirá. Se hace necesario, a este respecto, distinguir entre crecimiento y desarrollo. Como afirma Daly:

El crecimiento es incremento cuantitativo de la escala física; desarrollo, la mejora cualitativa o el despliegue de potencialidades [...]Puesto que la economía humana es un subsistema de un ecosistema global que no crece, aunque se desarrolle, está claro que el crecimiento de la economía no es sostenible en un período largo de tiempo.⁵

La sostenibilidad ambiental requiere, pues, que se produzca una discontinuidad: de una sociedad para la cual la condición normal de salud ha sido el crecimiento de la producción y del consumo material se ha de pasar a una sociedad capaz de desarrollarse disminuyéndolos. Disminuyéndolos a nivel planetario, por supuesto, porque son muchos los pueblos que siguen precisando un crecimiento económico capaz de dar satisfacción a las necesidades básicas.

Es preciso, pues, remitirse al estudio de las causas del actual crecimiento insostenible, guiado por intereses particulares a corto plazo —hiperconsumo de una quinta parte de la humanidad, explosión demográfica, desequilibrios y conflictos— y de las medidas necesarias, tecnológicas, educativas y políticas, para avanzar hacia la sostenibilidad.

Hemos asumido que la prosperidad económica requiere crecimiento porque así nos lo hacen creer los políticos, los empresarios, los economistas y los medios de comunicación. Al crecimiento se le ve como una panacea para resolver todos los problemas cuando en realidad la mayoría de éstos son consecuencia del mismo.

⁴ L. R., Brown, “El futuro del crecimiento” en L. R., Brown, C. Flavin, y H. French (comps.), *La situación del mundo 1998*, Icaria, Barcelona, 1998, pág. 346.

⁵ H., Daly, “Criterios operativos para el desarrollo sostenible”, consultado www.eumed.net

La Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo centró su atención en los siguientes temas:

Población y recursos humanos: La población mundial sigue creciendo a un ritmo muy acelerado, especialmente si ese incremento se compara con los recursos disponibles en materia de vivienda, alimentación, energía y salud. Dos propuestas se formulan al respecto:

- Reducir los niveles de pobreza.
- Mejorar el nivel de la educación.

Alimentación: El mundo ha logrado volúmenes increíbles de producción de alimentos. Sin embargo, esos alimentos no siempre se encuentran en los lugares en los que más se necesitan.

Especies y ecosistemas: Muchas especies del planeta se encuentran en peligro de extinción o han desaparecido ya. Este problema debe convertirse en una prioridad política.

Energía: Se sabe que la demanda de energía se encuentra en rápido aumento, si la satisfacción de la misma se basara en el consumo de recursos no renovables el ecosistema no sería capaz de resistirlo. Los problemas de calentamiento y acidificación serían intolerables. Por eso son urgentes las medidas que permitan hacer un mejor uso de la energía. La estructura energética del siglo veintiuno debe basarse en fuentes renovables.

Industria: El mundo producía ya en 1987 siete veces más productos de los que fabricaba en 1950. Los países industrializados han podido comprobar que su tecnología anticontaminante ha sido efectiva desde el punto de vista de costos en términos de salud, propiedad y prevención de daño ambiental y que sus mismas industrias se han vuelto más rentables al realizar un mejor manejo de sus recursos.

El reto urbano: Al comienzo del nuevo siglo prácticamente la mitad de la humanidad habitará en centros urbanos. Sin embargo pocos gobiernos de ciudades subdesarrolladas cuentan con los recursos, el poder y el personal para suministrarle a sus poblaciones en

crecimiento la tierra, los servicios y la infraestructura necesarios para una adecuada forma de vida: agua limpia, sanidad, escuelas y transporte. El adecuado manejo administrativo de las ciudades exige la descentralización, de fondos, de poder político y de personal, hacia las autoridades locales.

El informe exhorta a los Gobiernos a asegurar que sus agencias y divisiones actúen con responsabilidad en el sentido de apoyar un desarrollo que sea sostenible económica y ecológicamente. Deben fortalecer también las funciones de sus entidades encargadas del control ambiental. Finalmente el informe realiza un llamado a la acción. Recuerda que al comenzar el siglo veinte ni la población ni la tecnología humana tenían la capacidad de alterar los sistemas planetarios. Al terminar el siglo sí tienen ese poder y más aún, muchos cambios no deseados se han ya producido en la atmósfera, el suelo, el agua, las plantas, los animales no humanos y en las relaciones entre éstos. Ha llegado pues, el momento de romper los patrones del pasado. Los intentos por mantener la estabilidad social y ecológica a través de esquemas anticuados de desarrollo y protección ambiental aumentarán la inestabilidad. La seguridad debe buscarse a través del cambio. La Comisión se dirige antes que nada a las personas de todos los países y de todas las condiciones. Los cambios en las actitudes humanas que reclama dependen de vastas campañas de educación, debate, y participación pública, las cuales deben ponerse en marcha cuanto antes, si pretende lograrse el desarrollo sostenible.

Antes de analizar con más cuidado el concepto de desarrollo sostenible, me interesa continuar mencionando los diferentes eventos de las décadas siguientes relacionados con la problemática ambiental.

2. CUMBRE DE LA TIERRA. RÍO DE JANEIRO 1992

En la Convención de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD) celebrada del 3 al 14 de junio de 1992 en Río de Janeiro, se concertaron dos acuerdos internacionales y se formularon dos declaraciones de principios y un vasto programa de acción sobre el desarrollo mundial sostenible. Entre éstos se encuentran la

Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo,⁶ en cuyos principios se definen los derechos y responsabilidades de las naciones; la Agenda 21, que establece normas tendientes al logro de un desarrollo sostenible desde el punto de vista social, económico y ecológico; abarca los recursos naturales, la protección de los espacios globales comunes, el manejo de los asentamientos humanos, las sustancias químicas y los desechos, las políticas económicas y comerciales internacionales, las cuestiones legales e institucionales, la asistencia financiera, la transferencia de tecnología y los factores que afectan la calidad de vida, tales como el crecimiento poblacional, el consumo de recursos y la salud humana. Es importante destacar que la Agenda 21 insta a los gobiernos a adoptar estrategias nacionales para el desarrollo sostenible y destaca la necesidad de que éstos trabajen en asociación con organizaciones internacionales, las empresas, autoridades locales, regionales, provinciales y estatales, así como con asociaciones civiles y no gubernamentales.

Al mismo tiempo que se estableció la Comisión sobre el Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas, a fin de dar seguimiento al progreso en la implementación de la Agenda 21, fue establecido en Costa Rica el Consejo de la Tierra, una organización no gubernamental creada con la finalidad de aprovechar toda la experiencia de la comunidad, necesaria para una mejor evaluación del progreso del monitoreo y el avance del desarrollo sostenible.

Además, en paralelo a la reunión se negociaron dos acuerdos globales: la Convención de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático y la Convención sobre la Diversidad Biológica. La primera, busca la estabilización de las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera; y la segunda, tiene tres objetivos: conservación de la diversidad biológica, utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos.

⁶ Dicha Declaración fue la reducción simplista de lo que pretendía ser La Carta de la Tierra: una “Constitución Mundial sobre el Desarrollo Sostenible”, equiparable a la Carta de los Derechos Humanos. El fundamento de la Carta era propiciar reglas morales para definir patrones de consumo, producción y reproducción sostenibles, respecto a todos los seres vivos del planeta, propiciando la paz y la equidad social.

3. CUMBRE DE DESARROLLO SOSTENIBLE. JOHANNESBURGO 2002

Uno de los objetivos de la Cumbre de Johannesburgo es la ratificación de varios tratados internacionales: Protocolo de Kioto, Protocolo de Cartagena sobre Bioseguridad, el Tratado Internacional sobre Recursos Genéticos de Plantas para la Alimentación y la Agricultura, el Convenio de Estocolmo sobre Contaminantes Orgánicos y Persistentes (COP), el Convenio de Rotterdam sobre consentimiento previo informado antes de exportar ciertos productos químicos peligrosos y plaguicidas, el acuerdo de la ONU sobre recursos pesqueros que incluye varios planes de la FAO, el Convenio de Basilea sobre el transporte de residuos tóxicos y el Convenio europeo de Aarhus sobre el acceso a la información, que debería globalizarse.

Diez años después de la Cumbre de la Tierra en Río y veinte años después de la primera Conferencia sobre Medio Ambiente en Estocolmo, las naciones vuelven a reunirse en Johannesburgo, Sudáfrica, en la Cumbre Mundial para el Desarrollo Sostenible. La situación mundial es diferente a la de 1992: la supremacía económica y el poder político de los países desarrollados son más latentes y poderosos que nunca.

Del 26 de agosto al 4 de septiembre de 2002 se reunieron en la ciudad sudafricana, Jefes de Estado, representantes del mundo empresarial, organizaciones no gubernamentales, sociedades conservacionistas, colectivos científicos y todos los relacionados con el tema del medio ambiente, para evaluar y hacer un balance de todos aquellos acuerdos y compromisos hechos en Río de Janeiro en 1992: la Agenda 21, la Declaración de Río y los convenios sobre clima y biodiversidad, así como para ratificar el Protocolo de Kioto sobre cambio climático y establecer nuevos objetivos para trabajar en un programa con miras a asegurar que el planeta Tierra pueda ofrecer una vida digna a todos sus habitantes, en el presente y en el futuro.

Kofi Annan, Secretario General de las Naciones Unidas, resumió los progresos que esperaba ver en Johannesburgo en cinco esferas:

1. Agua y saneamiento: Poner el agua potable al alcance de por lo menos 1.000 millones de personas que carecen de agua apta para el consumo y proveer de saneamiento adecuado a 2.000 millones de personas. El agua contaminada, el saneamiento

inadecuado y la falta de higiene causan más del 80% de todas las enfermedades en los países en desarrollo. El paludismo por sí sólo provoca más de un millón de muertes al año. Para el año 2025, las dos terceras partes de la población mundial podrían vivir en zonas sometidas a una escasez de agua de moderada a aguda.

2. Energía: Dar acceso a la energía a 2.000 millones de personas que carecen de servicios modernos de energía; promover las fuentes de energía renovables; reducir el consumo excesivo y ratificar el Protocolo de Kioto para abordar la cuestión del cambio climático. Tengamos en cuenta que la población de los países industrializados consume 10 veces más energía por habitante que la población de las regiones en desarrollo.

3. Salud: Abordar los efectos de los materiales tóxicos y peligrosos; reducir la contaminación del aire, que mata a tres millones de personas todos los años, y la incidencia del paludismo asociada con el agua contaminada y la falta de saneamiento.

4. Productividad agrícola: Trabajar para revertir la degradación de las tierras, frenar la erosión y la desertificación, que afecta aproximadamente a los dos tercios de las tierras agrícolas del mundo.

5. Diversidad biológica y ecosistemas: Revertir los procesos que han destruido aproximadamente la mitad de los bosques tropicales húmedos y los manglares de la Tierra, los cuales amenazan al 70% de los arrecifes de coral y están diezmando la vida marina. Más de 11.000 especies están amenazadas de extinción, más de 800 ya se han extinguido y otras 5.000 podrían extinguirse, a menos que se adopten las medidas adecuadas.

Entre los objetivos oficiales de la Cumbre estaban los siguientes:

- Lograr que la globalización facilite el desarrollo sostenible
- Erradicar la pobreza y mejorar los medios de vida en las zonas rurales y urbanas.
- Modificar los patrones insostenibles de producción y consumo, incluida la cuadruplicación de la eficiencia energética en los próximos 20 ó 30 años.

- Promover la salud mediante el acceso seguro y económicamente asequible al agua potable, la reducción del plomo en la gasolina y la mejora de la calidad del aire.
- Proporcionar acceso a la energía y mejorar la eficiencia energética mediante la creación y la utilización de tecnologías que fomenten las fuentes de energía renovable y de alta eficiencia energética, y modificar los patrones insostenibles de consumo de energía.
- Ordenar de manera sostenible los ecosistemas y la diversidad biológica mediante el mejoramiento de los indicadores y los sistemas de gestión, haciendo frente a los problemas de la pesca excesiva, las prácticas no sostenibles en materia de silvicultura⁷ y la contaminación marina.
- Mejorar la gestión de los suministros de agua y la distribución de recursos hídricos de manera que sea más equitativa.
- Proporcionar recursos financieros y tecnologías ecológicamente sostenibles.
- Apoyar el desarrollo sostenible en África mediante programas nuevos y amplios que permitan crear instituciones y sistemas que puedan abordar cuestiones relacionadas con el hambre, la salud y la protección del medio ambiente, así como la gestión de los recursos.
- Fortalecer el sistema de administración internacional con miras al desarrollo sostenible.

3.1 Agenda 21

Según la ONU, la Agenda 21 o Programa 21 se ha visto entorpecida por cuatro factores principales:

⁷ Ciencia que se encarga del cultivo de montes y bosques, del estudio de la relación con el medio ambiente y el desarrollo, y del cuidado y reproducción de los árboles productores de madera.

Un enfoque fragmentado que ha permitido que las políticas y los programas aborden cuestiones económicas, sociales y ambientales, pero no de una manera integrada.

La utilización excesiva de recursos que los ecosistemas no pueden soportar.

Una ausencia de políticas coherentes en las esferas de las finanzas, el comercio, las inversiones y la tecnología, y de políticas proyectadas con una visión a largo plazo.

La falta de recursos para ejecutar el Programa 21. Los países en desarrollo han tenido dificultades en obtener nuevas tecnologías e inversiones privadas de los países desarrollados, y la ayuda al desarrollo se ha reducido en el último decenio.

La Agenda 21 o Programa 21, según la propia ONU, es un buen plan, pero con una débil aplicación. El medio ambiente mundial sigue siendo demasiado frágil y las medidas existentes para su conservación están lejos de ser suficientes. Ha habido un progreso muy limitado en la reducción de la pobreza en los países en desarrollo, y la globalización, por sí misma, no ha beneficiado a la mayoría de la población mundial.

En general, los intentos para impulsar el desarrollo humano y para detener la degradación del medio ambiente, no han sido eficaces durante la pasada década. Los escasos recursos, la falta de voluntad política, un acercamiento fragmentado y no coordinado, y los continuos modelos derrochadores de producción y de consumo, han frustrado los esfuerzos de poner en ejecución el desarrollo sostenible, o el desarrollo equilibrado entre las necesidades económicas y sociales de la población, y la capacidad de los recursos terrestres y de los ecosistemas para resolver necesidades presentes y futuras.

A pesar de una década de resultados poco satisfactorios, el Programa 21 —el acuerdo adoptado por unanimidad en la Cumbre de la Tierra de 1992, en Río de Janeiro— sigue siendo válido, aunque en él faltan, no por casualidad, cuestiones tan importantes como la energía nuclear o el control de las empresas multinacionales.

3.2 Protocolo de Kioto

El Protocolo de Kioto de diciembre de 1997 concluyó con la adopción de un acuerdo de reducción de emisiones de gases de invernadero por los 39 países industrializados, incluidos los de la antigua Unión Soviética. El compromiso obliga a limitar las emisiones conjuntas de seis gases (Dióxido de carbono [CO₂], metano [CH₄], óxido nitroso [N₂O], hexafluoruro de azufre [SF₆], compuestos perfluorocarbonados [PFC] y compuestos hidrofluorocarbonados [HFC]) respecto al año base de 1990 para los tres primeros gases y 1995 para los otros tres, durante el periodo 2008-2012, en proporciones diferentes según el país: reducción de un 8% para el conjunto de la Unión Europea, un 7% para Estados Unidos y un 6% para Japón. Ucrania, la Federación Rusa y Nueva Zelanda se comprometen a mantener sus emisiones de 1990. En conjunto la reducción global acordada es de un 5,2% para los países industrializados.

En su primera etapa, el Protocolo no obliga a los países en desarrollo, dadas sus reducidas emisiones actuales por habitante, y sobre todo las emisiones históricas acumuladas. Los países industrializados, con el 20% de la población mundial, son responsables de más del 60% de las emisiones actuales y de la práctica totalidad de las emisiones históricas, y a pesar de estos hechos incuestionables, Estados Unidos condicionó la ratificación del Protocolo a la asunción de compromisos por parte de China (el segundo emisor mundial) y otros países en desarrollo.

El Protocolo de Kioto ha sido firmado por la mayoría de las partes, aunque sólo lo han ratificado la Unión Europea, Canadá y Japón entre los grandes países desarrollados afectados, y según la mayoría de los científicos es un paso totalmente insuficiente para evitar el cambio climático aún en el caso de aplicarse de forma estricta. Incluso este mínimo compromiso se ve amenazado por la oposición del gobierno de Estados Unidos, y los “detalles” de la aplicación y el desarrollo de algunos instrumentos del protocolo, como el mecanismo de desarrollo limpio (CDM) de cooperación de los países industrializados con los países en desarrollo (artículo 12 del Protocolo), los sumideros (art. 3.3, 3.4 y 3.7), el intercambio de emisiones, las iniciativas de aplicación

conjunta entre países industrializados (art. 17) y las posibles sanciones por incumplimiento de los compromisos adquiridos⁸

La Unión Europea tiene, en general, las posiciones más avanzadas entre los países del Anexo I, gracias a la presión de la opinión pública europea y de los partidos verdes, y ya lo ha ratificado, coincidiendo con la presidencia española. Por lo que se refiere a los países en desarrollo, éstos rechazan cualquier medida que pueda impedir su desarrollo, ven con preocupación las repercusiones en sus países y en algunos casos tratan de obtener fuentes adicionales de capital a través del mecanismo de desarrollo limpio. Estados Unidos es el gran responsable del cambio climático, pues con sólo el 4,6% de la población mundial, emite el 24% del CO₂ mundial (más de 20 toneladas por habitante y año). Las emisiones de gases de invernadero en ese país han aumentado un 21,8% entre 1990 y 1998. Sin embargo, el Protocolo de Kioto lo obliga tan sólo a reducir sus emisiones en sólo un 7%.

Los gobernantes de la nación americana no han querido reducir las emisiones domésticas, y pretenden con todo tipo de artimañas (negativa a ratificar el Protocolo, sumideros, mecanismos de flexibilidad) seguir con su insostenible modo de vida consumista y despilfarrador, a costa de afectar de forma irreversible al clima del planeta.

Los debates sobre las reglas para operar los distintos mecanismos ofrecieron más posibilidades para aquellos que quieren escaparse de sus obligaciones de Kioto. La Administración Bush decidió no ratificarlo y los negociadores de su Gobierno encabezaron un grupo compuesto fundamentalmente por Australia, Canadá, Japón, Nueva Zelanda y Rusia que buscó dinamitar el acuerdo para permitirles tomar medidas en contra y así reducir las emisiones nacionales.

Finalmente, y de acuerdo a las últimas negociaciones, Canadá, Japón y Nueva Zelanda decidieron ratificar este acuerdo internacional. Estados Unidos, tras haber participado en todas las negociaciones intentando bloquear el proceso, decidió autoaislarse en la lucha contra el cambio climático, secundado por Australia. Tras la ratificación por parte de Rusia en septiembre de 2004 el Protocolo de Kioto se convierte

⁸ Véase <http://www.cnn.com/SPECIALS/1997/global.warming/stories/treaty/>

así en Ley internacional. Poniéndose en marcha todos los mecanismos existentes en él. Por el momento, la UE ha desarrollado ya una serie de directivas, tan necesarias como urgentes, con el objeto de comenzar a reducir las emisiones.

3.3 Protocolo de Cartagena

La Convención de Diversidad Biológica adoptó el 29 de enero del 2000 un acuerdo suplementario conocido como el Protocolo de Cartagena sobre Bioseguridad. El Protocolo busca proteger la diversidad biológica de los potenciales riesgos ocasionados

por los organismos modificados genéticamente como resultado de la moderna biotecnología. Aunque se refiere exclusivamente a los organismos transgénicos vivos, dejando fuera todos los productos derivados (como es el caso de los piensos, por ejemplo, aunque sus materias primas provengan de organismos transgénicos), es el primer tratado internacional que reconoce a los organismos manipulados genéticamente una categoría de organismos necesitada de su propio marco jurídico. El Protocolo establece un acuerdo de consentimiento informado para asegurar que los países cuentan con la información necesaria para tomar decisiones antes de aceptar la importación de tales organismos a su territorio, facilita el intercambio de información sobre los organismos modificados y asiste a los países en la implementación del mismo. El proceso de conciliar intereses legítimos del comercio, la bioseguridad y otros no ha resultado fácil. Existe una agria disputa entre quienes ven en la biotecnología el camino hacia la seguridad alimentaria, y aquellos que aducen razones éticas, ambientales, sociales y de salud al intentar poner un coto a la biotecnología moderna. El 11 de septiembre del 2003 entró en vigor y a la fecha más de 100 países lo han ratificado.

4. RETROSPECTIVA

Treinta años después de Estocolmo y diez de Río, los problemas sociales y ambientales, lejos de solucionarse, se han agravado. La población supera los 6.200 millones de habitantes, el doble que en 1972, y hoy 800 millones de personas viven en la extrema pobreza. Las proyecciones muestran que la población mundial llegará a los 8.000 millones de habitantes para 2025 y a los 9.300 millones de habitantes para 2050, para estabilizarse en los 12.000 millones de personas a finales del siglo XXI.

El 15% de la población mundial vive en países de altos ingresos y le corresponde el 56% de todo el consumo del mundo, mientras que al 40% más pobre de la población mundial, que vive en países en desarrollo, le corresponde únicamente el 11% del consumo. El promedio de gastos de consumo de una familia africana se ha reducido en un 20% en comparación con 25 años atrás.

La tasa de pobreza general en los países en desarrollo, basada en un umbral de pobreza de 1 dólar de ingresos al día, se redujo del 29% en 1990 al 23% en 1998. El número total de personas que viven en la pobreza por ingresos se redujo sólo de cerca de 1.300 millones a 1.200 millones. Hay 815 millones de personas desnutridas en el mundo, y 777 millones de ellas viven en los países en desarrollo. Las cifras están reduciéndose en Asia, pero aumentan en África.

Cada año se pierden 14,6 millones de hectáreas de bosques y miles de especies, reduciendo y erosionando irreversiblemente la diversidad biológica. El dióxido de carbono presente en la atmósfera (370 partes por millón) se ha incrementado en un 32% respecto al siglo XIX alcanzando las mayores concentraciones en los últimos 20 millones de años, y hoy añadimos anualmente a la atmósfera más de 23.000 millones de toneladas de CO₂, acelerando el cambio climático. Se prevé que las emisiones de dióxido de carbono aumenten en un 75% entre 1997 y 2020. Cada año emitimos cerca de 100 millones de toneladas de dióxido de azufre, 70 millones de óxidos de nitrógeno, 200 millones de monóxido de carbono y 60 millones de partículas en suspensión, agravando los problemas causados por las lluvias ácidas, el ozono troposférico y la contaminación atmosférica local.

El accidente de Chernóbil, la proliferación nuclear y la acumulación de residuos radiactivos, son ejemplos de los riesgos de la energía nuclear. El posible conflicto entre dos potencias nucleares, como India y Pakistán, por Cachemira, o el de Oriente Próximo, donde Israel posee cerca de cien bombas atómicas, son ejemplos de que aún no ha desaparecido la amenaza nuclear.

El consumo mundial de energía supera los 9.000 millones de toneladas equivalentes de petróleo, y más de 680 millones de vehículos, la mayoría en el Norte,

circulan por costosas infraestructuras. Mientras cerca de dos mil millones de personas carecen de electricidad.

La pesca excesiva, el sobrepastoreo, el consumo de leña, el empleo de plaguicidas y abonos, la contaminación, la producción de residuos y el crecimiento de las áreas metropolitanas, destruyen los recursos a un ritmo acelerado. Los cultivos transgénicos, inexistentes en 1992, hoy superan los 45 millones de hectáreas.

El Norte consumista y desarrollado no quiere asumir sus responsabilidades en la destrucción ambiental y en la explotación de los pueblos del Sur, negándose a hacer ninguna concesión sustancial (deuda externa, transferencia de tecnología, comercio internacional, ayuda al desarrollo, reducción de las emisiones de CO₂), y a cambiar su insostenible modo de vida. A las élites que gobiernan el Sur tampoco les interesa que algo cambie y no están dispuestas a frenar la destrucción de sus ecosistemas.

En años anteriores a las Cumbres, los países habían centrado sus esfuerzos en lograr altos niveles de crecimiento económico, o en mejorar el bienestar social, e inclusive en desarrollar el capital humano. Estas metas de las naciones se mostraban incompletas ya que no se garantizaba su permanencia en el tiempo. Por lo tanto, a mediados de los años noventa, los países empiezan ya incorporar el concepto de uso sostenible de los recursos naturales y del ambiente en su concepción de desarrollo.

El mundo, la biosfera en la que vivimos, no puede soportar por mucho más tiempo el actual modelo de desarrollo insostenible, con las terribles desigualdades sociales y la degradación ambiental. El uso inadecuado de los recursos naturales y del ambiente constituye un problema que rebasa los límites de los países. A diferencia de los esquemas de desarrollo de décadas pasadas, lograr la meta del desarrollo sostenible en los distintos países implica la necesidad de una respuesta global.

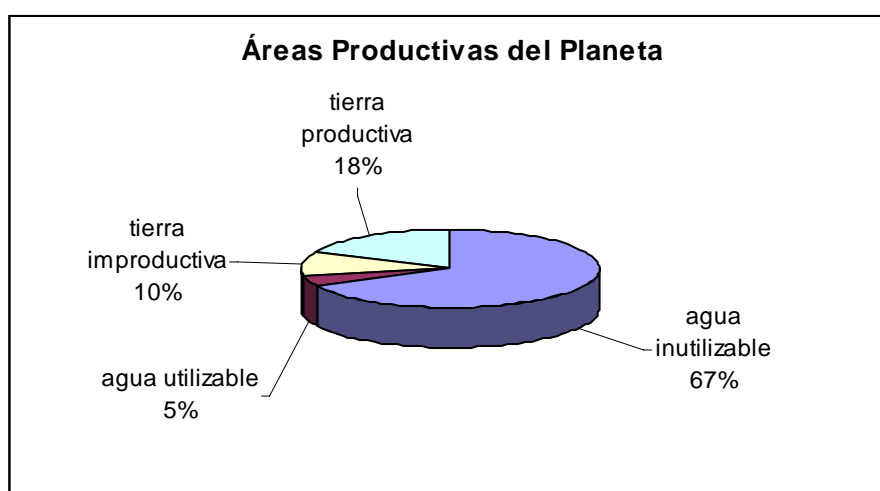
La dimensión global de los problemas ambientales se explica por la complejidad de los sistemas naturales y por la relación que se establece entre éstos y los sistemas económicos. Así, el manejo inadecuado de determinado recurso natural puede tener efectos adversos no sólo para el causante del daño sino para otros agentes. Más aún, los efectos pueden inclusive ser trasladados a generaciones futuras de seres vivos,

limitando sus posibilidades de desarrollo. Si bien es muy pronto para evaluar los resultados concretos de Johannesburgo, se espera que al menos las propuestas sean tomadas en cuenta en la elaboración de nuevas políticas ambientales y en las decisiones individuales de los ciudadanos. Sin embargo, hay que señalar que hasta ahora, el progreso en llevar a cabo los planes para el desarrollo sostenible ha sido lento.

5. LA CRISIS ECOLÓGICA EN DATOS

5.1 Áreas productivas del planeta⁹

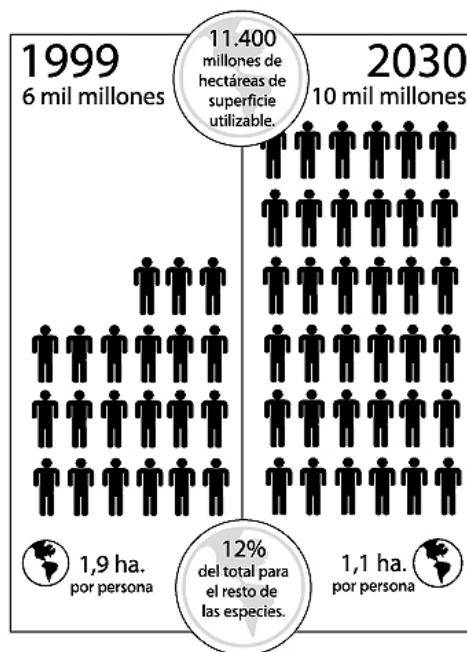
En 1999 había 11 400 millones de hectáreas biológicamente productivas en el planeta, lo que implica apenas un cuarto de la superficie total.



La superficie de la Tierra es de 51 000 millones de hectáreas, de los cuales 36 600 millones son océanos, ríos y lagos y 14 400 millones son tierra firme. Sólo 9 100 millones de hectáreas de tierra y 2 300 millones de agua proveen concentraciones económicamente útiles de recursos que pueden ser considerados biológicamente productivos. Los 39 600 millones de hectáreas restantes son prácticamente improductivas para el uso humano, al ser profundidades oceánicas, masas de hielo, suelos infértiles o aguas difícilmente extraíbles.

⁹ Las cifras y datos estadísticos fueron consultados en www.RedefiningProgress.org. Informe sobre sostenibilidad del mes de noviembre del 2002.

Una simple división nos dice qué cantidad de área natural hay por cada ciudadano: Con un espacio biológicamente productivo de 11 400 millones de hectáreas y una población mundial de 6 000 millones en 1999, la capacidad biológica es de un promedio de 1.9 hectáreas *per capita*. Si a esto le restamos que un 12% del espacio biológicamente productivo debe permanecer inalterable en pro de las otras especies, el espacio disponible *per capita* se reduce al 1.7 hectáreas. Asumiendo que no hubiera más degradación ecológica, la cantidad de espacio biológicamente productivo disminuiría a 1.1 hectáreas *per capita* una vez se haya alcanzado una población mundial de 10 000 millones, lo cual parece sucederá en aproximadamente 30 años más si persisten las tendencias de crecimiento.



5.2 Déficit ecológico

El 1.7 hectáreas *per capita* arriba mencionado, sirve como parámetro para establecer comparaciones entre lo que se denomina las “huellas ecológicas”. La “huella ecológica” es la medida (en hectáreas) de cuánta tierra productiva y agua utilizable requiere un individuo, una ciudad, un país o la humanidad, para producir todos los recursos que consume y absorber todos los desechos que genera, utilizando la tecnología existente. En otras palabras, la “huella ecológica” mide cuánta capacidad ecológica ocupamos.

Algunas regiones requieren mucho más de lo que sus límites naturales les proveen, esto significa que tienen un déficit ecológico. En consecuencia, necesitan importar la capacidad ecológica restante, o agotar sus reservas locales. Regiones con “huellas ecológicas” menores que su capacidad viven dentro de los límites ecológicos de su territorio. Sin embargo, la capacidad restante es muchas veces usada para la producción de exportaciones, en lugar de conservarse como reservas.

Lo alarmante de la estadística es que el promedio mundial más bajo de “huella ecológica” es de 2.3 hectáreas *per capita*, lo que significa que excedemos la capacidad de la biosfera ¡en un 20%! Es decir, la biosfera necesita aproximadamente un año y 3 meses para renovar lo que la humanidad consume en un año.

El consumo y producción de desechos de la humanidad exceden actualmente la capacidad de la Tierra para crear nuevos recursos y absorber los desechos. Para mantener el actual consumo de recursos estamos acabando con el “capital natural”,¹⁰ con lo cual reducimos la capacidad de la Tierra para mantener la vida futura. Este déficit ecológico puede eliminarse al tomar decisiones acertadas respecto al control poblacional, el consumo, la eficiencia de la tecnología y la protección del medio ambiente. Pasar por alto cifras como las anteriores acabarán colocándonos al borde de la bancarrota ecológica. El reto que se plantean las actuales políticas de desarrollo sostenible es entre otros, responder a la pregunta, ¿cómo puede una persona llevar una vida satisfactoria dentro de su consumo promedio de 1.9 hectáreas o menos?

5.3 Biodiversidad

La pérdida de la diversidad genética de especies y de ecosistemas es uno de los mayores peligros para la humanidad. El 17 de abril del 2002 se celebró en La Haya la sexta conferencia de las Partes del Convenio de la Diversidad Biológica, pocos meses antes de la Conferencia de Río, celebrada en septiembre en Johannesburgo. La Conferencia coincidió con la puesta en marcha del Protocolo de Kioto (el cambio climático es una de

¹⁰ La cantidad de material natural que asegura la producción de bienes y servicios sobre una base de continuidad. Incluye producción de recursos (peces, caucho, cereales), asimilación de desechos (absorción de CO₂, descomposición) y mantenimiento de la vida (protección de rayos UV, biodiversidad, estabilidad climática y saneamiento de aguas).

las mayores amenazas para el futuro de la biodiversidad, junto con el desarrollo de los transgénicos).

Cada año desaparecen miles de especies y con ellas nuevas posibilidades de culturas agrícolas, productos industriales o medicinas para curar enfermedades. Con la pérdida de diversidad aumenta la uniformidad, la dependencia de unas pocas variedades de plantas para alimentarnos, y sobretodo crece la vulnerabilidad ante las plagas y las enfermedades. La biodiversidad se pierde debido al deterioro y fragmentación de los hábitats, a la introducción de especies, la explotación excesiva de plantas, animales, peces, la contaminación, el cambio climático, la agricultura (uso de plaguicidas) y repoblaciones forestales con monocultivos de rápido crecimiento.

Las especies inventariadas alcanzan la cifra de 1 750 000, pero algunos autores señalan que probablemente superen los 111 millones de especies, aunque la cifra hoy se estima en 13 620 000 especies, según el *Global Biodiversity Assessment*, informe publicado por el PNUMA en 1995. No se sabe con exactitud cuántas especies existen, pero se calculan 270 000 plantas, 4 300 mamíferos, 9 700 aves, 6 300 reptiles, 4 200 anfibios, 19 000 peces, 72 000 hongos, 1 085 000 artrópodos (950 000 insectos descritos aunque el número de especies debe superar a 8 millones), 5 000 virus y 4 000 bacterias (una ínfima parte de los más de 400 000 virus y 1 millón de bacterias que se cree que existen).¹¹

Los bosques tropicales, que sólo cubren el 7 por ciento de las tierras emergidas, albergan entre el 50% y el 90% del total de las especies. El promedio de extinción era de una especie de mamíferos cada 400 años y de una especie de aves cada 200 años, pero las extinciones documentadas en los últimos 400 años indican que han desaparecido 58 especies de mamíferos y 115 de aves. Estas cifras representan sólo las extinciones conocidas. Las poblaciones afectadas pueden resistir durante algunas generaciones, pero están condenadas a la desaparición cuando su número total cae por debajo de un punto que no puede soportar la dureza de una sequía, una enfermedad, una depredación y otras clases de fenómenos. Una especie debe tener una población de al menos varios de miles de individuos para sobrevivir a largo plazo. Alrededor del 12 por

¹¹ <http://www.dhushara.com/book/globio/ass.htm>

ciento de las especies de mamíferos y el 11 por ciento de aves fueron clasificadas como especies en peligro en 1990.

Existen dos planteamientos para conservar la biodiversidad: proteger las especies y poblaciones individuales o proteger los hábitats en los que viven. Lo esencial es la conservación de ecosistemas enteros, asegurando su funcionalidad. La destrucción del hábitat es la mayor amenaza actual para la biodiversidad. Un estudio de *Conservation Internacional*¹² mostró que el 23% de los sistemas biogeográficos de la Tierra han sido completamente transformados por el hombre (el 36,3%) si se excluyen las superficies heladas, de roca y los desiertos), el 24,2% parcialmente y sólo quedan bien conservados el 51,9% cifra que se reduce a sólo el 27 por ciento si se exceptúan las superficies estériles. Sólo quedan sin transformar el 51,9% de las tierras emergidas, aproximadamente 90 millones de km². Las áreas parcialmente transformadas por las actividades humanas son 41 millones de km² (24,2% de las tierras emergidas), y las áreas totalmente transformadas por el hombre superan los 40 millones de km², un 23,9% del total de las tierras emergidas.

Si se excluyen las áreas desérticas, rocosas y heladas, las zonas no transformadas por el hombre y por lo tanto con los ecosistemas y la diversidad biológica bien conservados, son tan sólo el 27%, mientras que las parcialmente transformadas son el 36,7% y las totalmente transformadas ascienden al 36,3%.¹³

Ante estas estadísticas tan poco halagüeñas es evidente que los resultados de las Cumbres Mundiales no pueden calificarse de exitosos. El término sostenibilidad parecía una palabra mágica capaz de encontrar una salida a los problemas medioambientales. Sin embargo, se ha quedado a medio camino y ahora más que nunca nos parece imperante hacer un análisis del mismo y trazar líneas de acción para llevarlo a la práctica de la manera más eficiente posible.

¹² <http://www.conservation.org/xp/CIWEB/home>

¹³ Consultar www.biodiv.org

CAPÍTULO II

CONCEPTO DE SOSTENIBILIDAD¹⁴

1. RASTREO HISTÓRICO

La capacidad del término “sostenible” para calificar procesos de desarrollo, se deriva más de su alcance implícito que de su contenido lingüístico como tal. Su raíz latina se encuentra en *sustinere*, con el significado básico de sostener, sustentar, mantener, pero en el que también se encuentran aspectos de soportar, tolerar, llevar, que son más afines al uso del término en inglés *sustainable*. Por ambiguo que sea el adjetivo sostenible, su idea clave se basa en la noción de “sostenibilidad” como característica de un proceso que puede mantenerse indefinidamente. Y su fundamento viene dado por el concepto de equilibrio en relación a las capacidades y las limitaciones existentes.

El desarrollo y bienestar humanos requieren un equilibrio dinámico entre población, capacidad del medio ambiente y vitalidad productiva. Las funciones que sostienen la vida y los procesos naturales no pueden mantenerse si el uso de los recursos que proporcionan excede la capacidad de regeneración y de mantenimiento de la integridad y equilibrio de los ecosistemas[...]el objetivo general es hacer sostenible el desarrollo de la humanidad satisfaciendo sus necesidades, actuales y futuras, y mejorando la calidad de vida dentro de los límites del medio ambiente.¹⁵

Haciendo un breve rastreo histórico del concepto de sostenibilidad, veremos que si bien no se empleaba el término como tal, la idea que éste implicaba era considerada un objetivo deseable de alcanzar a lo largo de la historia humana.

Como noción específica, la sostenibilidad probablemente apareció por primera vez en la visión griega de *Gea* o *Gaia*, diosa de la Tierra y madre de la plenitud de la Naturaleza. Tan importante era la práctica de la sostenibilidad para los griegos que los

¹⁴ El término original en inglés es *sustainability*, y se traduce como sostenibilidad. *Sustainable development* se traduce como desarrollo sostenible. Sin embargo, los autores latinoamericanos prefieren en ocasiones utilizar *sustentabilidad*, pero ambos términos se refieren a lo mismo.

¹⁵ L. M. Jiménez Herrero, *Desarrollo sostenible y economía ecológica*, Síntesis, Madrid, 1997, pág. 40.

gobernantes provinciales eran premiados o castigados por el aspecto de sus tierras. Señales de erosión u otro tipo de daño ambiental ocasionaban destitución e incluso exilio, mientras que una tierra saludable, con independencia del bienestar de sus pobladores, era generalmente alabada.

El historiador Donald Hughes va más lejos de esta interpretación de sostenibilidad en la Grecia clásica y vincula a Gaia con su hija Themis, la diosa de la ley o la justicia:

La Tierra tiene su propia ley, una ley natural en el sentido originario de estas palabras, más profunda que los acuerdos de los hombres y más allá de apelación... Quien la trata bien recibe sus bendiciones, quien la trata mal, sufre privaciones, pues ella da con justa medida. La Tierra perdona, pero hasta cierto punto, sólo hasta que ha hecho un balance y entonces es demasiado tarde...¹⁶

Hay más que decir al respecto en una interpretación contemporánea y más científica del concepto griego de *Gaia*, en la obra de Lovelock¹⁷. Sin embargo, los principios de leyes naturales, o lo que los científicos llaman “procesos ambientales fundamentales”, y la idea de la retribución, son pertinentes —al menos en términos de consecuencias— en esta original y simple formulación.

Dos mil años después podemos rastrear la idea de sostenibilidad en la era moderna. Sus precursores principales fueron el gremio de científicos ambientalistas que operaban en Estados Unidos a principios del siglo pasado. Su líder intelectual era Gifford Pinchot, encargado del manejo de los bosques durante el gobierno de Theodore Roosevelt. Pinchot veía la conservación y sostenibilidad como una misma cosa:

La conservación aboga por el uso de la previsión, prudencia e inteligencia al tratar de asuntos públicos. Proclama el derecho y deber de la gente de actuar en beneficio de la gente. La conservación pide la aplicación del sentido común a los problemas comunes para el bien común... La conservación es la previsora utilización, preservación y renovación de bosques, ríos, tierra y minerales para el mayor beneficio del mayor número por el mayor tiempo.¹⁸

¹⁶ D. Hughes, “Gaia: An Ancient View of Our Planet”, *The Ecologist*, no. 13, pág. 2-3, 1983.

¹⁷ J. Lovelock, *Gaia. A New Look on Earth*, Oxford University Press, Oxford, 1979.

¹⁸ Escrito en 1910 y citado por R. Nash (comp.), *Americans and Environment*, Lexington Massachusetts, 1968, pág. 61.

Pinchot era antes que nada un ingeniero forestal. Durante la última parte del siglo XIX, los ingenieros habían desarrollado una serie de principios para regular el manejo de las tierras, centrados en la reforestación de especies comerciales en áreas taladas de manera que la productividad fuera sostenible. Su interés fundamental era la eficiencia de las transacciones comerciales por encima de la utilización de recursos. Por supuesto nada se decía de las pérdidas en términos ecológicos. Sin embargo, los ingenieros forestales vinculaban también su profesión a la conservación del suelo, así que de este tipo de manejo los ecologistas posteriores acuñaron la frase “uso sostenible”. Lo que esto revela es que la sostenibilidad no puede separarse de los mecanismos económicos, los cuales desempeñan un papel central en las políticas ambientales.

1.1 EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE SOSTENIBILIDAD

El concepto de desarrollo sostenible tiene su origen en el concepto de “ecodesarrollo”,¹⁹ probablemente formulado por primera vez por Maurice Strong, director ejecutivo del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), en la primera reunión del consejo de administración de este programa, en junio de 1973. Además del PNUMA, la elaboración y difusión internacional del concepto corresponde entre otros al autor francés Ignacy Sachs,²⁰ Consultor de Naciones Unidas para temas de medio ambiente y desarrollo, quien lo definía en términos del compromiso que buscaba conciliar el aumento de la producción, tan reclamada por los países en vías de desarrollo, con el respeto a los ecosistemas necesario para mantener las condiciones que hacen habitable la Tierra.

Otro hecho que contribuyó a la evolución del término, fue cuando a mediados de los años sesenta hubo una serie de conferencias con el objetivo de salvaguardar el hábitat de la vida salvaje de África, considerado en esa época, el epítome de la conservación. Ahí se reconoció que el desarrollo rural del continente tenía que

¹⁹ El término fue sustituido más tarde por el de “desarrollo sostenido”, que los economistas más convencionales aceptaban sin recelo al confundirse con el “desarrollo autosostenido” (*self sustained growth*) utilizado por los economistas ocupados del desarrollo.

²⁰ Véase, I. Sachs, “Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos”, en *Agricultura y sociedad* no. 18, 1981. Cfr. también “¿Qué tipo de desarrollo es el adecuado para el siglo XXI?”, en M. Barrière (comp.), *La Tierra, patrimonio común*, Paidós, Barcelona, 1992.

enfrentarse a los límites impuestos por el clima, el terreno y la disponibilidad de agua. Quedaba claro que la conservación de los parques nacionales y las áreas protegidas dependía de la satisfacción de necesidades básicas de las comunidades locales, y por ello se buscaron proyectos de cooperación que tuvieran resultados exitosos para ambas partes: La preservación por sí misma no era la respuesta al hábitat amenazado, un manejo racional de recursos basado en objetivos claros era indispensable.

El resultado de las conferencias dio origen a una convención auspiciada por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) y en la que en 1969 firmaron 33 organizaciones de los Estados Africanos, aceptando que la conservación estaría basada en la combinación de prevención y *cura*, y que la primera involucraría “el manejo (que incluye vigilancia, investigación, administración, preservación y utilización) de aire, agua, tierra, minerales y seres vivos incluyendo el hombre, para alcanzar la máxima calidad de vida sostenible”.²¹

En esa época la protección de la vida salvaje era el barómetro con que se medía el compromiso de la humanidad hacía los ecosistemas. Un hábitat sano y aparentemente intocado era el paradigma al que se debían ajustar aquellos que habían sido degradados.

La idea de compaginar la protección a la vida silvestre con el mantenimiento de recursos vitales como el aire, la calidad del agua y la biodiversidad, suscitó en la *Estrategia Mundial para la Conservación* de la UICN (1980) que se hablara de manera más profunda sobre el “uso sostenible”. De hecho, es la primera mención que se hace sobre el desarrollo sostenible casi en los mismos términos que lo entendemos ahora. La *Estrategia Mundial para la Conservación*, enfatiza la protección de las culturas y la manera que éstas tienen de manejar sus recursos, más allá de los recursos en sí mismos.

Los requisitos básicos para que sea posible el desarrollo sostenible (los cuales siguen estando a la base del pensamiento actual sobre el tema) son identificados de la siguiente manera:

²¹ J. McCormick, *The Global Environmental Movement*, Belhaven Press, Londres, 1989, pág. 46.

(i) mantenimiento de procesos ecológicos esenciales de oxígeno, carbono, sulfuro y nitrógeno que son generados por los ecosistemas y provisión de las bases para la producción de alimento, salud y otros aspectos de la supervivencia humana.

(ii) preservación de la diversidad genética, tanto en la variedad de especies locales destinadas a la alimentación, como en las especies silvestres, con el fin de asegurar la protección contra el cambio climático y como inversión para variedades futuras de alimentos y organismos modificados genéticamente.

(iii) el desarrollo sostenible de las especies y ecosistemas, en particular zonas de pesca y otras especies que son cultivadas, lo que incluye bosques, pastos y áreas madereras.

En estos requisitos, la mayoría de la naturaleza se protege en gran medida por razones utilitarias. Salvo las áreas designadas reservas o parques nacionales, los demás ecosistemas jugaban un papel de meros recursos que garantizarían la pervivencia de la especie humana.

La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, en junio de 1972 y el *Informe del Club de Roma*, dejaron claro el daño que se estaba causando al planeta con los sistemas de producción vigentes. Las propuestas e ideas de ahí surgidas se fueron consolidando a finales de los setenta y principios de los ochenta, pero hacía falta un discurso con implicaciones prácticas. No se hablaba de incentivos económicos para un manejo sostenible de recursos, ni del poder político que había detrás, ni de las élites que hacían insostenible el desarrollo.

2. DEFINICIÓN DE SOSTENIBILIDAD SEGÚN EL *INFORME BRUNDTLAND*

Fue hasta la publicación del antes mencionado *Informe Brundtland* (CMMAD 1987) que las cosas empezaron a cambiar un poco; al menos la noción de desarrollo sostenible se posicionó de manera más firme en la agenda política internacional.

Así, la compleja integración entre medio ambiente y desarrollo se construye sobre la noción de sostenibilidad o sustentabilidad. Con una visión integradora surge el desarrollo sostenible, tomando prestado el concepto original de sostenibilidad del área

de la silvicultura, donde el concepto se relaciona básicamente con la capacidad de un sistema para mantener su productividad frente a las perturbaciones. Posteriormente, desde la esfera conservacionista se asume la sostenibilidad con criterios fundamentalmente ecológicos con relación a los sistemas naturales. Finalmente, el concepto rebasa la faceta estrictamente ecológica e incorpora la dimensión ambiental en su plena acepción para incluir progresivamente criterios económicos, sociales y culturales.

Para efectos prácticos hemos decidido utilizar la definición comúnmente aceptada de desarrollo sostenible que se da en el Informe Brundtland, y analizarla más profundamente desde una perspectiva normativa:

El desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades. Esta definición encierra dos conceptos fundamentales:

- El concepto de “necesidades”, en particular las necesidades esenciales de los pobres, a las que se debería otorgar prioridad preponderante.

- La idea de limitaciones impuestas por el estado de la tecnología y la organización social sobre la capacidad del medio ambiente para satisfacer las necesidades presentes y futuras.²²

Estos conceptos a su vez arrojan varias interrogantes: ¿cuáles son las necesidades? ¿Cómo distinguir entre una necesidad básica y una no básica pero igualmente legítima? ¿Cuál será el criterio delimitador entre los dos tipos de necesidades? ¿Cuántas generaciones futuras hemos de considerar?

Lo que vemos aquí es la dimensión económica y social del concepto de desarrollo sostenible, pero me gustaría agregar la dimensión ambiental y completar la definición con la de la Unión Mundial de la Conservación de la Naturaleza: “El desarrollo sostenible implica la mejora de la calidad de vida dentro de los límites de los

²² CMMAD, *op. cit.*, pág. 67.

ecosistemas.” Pensando en la noción de “límites”: ¿cuál es la capacidad del medio ambiente para satisfacer las necesidades presentes y futuras?

Se asume entonces la idea de que los sistemas socio-económicos han de ser reproducibles (o mantenidos) a largo plazo, sin deteriorar los ecosistemas sobre los que funcionan. Es decir, sostenibilidad es viabilidad ecológica: los sistemas socio-económicos que funcionan destruyendo su base biofísica son insostenibles. Dicho de otra manera, las actividades humanas no deben sobrecargar las funciones ambientales, ni dañar la calidad ambiental del planeta.

Dos cosas llaman mi atención en este marco: el carácter antropocéntrico del concepto de sostenibilidad, que como tal no se compromete con la defensa de la naturaleza por sí misma, y el carácter normativo del mismo, donde se habla de la necesidad de perpetuar la vida humana en la Tierra, cuestión que rebasa las explicaciones científico-técnicas. Sobre este primer acercamiento hablaremos más adelante.

3. SOSTENIBILIDAD FUERTE Y DÉBIL

El tratamiento de las cuestiones ambientales ha dividido la opinión de los economistas en lo que toca a la idea de sostenibilidad. Por una parte están los enfoques centrados en lo monetario, sin atender su relación con los elementos naturales y sus procesos, y por otra, una serie de autores más o menos vinculados a la agrupación “Ecological Economics”, advierten que el tratamiento de las cuestiones ambientales, y de la propia idea de sostenibilidad, requieren no sólo retocar, sino reformular la idea usual de sistema económico.

Se llega así, según Norton²³ a dos tipos de sostenibilidad diferentes que responden a dos paradigmas distintos: una sostenibilidad débil (formulada desde la racionalidad propia de la economía estándar) y otra fuerte (formulada desde la economía de la naturaleza que es la ecología). Para entender mejor sus diferencias hay que partir del concepto de capital, entendido como los medios que proporcionan nuestro bienestar,

²³ B. Norton, “Sustainability, Human Welfare and Ecosystem Health”, *Ecological Economics*, vol. 14, no. 2, págs. 113-127.

los recursos de que depende la actividad socio-económica, y distinguir dentro del capital total tres categorías:

Capital natural: Comúnmente llamados recursos naturales, son elementos de la naturaleza empleados por el hombre para su actividad socio-económica.

Capital hecho por el hombre: comprende artefactos e invenciones, así como las habilidades y capacidades del ser humano para modificar su medio.

Capital cultivado: animales domesticados y plantas cultivadas, así como sus derivados.²⁴

La *sostenibilidad fuerte*²⁵ (*strong sustainability*), trata de asegurar un nivel no descendente de capital natural, concentrándose en la escala del impacto humano sobre el ecosistema global y basándose en los límites termodinámicos que se imponen a la macroeconomía. El capital natural y el hecho por el hombre son comparables en términos económicos, por eso aquel puede ser valuado en términos monetarios. Aunque no haga distinción entre capital natural y artificial, requiere que el primero se mantenga, no sólo donde la sustitución por el capital artificial no es posible (hasta aquí no hay diferencia con la sostenibilidad débil, mientras que si el capital natural no puede ser sustituido su pérdida sería una pérdida del capital total, lo que la sostenibilidad débil no reconoce), sino siempre que sea posible hacerlo.

La *sostenibilidad débil* (*weak sustainability*), tan sólo requiere que el capital total permanezca constante a lo largo del tiempo, sin que importe la reducción de un recurso mientras exista otro que aumente para compensarlo, es decir, garantiza sólo un

²⁴ A. Holland, "Sustainability: Should We Start From Here?", en A. Dobson (comp.), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pag. 78.

²⁵ Redefiniendo la sostenibilidad en términos de la capacidad de adaptación, de la vulnerabilidad y del nivel crítico de los sistemas naturales, algunos economistas ambientales como R.K. Turner identifican dos interpretaciones más de la sostenibilidad: *sostenibilidad muy fuerte*. Fundamentada más en un punto de vista de ecología profunda, a través del cual el valor intrínseco de los objetos naturales está cobrando importancia, de igual manera que la está cobrando la humildad (o el reconocimiento de la incapacidad) de la humanidad a la hora de gestionar los recursos del Planeta. *Sostenibilidad muy débil*: asume que no existen cambios en el capital agregado, pero si que existe una gama infinita para que tengan lugar sustituciones entre recursos naturales y sistemas protectores medioambientales, y sustitutos artificiales, talento humano y adaptabilidad. R.K. Turner (comp.), "Sustainability: Principles and Practice", en *Sustainable Environmental Economics and Management*, Belhaven Press, Londres, 1993.

nivel no descendente del capital total asumiendo que las tres formas de capital son completamente comparables y sustituibles entre sí.

Lo que distingue esencialmente a estas versiones de sostenibilidad es ante todo, la idea de *sustituibilidad* entre distintos tipos de capital. Con este término, los economistas quieren decir que si se reduce la cantidad de algún bien en “la canasta” de un consumidor, es posible aumentar la cantidad de otro bien para no perjudicar a la persona a causa del cambio. En otras palabras, un aumento en la cantidad del segundo bien puede sustituir o compensar por la pérdida del primero. La propiedad de la sustituibilidad está en el núcleo del concepto de valor de los economistas, porque establece las pautas de intercambio entre los bienes que le importan a la gente.

Considerar la sustituibilidad entre el capital natural y el hecho por el hombre equivale a creer que la tecnología será capaz de suplir en un futuro, todas las funciones de la naturaleza, y esto es lo que Jorge Riechmann llama la “apuesta fáustica”. No tenemos buenas razones para aceptar la hipótesis de la sustituibilidad, tan sólo cabe confiar en la capacidad del ser humano en cuanto *homo faber*.

El capital hecho por el hombre es trabajo humano más recursos naturales combinados de cierta forma; a su vez el trabajo humano precisa recursos naturales (por ejemplo para alimentar a un trabajador). Es paradójico que la fabricación del supuesto sustitutivo requiera de forma inevitable la utilización del factor sustituido. No sólo el capital natural y el hecho por el hombre son complementarios más que sustituibles: ni siquiera todas las formas de capital son sustituibles entre sí. Puede resultar imposible encontrar sustitutos para la función fotosintética de las plantas verdes, o para la función descomponedora de ciertos microorganismos.²⁶

Hay que agregar que el “capital natural”, es decir, la naturaleza como proveedora de recursos y servicios ambientales, tiene características que la hacen distinta de otras formas de capital: provee de *funciones* básicas para el mantenimiento de la vida, la protección de la capa de ozono, por ejemplo; su destrucción es irreversible, piénsese en biodiversidad y recursos naturales no renovables.²⁷

²⁶ O. Carpintero, *Entre la economía y la naturaleza*, Libros de la Catarata, Madrid, 1999, págs. 280 y ss.

²⁷ E. Neumayer, *Weak Versus Strong Sustainability. Exploring the Limits of Two Opposing Paradigms*, Edward Elgar, Cheltenham Publishing Ltd., 1999, pág. 97 y ss.

Por otro lado, el mundo natural no es meramente un proveedor de recursos, sino que contiene criaturas sintientes que han de ser consideradas moralmente, engloba valores intrínsecos más allá de la utilidad que puede obtener el ser humano de él, y no todos ellos son conmensurables ni pueden ser asignados de acuerdo a un valor económico.

Para expresar la falla del concepto de sostenibilidad débil, David Pearce y Giles Atkinson²⁸ realizaron un estudio en el que partían del supuesto de que el capital natural y el artificial son sustituibles. Clasificaron por orden de importancia la sostenibilidad débil de dieciocho países representativos, propusieron que “una economía es sustentable si ahorra más (en términos monetarios) que la depreciación de su capital natural y artificial...” El resultado de ese estudio fue que Japón y Holanda encabezan la lista de los países más sustentables, mientras que las naciones más pobres de África se identifican como las menos sustentables. Esta comparación muestra que la sustentabilidad débil es inaplicable en términos ecológicos. No reconoce que gran parte del ahorro monetario de los países ricos proviene del agotamiento del capital natural de otros países y de la explotación de los bienes comunes. Por ejemplo, la aparente sustentabilidad de Japón y Holanda viene de sus importaciones a gran escala. Es un déficit ecológico masivo el que permite que se mantengan estos altos niveles materiales.

En conclusión: los cálculos de la sostenibilidad débil no tienen en cuenta los límites biofísicos del planeta en que vivimos, sino que para evaluarla sólo se consideran los mecanismos de mercado, que no siempre son sensibles a la escasez de recursos naturales, y que no incluyen bienes no mercantiles en su valoración. Su aproximación es tecnológicamente optimista y confía en la *resiliencia*²⁹ de la biosfera. Sus defensores

²⁸ D.W. Pearce, y G.D. Atkinson, *Are National Economics Sustainable? Measuring Sustainable Development*, Center for Social and Economic Research on the Global Environment (CSERGE), Norwich and University College London, Londres, 1992.

²⁹ Resiliencia es la capacidad de los ecosistemas para resistir el cambio. Son los márgenes en los cuales es posible vivir, reproducirse y adaptarse tanto de las especies como para el ecosistema en general. Por lo tanto, el equilibrio de adaptación de una especie o del ecosistema no es estático sino que se mueve dentro de determinados límites, los cuales no se pueden traspasar. Las condiciones ambientales pueden cambiar dentro de determinados límites y el sistema puede persistir. Si se traspasan estos límites, el sistema se derrumba y es imposible reconstruirlo. Resiliencia es un concepto ecológico: alude a la capacidad que tiene un sistema vivo para restituirse a sí mismo a su condición original, después de estar sometido a una perturbación externa que no resulte excesiva. El concepto —referido más bien a ecosistemas— se relaciona con el de homeostasis para organismos: estado dinámico estable en el que los procesos internos varían en respuesta a cambios en las condiciones externas para mantener constantes las condiciones internas. Por analogía, los psicólogos hablan de resiliencia como “la capacidad de un individuo de reaccionar y recuperarse ante las adversidades, lo que implica un conjunto de cualidades que fomentan un

piensan que los desequilibrios producidos en la actualidad podrán corregirse siempre en el futuro, gracias a mejores tecnologías. Sin embargo, el progreso tecnológico, si bien permite reducir el impacto de la economía sobre el entorno, es incapaz de brindar los servicios de soporte de la vida, la base de materiales y los flujos de energía que proporciona la biosfera. Desde esta perspectiva, se permite la degradación del medio ambiente mientras el bienestar del ser humano siga estando asegurado.

Michael Jacobs, profesor del *Centre for the Study of the Environmental Change* de la Universidad de Lancaster, sugiere que los economistas deberían acercarse al medio ambiente con más humildad. Critica la tendencia de los economistas neoclásicos de asumir que el ambiente puede incorporarse al marco tradicional de la economía, y ser analizado a través de los mismos conceptos y métodos usados para bienes producidos ordinariamente. “A estudiosos de otras disciplinas, les parece que esos economistas en general asumen que la suya es la única vía que se necesita para formular políticas medioambientales”. De hecho, dice Jacobs, “no es un enfoque del todo acertado”. Las metáforas económicas pueden ser herramientas útiles para la comprensión de un problema, pero se limitan a convertir el medio ambiente en otra forma de *capital*.

Hay funciones económicas desempeñadas por el medio ambiente que no pueden reemplazarse con una actividad económica humana. [...]De la misma manera que el medioambiente provee a los seres humanos de beneficios económicos, también tiene una relevancia moral que debe ser tomada en cuenta en las políticas públicas, proceso para el cual los métodos económicos no son los adecuados.³⁰

En adelante, cuando me refiera a la sostenibilidad, lo haré en el sentido fuerte, donde el capital natural no puede sustituirse por el humano y debe conservarse individualmente, y usaré el término “sostenibilidad ecológica”³¹ para diferenciarlo de otros usos, y vincular así este concepto con la ética ambiental.

proceso de adaptación exitosa y de transformación, a pesar de los riesgos y de la propia adversidad”. De forma más general, para las ciencias sociales la resiliencia correspondería a la capacidad humana de hacer frente a las adversidades de la vida, superarlas y salir de ellas fortalecido o, incluso, transformado. Probablemente el origen del concepto se halle en la metalurgia, donde se refiere a la capacidad de los metales de resistir impactos y recuperar su estructura. Véase la obra de J. Riechmann.

³⁰ M. Jacobs, “Sustainable Development, Capital Substitution and Economic Humility: A Response to Beckermann”, *Environmental Values* 4(1):57-68.

³¹ El concepto de sostenibilidad ecológica fue introducido hace más de veinte años por Lester Brown, quién definió una sociedad sostenible como una que es capaz de satisfacer sus necesidades sin disminuir las oportunidades de las generaciones futuras.

4. CARÁCTER ANTROPOCÉNTRICO DEL TÉRMINO SOSTENIBILIDAD

Una vez delimitado el marco de sostenibilidad que voy a emplear, quisiera volver a la observación que hice antes respecto al carácter antropocéntrico del término. En el capítulo dedicado al enfoque antropocéntrico de la ética ambiental, defino este término y lo analizo, por ello no creo que por ahora sea necesario ahondar más en él. Si bien es cierto que la sostenibilidad en sentido fuerte considera al capital natural como no sustituible, el concepto en sí mismo no nos dice nada sobre la preservación del medio ambiente. La salvaguarda de la naturaleza ha de hacerse para beneficios humanos, cuidando de agotar “recursos” que no pueden renovarse ni sustituirse.

El mismo Norton nos recuerda que el término sostenibilidad surgió del área encargada del uso de los recursos y que su ampliación hacia niveles de contaminación y degradación de sistemas naturales es relativamente nueva. Para evitar confusiones en el uso del concepto, Norton apela a la necesidad de una labor conjunta de filósofos, científicos y ecologistas que desarrollen, expliquen y justifiquen una teoría de las prácticas ambientales que den forma y especificidad propia a la meta de las sostenibilidad.

“No hemos de olvidar que la definición misma de la sostenibilidad implica *uso*.”³² Esto puede contraponerse con la posición extrema de los ecologistas profundos, quienes argumentan que el mundo natural no debe ser considerado como “recurso” de ningún tipo para los humanos. En el otro extremo, quienes abogan por un crecimiento económico ilimitado, aducen que no debe limitarse el libre mercado generador de bienes y servicios como respuesta a las demandas del consumidor, y rechazan por tanto las limitaciones al uso de la naturaleza. En medio de estas posiciones tan extremas, se encuentran la mayoría de los ecologistas, quienes creen que el uso del medio ambiente es moralmente aceptable, pero que su uso se limita por la obligación de no malversarlo de maneras insostenibles.

³² B.Norton, “Sustainability, Human Welfare, and Ecosystem Health” en J. O’Neill, R. K. Turner, I. Bateman (comps.), *Environmental Ethics and Philosophy, Managing the Environment for Sustainable Development*, Edward Elgar Publishing Inc. Londres, 2002, pág. 617.

Creo que esta última postura es más aceptable y práctica que las anteriores. Sin embargo, no puedo evitar que la idea de *recurso* me resulte molesta por la connotación instrumental que tiene. Del latín *recursus*, el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, lo define como “el medio de cualquier clase que en caso de necesidad, sirve para conseguir lo que se pretende. Conjunto de elementos disponibles para resolver una necesidad o llevar a cabo una empresa.” Un diccionario más especializado, define a los recursos naturales, por ejemplo, como “materia o energía presentes en el medio natural utilizables por el hombre.”³³

A lo largo de esta investigación he utilizado el término recurso en su forma tradicional. Sin embargo, en la parte tercera prefiero hablar de “elementos naturales”, planteándome que dichos elementos tienen un valor más allá del asignado *por* los seres humanos. Es decir, si reconocemos que no sólo tienen valor *para* nosotros en función a lo que obtenemos de ellos, sino que son también valiosos dentro de una red de relaciones que involucran a los animales no humanos, quienes como se verá en este trabajo no son considerados en ningún momento recursos u objetos a disposición de los intereses humanos, sino seres con intereses propios —al menos el interés de vivir y evitar el dolor— y que como tales han de ser respetados.

4.1 ¿Conservar o preservar?

Una de las divergencias centrales en el movimiento ambientalista del siglo XX se ha dado entre los que quieren preservar las áreas silvestres (*wilderness*) y aquellos que apoyan su uso como proveedoras de recursos materiales. Esto último en ocasiones se refiere a la gestión de recursos basados en una idea sostenible de la conservación: El mantenimiento de la calidad medioambiental de los recursos o el balance entre las especies de un área determinada. Los recursos pueden ser físicos (i.e. combustibles fósiles), biológicos (i.e. bosques tropicales), o culturales (i.e. monumentos históricos). En un uso científico, moderno conservación implica gestión de la biosfera con limitaciones económicas y sociales, produciendo bienes y servicios para los seres humanos sin devastar la diversidad natural y reconociendo la dinámica natural de los

³³ M. Seoáñez Calvo, *El gran diccionario del medio ambiente y de la contaminación*, Colecciones Mundi-Prensa, Barcelona, 1996.

sistemas biológicos. Esto contrasta con el enfoque preservacionista que protege a las especies o paisajes sin referencia a los requerimientos humanos.³⁴

El *Webster's New Student Dictionary* define “conservar” como: *con* junto, *servare* mantener. “manejo planeado de un recurso natural para prevenir su explotación, destrucción, o desperdicio”. Así pues, la conservación se interpreta como “uso sensato” (*wise use*), mientras que la preservación intenta mantener los elementos de un ecosistema sin miras a su uso.

A esta polaridad le subyace otra más profunda: la distinción entre valor intrínseco y valor instrumental. Así, parece que el movimiento conservacionista pretende mantener los recursos naturales por un mero afán instrumental: los bosques son valiosos por la madera que podemos obtener de ellos. El movimiento preservacionista, en cambio, considera que ciertas áreas naturales deben permanecer intactas pues la naturaleza posee un valor intrínseco independiente del que le otorgamos al sernos útil.

Siguiendo esta línea argumentativa, los conservacionistas son considerados antropocentristas y los preservacionistas son vistos como bio o ecocentristas.

¿Están estas dos posturas tan enfrentadas como parece? ¿Son polos opuestos de una actitud ante la naturaleza? En opinión del pragmatista Bryan Norton no es imposible que converjan en la práctica dos posturas que divergen en los fundamentos morales. Consenso es el acuerdo a nivel políticas ambientales basado en el acuerdo a nivel teorías morales, y convergencia es el acuerdo a nivel políticas ambientales a pesar del desacuerdo en teorías morales. Para él, se puede estar de acuerdo en el *qué* debe hacerse aunque no se coincida en el *porqué*. Con su “hipótesis de la convergencia” Norton confía en que el conocimiento de los sistemas ecológicos conduzca a compartir políticas con amplias metas entre gente con muy distintas filosofías morales.³⁵

En esta obra Norton señala que tanto ambientalistas como filósofos dedicados a la ética ambiental deberían dejar de pensar en términos de antropocentrismo/biocentrismo y centrarse en acuerdos y coincidencias. En un artículo

³⁴ M. Allaby, *The Concise Oxford Dictionary of Ecology*, Oxford University Press, 1994, pág. 92.

³⁵ B. Norton, *Towards Unity Among Environmentalists*, New York University Press, Nueva York, 1991, pág. 98.

anterior titulado “Conservation and Preservation: A Conceptual Rehabilitation.” Norton sugiere definiciones alternativas: “*Conservar* un recurso... es usarlo sensatamente, con el objetivo de mantener su futura disponibilidad o productividad” y “*Preservar* es proteger un ecosistema... dentro de lo posible, de las alteraciones que conlleva el uso humano.” De esta manera, “conservación y preservación son actividades diferentes que resultan de variados y complejos motivos.”³⁶

Para mostrar que conservación y preservación no son polos opuestos, Norton analiza el más conocido pasaje del libro *A Sand County Almanac* de Aldo Leopold, catalogado por algunos como el precursor de la ética ambiental y representante del enfoque ecocéntrico.

Dejar de pensar que el único uso apropiado de la tierra es el económico. Examinar cada cuestión en términos de lo que es correcto estético y éticamente, así como lo que es económicamente conveniente. Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a lo contrario.³⁷

Tomada literalmente la última oración parece definir lo correcto e incorrecto en términos únicamente de efectos hacia la comunidad biótica. Sin embargo, en la primera parte del párrafo invita a considerar *también* lo “económicamente conveniente”. Más adelante Leopold dice explícitamente que las consideraciones económicas no pueden ser ignoradas. “La viabilidad económica restringe los confines de lo que puede o no puede ser hecho en relación con la tierra. Siempre ha sido así y siempre lo va a seguir siendo.”³⁸ En otra parte señala el derecho de los hombres a manipular y usar la tierra: “una ética de la tierra no puede prevenir la alteración, gestión y uso de estos ‘recursos’, pero afirma su derecho a una existencia continuada, y al menos, en cierta manera, a una existencia continuada en su estado natural.”³⁹

Leopold caracteriza la ética como “una guía para afrontar situaciones ecológicas tan nuevas o complejas, que el criterio de la conveniencia social no es fácil

³⁶ B. Norton, “Conservation and Preservation: A Conceptual Rehabilitation.” *Environmental Ethics*, 8:195-220, 1986, pág. 200-201.

³⁷ C. Velayos, “La ética de la tierra”, en J. M. Gómez-Heras, *op.cit*, pág. 249.

³⁸ *Ibid.*, pág. 249.

³⁹ *Ibid.*, pág. 241.

de aplicar para el individuo medio [...] la ética es un tipo de instinto comunitario en evolución.”⁴⁰ Cuando dice que la extensión de la ética a los no-humanos es una “necesidad ecológica”, parece referirse a que perseguir nuestro propio beneficio es a veces contraproducente pues abusamos de las tecnologías y modificamos el medio ambiente más allá de lo que es bueno para nosotros.

El que Leopold hable en términos bio y antropocéntricos, Norton lo interpreta como que Leopold era un pragmatista que —en la práctica— vio las ventajas de la convergencia de ambos enfoques. Se puede adoptar una estrategia más preservacionista desde uno u otro enfoque. Aunque Leopold no se oponía a al desarrollo de las tierras recomendaba dejar ciertas áreas intactas. Un vistazo a las estrategias de gestión de tierras que desarrolló durante su vida, revela que incluso en áreas manipuladas para uso humano, la conservación requería también de los objetivos de la preservación.

Utilizando a Leopold como ejemplo, Norton afirma que la distinción preservación/conservación muestra que el paralelismo entre la primera con el biocentrismo y la segunda con el antropocentrismo es menos rígido y estático de lo que los partidarios de uno u otro enfoque nos han hecho creer. Consideremos también que algunos partidarios de la preservación tienen como objetivo el mantenimiento de áreas naturales “prístinas” con el fin de disfrutarlas, lo cual en el fondo es un motivo antropocéntrico. ¿Vamos por ello a desechar la creación de parques naturales? En mi opinión, quien disfruta de la naturaleza aunque sea por meros motivos estéticos o de esparcimiento reconoce un valor en ella y en sus habitantes y esa valoración intrínseca es la que lo impulsa a preservar dichas áreas.

Un manejo sostenible de la tierra puede preservar ciertas zonas sin intervención humana, mientras que se conserven otras como fuente de recursos. Mientras más sostenibles sean éstas últimas más posibilidad hay de seguir manteniendo zonas preservadas. La diferencia fundamental entre ambos será la resiliencia que permitan los sistemas ecológicos de cada lugar.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 241.

Hemos analizado el concepto de sostenibilidad a partir de la definición generalmente aceptada del Informe Brundtland. Ahora quiero ir un poco más allá de la teoría y ejemplificar algunas prácticas —por desgracia habituales— que pocos gobiernos, supuestamente comprometidos con la sostenibilidad ecológica, reconocen como inviables incluso económicamente.

CAPÍTULO III

DOS EJEMPLOS DE PRÁCTICAS INSOSTENIBLES

Cuando escuchamos hablar de actitudes sostenibles, pensamos que se hace referencia a medidas que *sólo* el gobierno puede tomar y que nuestra capacidad de acción al respecto es limitada. No estamos acostumbrados a calificar nuestras acciones como sostenibles, sino que pensamos que ese calificativo se aplica únicamente a las políticas medioambientales que adoptan determinados gobiernos o naciones. Sin embargo, nuestra vida diaria es una continua toma de decisiones, y las consecuencias de cosas tan aparentemente simples, como qué comer, qué detergente comprar, cómo vestirme, entre otras, llevan implícitas consecuencias que pueden ser altamente insostenibles.

Si leemos “prácticas insostenibles”, seguramente lo primero que nos viene a la cabeza es el uso del automóvil, la basura, o el ahorro de energía. En esta ocasión me centraré en dos industrias muy poderosas económicamente, pero cuestionables no sólo ecológica, sino también moralmente. Me refiero a la pesca y la ganadería industriales. ¿Alguna vez pensamos que comer hamburguesas o un cocktail de camarones es insostenible? Veamos por qué.

1. LA PESCA INDUSTRIAL

El pescado nos mira con sus ojos muy abiertos, para acordarse de nosotros el Día de las Grandes Acusaciones

Ramón G. de la Serna, *Greguerías*

Los océanos parecen infinitos e inagotables, pero en las últimas décadas, el afán de satisfacer las demandas de una población en aumento ha sobre explotado las zonas pesqueras al punto de agotarlas, además de fomentar las prácticas pesqueras más destructivas. A diferencia de la contaminación atmosférica o la deforestación, la destrucción de los océanos ha pasado desatendida por ser un ecosistema “lejano geográficamente” a nuestra vida terrestre. Hoy en día está en juego la capacidad de los océanos para sostener la vida.

La biodiversidad marina también está en peligro pues las técnicas modernas de pesca alteran los estuarios, zonas costeras, arrecifes, bancos y profundidades oceánicas. Demasiados peces se capturan de manera destructiva para sus hábitats naturales, se rompe el balance de la cadena alimenticia marina y se degrada la calidad del agua. Además de estos daños directos, las pesquerías contaminan los ríos y mares por los desperdicios y tóxicos que lanzan a las aguas. La disrupción del equilibrio de los ecosistemas acuáticos hace muy difícil la capacidad natural de los peces de sobrevivir y de reproducirse.

De acuerdo con la FAO (Food and Agriculture Organization) más del 70 por ciento de las especies de peces están totalmente explotadas o agotadas.⁴¹ Más de dos tercios de las principales zonas pesqueras del mundo han sido explotadas más allá de los límites sostenibles. El aumento de técnicas pesqueras destructivas devasta mamíferos marinos y ecosistemas enteros. En la Cumbre de Johannesburgo del 2002 se implementó el Plan para Áreas Marinas Protegidas (MPA), pero a pesar del *International Plan of Action to Prevent, Determine and Eliminate Unreported and Unregulated Fishing*, la FAO reporta que los métodos ilegales continúan, destruyendo los océanos dos veces más rápido que los bosques, y el Centro de Conservación Mundial del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (UNEP) afirma que menos del uno por ciento de los océanos están protegidos por el MAP.

1.1 Sobreexplotación y destrucción del hábitat marino

La explotación de los océanos ha ignorado la fragilidad del ecosistema marino, el cual es autorregulado y delicadamente equilibrado. La sobreexplotación de una especie altera el orden natural y coloca a las especies dependientes en riesgo de extinción. Para obtener volumen a cualquier precio, las flotas comerciales practican técnicas de arrastre donde se va tanto la flora deseable como la indeseable, destruyendo el fondo marino en el proceso. Algunos bancos de pesca podrían recuperarse pero la destrucción de las profundidades marinas lo hace más difícil.

⁴¹ <http://www.un.org/events/tenstories/story.asp?storyID=800>

Los peces y otras formas de vida están perdiendo su hábitat. Ejemplo de esto es la devastación causada por las redes de arrastre del tamaño de un campo de fútbol cada una, y que se ponen en el fondo del mar para capturar criaturas como el camarón y el bacalao. Una sola red puede destruir kilómetros de hábitat, lo que queda después es una zona muerta, como un bosque talado, con la diferencia de que tarda siglos en lugar de décadas, en recuperarse. Cada kilo de camarón capturado deja como consecuencia 5.2 kilos de vida marina considerada sin valor comercial que es devuelta al mar para su descomposición, alterando con esto los ecosistemas marinos. En algunas áreas tropicales los “desperdicios” exceden la captura del camarón en razón de 15 a 1. Alguna vez considerado “artículo de lujo” pero ahora accesible en todos los mercados, el gusto por el camarón tiene un coste muy alto para nuestros ecosistemas.

La tecnología pesquera es altamente ineficiente. Cada año la pesca comercial desecha millones de kilos de vida marina clasificada como “sin valor comercial”. En 2000, la FAO calculó que el total de peces muertos —o agonizantes— devueltos al mar alcanzaba los 22 millones de toneladas, es decir, un cuarto de la pesca total. Estos billones de criaturas son el daño colateral de las tecnologías pesqueras como anzuelos y redes que arrasan con grandes extensiones. Cada año estos “sobrantes” incluyen tortugas, focas, delfines, aves y ballenas.⁴²

1.2 Piscifactorías

Las piscifactorías pueden cubrir las crecientes demandas en las próximas décadas, pero a un elevado costo medioambiental ya que estos sitios de crianza intensiva producen enormes volúmenes de nutrientes, pesticidas, antibióticos y otros desperdicios que van a parar a las aguas más cercanas. Las piscifactorías llevan aparejado el problema del abastecimiento de agua. Un claro ejemplo es el cultivo del camarón, que requiere entre 115 mil litros de agua dulce por cada medio kilo de camarón.

Un estudio publicado en la revista *Science* del 2000 es el primero que analiza en profundidad la existencia de un amplio paquete de contaminantes en el salmón de piscifactorías.⁴³ Y es el primero, también, que contrapone resultados de individuos

⁴² <http://www.oceanlegacy.org/>

⁴³ www.consumaseguridad.com

criados en cautividad frente a los que crecen en mar abierto. La amplitud de las muestras tomadas, 50 contaminantes en 700 individuos de distintas regiones del mundo, que suman nada menos que dos toneladas de pescado, lo convierten sin duda en el punto de referencia para posteriores investigaciones.

Del amplio paquete de contaminantes analizados, presentes en peces de piscifactorías, es en los organoclorados donde se detectan mayores diferencias, por lo que el estudio se concentra en ellos. En concreto, en 14 compuestos que incluyen, entre otros, a dioxinas, furanos, PCB, dieldrín, toxafeno, lindano, Mirex, DDT y hexaclorobenceno. Todos ellos comparten un mismo mecanismo biológico: se trata de compuestos con alta afinidad por las grasas y difícilmente eliminables por procesos fisiológicos. Como consecuencia, tienden a acumularse en mayor o menor proporción en los tejidos grasos de modo que son los animales que se encuentran en las cúspides de las cadenas tróficas los que suelen presentar mayores índices para este tipo de contaminantes. La bioacumulación de compuestos organoclorados es, por otra parte, un fenómeno bien documentado en numerosos estudios, algunos de ellos con cerca de 40 años de antigüedad. El caso más significativo tal vez sea el del DDT, cuya producción está prohibida desde los años setenta, y del que aún se encuentran trazas en lugares tan insospechados como la Antártida o las sabanas africanas. Ha sido precisamente a partir de este compuesto que los organoclorados entraron en la lista de productos nocivos no solo para el medio ambiente sino también para la salud humana y animal.

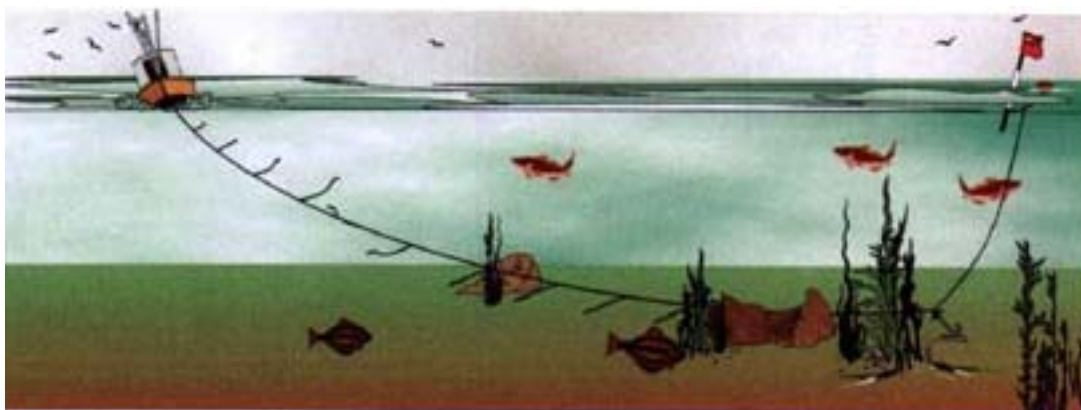
La lista, en la que pesticidas, insecticidas y plaguicidas en general han copado los primeros lugares hasta la llegada de dioxinas y PCB, ambos derivados de procesos industriales de las piscifactorías, incluye un amplio catálogo de efectos negativos. Los más significativos son alteraciones en la calidad de los huevos de numerosas especies (desde reptiles y anfibios hasta aves), malformaciones en fetos de distintas especies y, en salud humana, retraso en el desarrollo infantil, malformaciones fetales y distintas formas de cáncer, especialmente de mama en mujeres. Todos estos efectos, aunque permanece alguna duda acerca del mecanismo, se han asociado a la capacidad mimética de estos compuestos con el sistema endocrino, de modo que actúan como disruptores hormonales. La pérdida de calidad del semen y el cambio forzado de sexo en algunos peces se atribuyen igualmente a estos compuestos, transmitidos a los peces de criadero a través de los piensos contaminados.

1.3 Métodos más comunes y no siempre legales

Los “barcos piratas” que operan piscifactorías en los mares del sur y del Pacífico están equipados con video, sonar, sistemas de satélite de rastreo de peces, sensores de temperatura del agua y unidades oceanográficas a color, lo que les permite rastrear bancos de peces con gran eficiencia y velocidad. Buques de 100 metros, que son capaces de permanecer en el mar durante meses seguidos, arrastrando redes con una circunferencia de hasta 2 Km. sobre el fondo del mar o lanzando miles de anzuelos a la superficie del mar. Los buques pirata usan compañías “pantalla” o “fantasma” para ocultar la identidad de sus auténticos dueños. En ocasiones no llevan ninguna identificación para no poder ser reconocidos. Las compañías piratas a menudo compran y ondean “banderas de conveniencia” de países cuyas banderas están en venta y que no hacen preguntas sobre la actividad de sus buques. De esta forma, eluden las normas impuestas por sus propios gobiernos y por la comunidad internacional.⁴⁴

Los métodos más comunes que utiliza la pesca industrial son:

Espinel (*longline*)

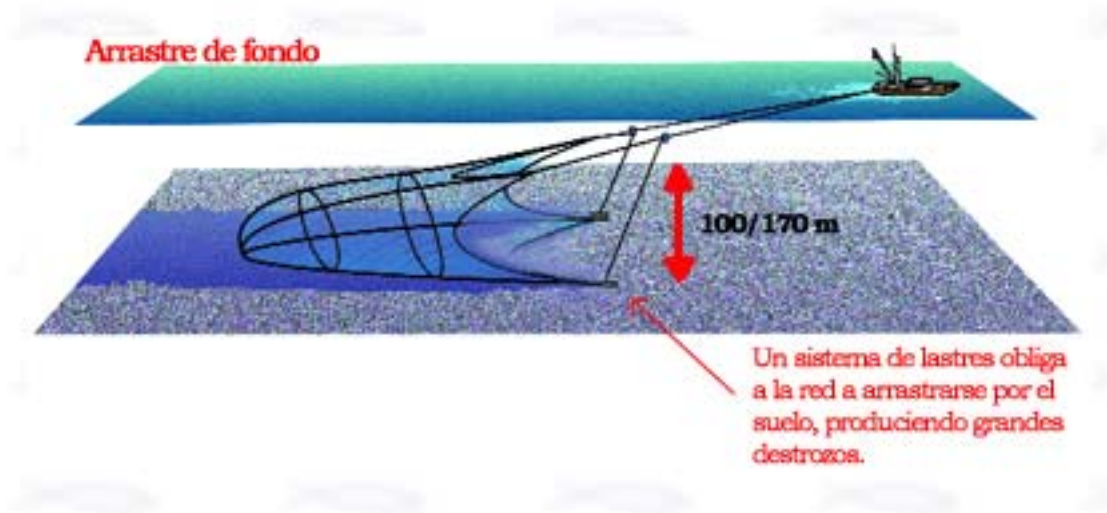


Se colocan líneas de 3000 anzuelos cada una, a lo largo de 100 kilómetros. Los anzuelos están entre los 800 y los 2500 metros bajo la superficie. Tiburones y otros peces quedan atrapados accidentalmente (los llamados “sin valor comercial” *bycatch*) y son devueltos agonizantes, malheridos o muertos; algunas aves marinas como el

⁴⁴www.greenpeace.es

albatros son atraídas por los cebos y quedan atrapadas por los anzuelos, siendo arrastradas bajo el agua y ahogadas.

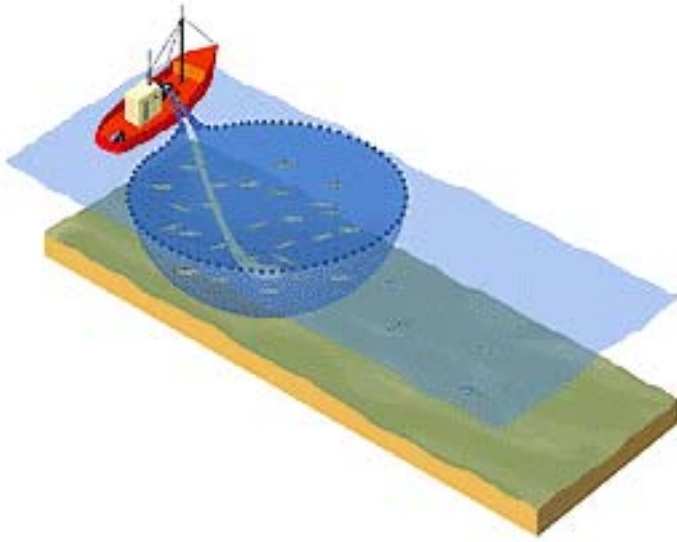
Pesca de arrastre (*trolling*)



La pesca de arrastre de profundidad consiste en colocar enormes y pesadas redes a lo largo del suelo marino. Las redes tienen unas ruedas metálicas y de plástico que permite desplazarlas y aplastar todo lo que haya a su paso. La evidencia indica que las formas de vida del fondo marino tardan décadas o siglos en recuperarse, si es que lo hacen.

El arrastre de profundidad es la actividad más destructiva que tiene lugar en alta mar. La Unión Europea está bloqueando los movimientos de Naciones Unidas para proteger la vida de las profundidades marinas al tiempo que la flota europea está destruyéndolas. La Unión Europea y el resto del mundo deberían aprobar una moratoria contra la pesca de arrastre. Sólo unos pocos países realizan este tipo de pesca. Once naciones son responsables del 95% de las capturas y España es responsable del 40% de las captura de pesca de arrastre de profundidad. La falta de acción por parte de los gobiernos de todo el mundo para detener esta forma de pesca destructiva les convierte en los responsables de la destrucción de hábitats únicos.

Pesca al cerco (*purse seiner*)



Las redes de cerco se utilizan para la captura de peces cuya costumbre es nadar formando densos cardúmenes o bancos de peces, ya sea en la superficie o a media agua, como las sardinas, los atunes y el bonito, entre otros.

Las dimensiones de la red varían entre 250 y 1000 metros de longitud y alrededor de 40 de profundidad. En la parte superior de la red se dispone de un número adecuado de flotadores que la mantienen en posición vertical, cuando se utiliza. En la parte inferior lleva una serie de plomos que ayudan al mantenimiento vertical, contando además con un conjunto de anillos por los que pasa un cabo resistente llamado “jareta”, que se encarga de cerrar la red y por esto se le conoce con el nombre de “red de cerco de jareta”. Cuando la embarcación llega a un lugar en donde se localizó al cardumen, se inicia el calado de la red, tirando al agua uno de sus extremos cuyos cabos quedan a bordo del bote auxiliar, que describe un círculo rodeando a la mayoría de los organismos. Una vez terminada esta operación se tira de cada uno de los extremos de la jareta, consiguiéndose de este modo cerrar la parte inferior de la red y así formar un copo en donde queda atrapado el cardumen; hasta que los animales capturados quedan en un espacio mínimo; los peces se suben a bordo con un gancho o mediante la aspiración con poderosas bombas. Este método captura indiscriminadamente todo lo que hay en el cerco. Los organismos “sin valor comercial” son aplastados por el peso del atún o heridos mortalmente por las fuertes redes. Los que son subidos a la

embarcación ya muertos, son lanzados nuevamente al agua. Tiburones, tortugas, ballenas y delfines son las víctimas más frecuentes

La pesca industrial es subsidiada por los gobiernos de los países dueños de los barcos, quienes fabrican embarcaciones pesqueras cada vez más grandes, con redes de capacidad para hasta 3000 toneladas de pescado en cada viaje. Taiwan tiene más de veinte embarcaciones de este tipo, con helipuerto, capacidad para 2100 metros cúbicos y máxima velocidad.

La magnitud del problema de la sobre explotación de los mares se ha hecho de lado dando mayor atención a la deforestación, la desertificación y destrucción de la biodiversidad. Sin embargo, más allá del peligro que representa para el equilibrio ecológico, hay cuestiones de índole moral que no han de eludirse. Los consumidores responsables de la sobre explotación son los habitantes de las grandes ciudades, que por satisfacer su paladar vulneran los intereses básicos de otros seres vivos.

Los peces, al igual que las aves y los mamíferos, sienten dolor, según una investigación científica británica cuyos resultados fueron publicados en el número de junio del 2003 de la revista *Proceedings of Biology of the Royal Society*. Los científicos habían demostrado ya que los pájaros, como los mamíferos, sienten dolor. Un equipo del Instituto Roslin y de la Universidad de Edimburgo aportó ahora la prueba científica de la percepción del dolor en los peces. La investigación, realizada con la trucha arcoiris, demuestra no sólo la existencia de receptores del sistema nervioso en la cabeza de los peces, que reaccionan a los estímulos, sino también que la aplicación sobre la piel de sustancias nocivas puede producir cambios profundos y durables en su comportamiento y su fisiología, como ocurre con los mamíferos superiores. Estos resultados permitieron a los científicos llegar a la conclusión de que los peces son sensibles al dolor.

Esta es la primera vez que es demostrada en un pez la existencia de “nocireceptores” con las mismas propiedades que los de los vertebrados. “No obstante, los umbrales mecánicos de las reacciones son inferiores a los de la piel humana”, lo que puede ser debido a una mayor fragilidad de la piel del pez, agregó Sneddon. Pero, dado que la reacción a una sustancia nociva no es suficiente para demostrar la percepción

del dolor, había que demostrar que el comportamiento del animal es afectado de manera negativa por la experiencia dolorosa y que esas modificaciones del comportamiento no son solamente debidas a un reflejo. Es por ello que los científicos estudiaron las reacciones de la trucha a estímulos exteriores.

Se inyectaron sustancias nocivas en los labios de unas truchas y soluciones salinas en los de otras. “Comportamientos anormales fueron comparados en las truchas que recibieron sustancias nocivas, y los experimentos permiten afirmar que, efectivamente, los peces sienten el dolor”, concluyen los científicos. La doctora Lynne Sneddon, que dirigió el estudio, explicó: “Nuestra investigación... sugiere que los estímulos nocivos en la trucha arcoiris tiene efectos fisiológicos y de comportamiento adversos. Esto cumple los criterios sobre el dolor en animales”.⁴⁵ Estos estudios se recibieron con beneplácito por parte de organizaciones defensoras de los derechos de los animales, quienes consideraron que los peces no deberían sufrir para demostrar algo obvio. “Es deplorable que se hiciera sufrir a estos animales para el estudio, porque llevamos diciendo desde hace años que, por supuesto, los peces pueden sufrir y sentir dolor, como todos los animales”, dijo Dawn Carr, directora de la oficina europea de Personas por la Ética en el Trato hacia los Animales (PETA). “Biólogos marinos y el sentido común nos dicen que si se engaña a un pequeño animal para que muerda un anzuelo y se lo clave en la boca, el animal sufre”, agregó.⁴⁶

Quizá porque los peces no manifiestan su dolor en términos comprensibles para nosotros (como el resto de los mamíferos) hemos inferido que no sienten dolor y por eso somos reacios a dejar de comerlos o tenerlos como adornos en peceras. Al saber más sobre lo insostenible de la pesca y la ganadería industriales, los verdaderos ecologistas habrían de plantearse abocar más directamente por un estilo de vida vegetariano.

⁴⁵ <http://www.conciencia-animal.cl/paginas/temas/temas.php?d=225>

⁴⁶ www.fishinghurts.com y www.fisharesmart.com

2. GANADERÍA INDUSTRIAL⁴⁷

“Si la gente quiere carne barata, el planeta y los animales tendrán que pagar por ello”.

Comentario hecho por Relaciones Publicas de Mc Donald´s Inc.

Las granjas industriales son corporaciones multimillonarias que crían millones de cerdos, vacas, pollos, en espacios donde pasan sus vidas amontonados, encerrados en jaulas o estabulados, con escasa o ninguna luz natural, sin aire fresco ni espacio para darse la vuelta. Estos animales son alimentados de manera antinatural, consumiendo las más de las veces piensos cárnicos hechos de las vísceras y huesos de otros animales. No se les permite pastar, ni picotear la hierba, ni realizar la mayoría de sus comportamientos naturales. A los animales se les inyectan antibióticos y hormonas⁴⁸ para acelerar su crecimiento y para que sean más resistentes a las enfermedades que pueden contraer debido al hacinamiento y condiciones poco sanitarias en las que se les hace vivir.

Las granjas factoría además de significar un terrible sufrimiento para los animales, causan daños al medio ambiente y la salud de los trabajadores y vecinos. Al haber demasiados animales en relación al espacio disponible, sus heces no pueden ser usadas como fertilizante, ya que una granja factoría produce miles de kilos en una semana. Las heces y la orina son depositados en enormes pozos cavados en el suelo, éstos tienen filtraciones que contaminan el aire y los mantos freáticos. Hoy en día, la ganadería industrial es la principal fuente de emisiones del contaminante amoníaco, lo que acidifica aguas y suelos y daña los bosques a través de la lluvia ácida.⁴⁹ Las bacterias que se generan causan enfermedades a los seres humanos.

Cuando los consumidores comen animales y sus derivados, además de estar contribuyendo con una industria cruel, ponen en riesgo su salud, no sólo por las toxinas que ingieren, sino por la resistencia a los antibióticos que pueden generar. Las bacterias

⁴⁷ Véase también http://www.queensu.ca/envst/undergrad_information/Courses/ensc_390/Vegetarianism%20and%20Sustainability.pdf

⁴⁸ La más frecuente es la conocida hormona recombinante del crecimiento bovino (rBGH) que se inyecta principalmente en las vacas destinadas a la producción de leche. El exceso de esta hormona está relacionada directamente con casos de cáncer.

⁴⁹ *Orientaciones para una agricultura sostenible*, COM/99/0022, Bruselas, 1999.

que causan enfermedades están frecuentemente expuestas a antibióticos, de tal manera que se adaptan y pueden sobrevivir al tratamiento. Los antibióticos existentes no son capaces de eliminar las nuevas y fortalecidas bacterias, así que no hay medicamentos disponibles para controlar las enfermedades. Esto hace que otro porcentaje de recursos económicos que podrían destinarse para prevención de enfermedades o atención sanitaria básica, se invierta en curar enfermedades que son prevenibles.

2.1 ¿Por qué es insostenible la ganadería industrial?

Aunque el concepto de sostenibilidad parece estar muy de moda y la gente muestra una actitud positiva ante él, muchos ignoran que prácticas tan elementales como comer, pueden contribuir a prácticas insostenibles. Tal caso es el de la ganadería industrial.

En lo que respecta al agua, los expertos dicen que las reservas de agua no serán suficientes para que nuestros descendientes lleven la dieta occidental vigente. En la Conferencia de la Semana Mundial del Agua, organizada por el *Stockholm International Water Institute*, (SIWI) y celebrada del 15 al 21 de agosto del 2004, se afirmó que la creciente demanda de carne y productos lácteos es insostenible pues los animales necesitan mucho más agua que granos para producir la misma cantidad de comida que alcanzaría para alimentar a más gente. “Con 840 millones de personas desnutridas y mal alimentadas, más los otros dos mil millones que se calcula para el 2025, alimentar a una población en aumento sigue siendo el reto fundamental”. Los científicos dicen que se necesita cambiar los modelos de consumo occidental si queremos tener un proyecto realista para alimentar a quienes padecen hambre.

“Va a ser imposible alimentar a futuras generaciones con una dieta como la que rige en Europa y el Norte de América” dijo Anders Berntell, Director Ejecutivo del *Stockholm International Water Institute*. La ponencia titulada “Más alimento por cada gota”⁵⁰ puso de manifiesto que desde hace varias décadas el aumento en la producción de comida se ha visto rebasado por el crecimiento de la población. “Ahora el mundo se está quedando sin agua por producir más alimento”.

⁵⁰ http://www.siwi.org/downloads/More_Nutrition_Per_Drop.pdf

El Director del SIWI declaró a la BBC News: “El problema fundamental es que el alimento es el mayor consumidor de agua, requiriendo un 70% sin contar el agua de lluvia”. “El punto de partida es que tenemos que hacer algo para reducir la cantidad de agua que se usa en producir alimentos”. “Los animales alimentados con granos, incluso los que pastan libremente, requieren mucho más agua que cultivos de cereales”. “La mayoría de nosotros no valoramos ni política, ni éticamente que el reto de encontrar agua para producir comida es un problema cotidiano en muchos países”. “Este es un problema mucho más grande de lo que pensábamos”. Un kilogramo de carne de vaca requiere 15 metros cúbicos de agua, un kilo de carne de borrego alimentado en pastizales requiere 10 metros cúbicos, un kilo de cereales requiere de 0.4 a 3 metros cúbicos.

Berntell señaló que los países ricos se han visto a salvo importando “agua virtual”, es decir, el agua que necesitan para cultivar su comida, trayéndola del extranjero. “El transporte de agua virtual es enorme, los australianos se sorprenderían de que aunque su país carece de recursos de agua, son grandes exportadores de agua en forma de carne”.

Litros de agua necesarios para obtener un kilo de alimento⁵¹

Patata	500
Trigo	900
Alfalfa	900
Sorgo	1 100
Maíz	1 400
Arroz	1 912
Soja	2 000
Carne de pollo	3 500
Carne bovina	100 000

⁵¹ J. Riechmann, *op. cit.*, pág. 297.

En lo que se refiere a los cereales, cerca del 40% de la cosecha mundial de grano se destina a la cría de ganado. Se dedican 157 millones de toneladas métricas de cereales, legumbres y proteínas vegetales aptas para uso humano para alimentar al ganado que producirá los 28 millones de toneladas métricas de proteínas animales que consumen los estadounidenses anualmente. Sólo en Estados Unidos el ganado come suficiente cereal y soja para alimentar a mil millones de personas.⁵²

Para obtener un kilo de proteína de origen animal, en las sociedades industrializadas empelamos entre dos y veinte kilos de proteína de origen vegetal. (7 kg de cereales por cada kilo de vacuno, 4 a 1 en el cerdo y 2 a 1 para pollo). La producción de un kilo de proteína animal también requiere en promedio cuarenta veces más agua que un kilo de proteína de cereales. Un kilo de vacuno requiere hasta doscientas veces más agua que un kilo de patatas. La misma cantidad de tierra puede producir hasta 26 veces más proteína para consumo humano se en ella se plantan espinacas que si se dedica a piensos para las vacas.

2.2 Solidaridad con quienes tienen hambre. ¿Escasez o mala distribución?

El 10 de junio del 2002 se celebró la reunión de “La Cumbre Mundial de Alimentación: Seis Años Después”

Personalidades de 182 países se reunieron en Roma, en la sede de la FAO (Food and Agriculture Organization), organismo de las Naciones Unidas, para revisar los avances hechos desde la Cumbre Mundial de la Alimentación de 1996, cuyo objetivo era reducir el hambre a la mitad para el 2015. De acuerdo a las estimaciones de la FAO, la cifra ha bajado sólo a 6 millones por año, lejos de los 22 millones anuales que se necesitan para alcanzar la meta.

El Consejo para la Alimentación Mundial de las Naciones Unidas ha calculado que dedicar a alimentación humana entre el 10 y el 15% del grano que se destina al

⁵² M. Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid, 2003, pág. 111.

ganado bastaría para llevar las raciones al nivel calórico adecuado, erradicando el hambre.⁵³

Con la cantidad de cereal y soja empleada para alimentar a los animales cuya carne consumirá una sola persona podrían nutrirse veinte personas.⁵⁴

El hambre es un problema global: dos mil millones de personas viven en la pobreza y mil millones en extrema pobreza. Las causas de la hambruna son complejas y la solución no es producción de animales a gran escala, como muchos creen. Introducir granjas factoría concentra poblaciones animales en poco espacio, requiere muchos recursos materiales, económicos, humanos y naturales, y contamina y destruye comunidades rurales, sin contar las implicaciones morales que lleva exportar esos modelos de dominio y crueldad. Sin embargo, con sus propios mercados saturados, Estados Unidos pretende expandir las granjas factorías exportando productos e introduciendo modelos de crianza de animales en países como China, donde su medio ambiente es ya precario. Las granjas factoría importan a países en vías de desarrollo destrucción del ecosistema, explotación a los trabajadores y crueldad hacia los animales.

La solución no está en alimentar con animales a quienes padecen hambre, sino en liberar tierras de cultivo y enseñar a las comunidades a rotar las siembras y a combinar los alimentos de manera balanceada. Los subsidios⁵⁵ que se dan a la industria cárnica se podrían usar para desarrollar programas de riego en zonas de sequía o en distribución de alimentos en época de carestía.

Como dije anteriormente, más que escasez, el hambre, como otros problemas sociales, i.e., la pobreza, tiene elementos más relacionados con la distribución.

Puesto de esta manera parece que se establece una dicotomía entre la escasez y la distribución como responsables del hambre, pero veamos esto con más atención: A nivel global, hay efectivamente alimento suficiente para abastecer a la población

⁵³ R. Goodland y otros; *Environmental Management in Tropical Agriculture*, Westview Press, Colorado, 1984, pág. 237. Citado en Jorge Riechmann, *Todos los animales somos hermanos*, Universidad de Granada, 2003, pág. 292.

⁵⁴ *Ibid.*, pág 111.

⁵⁵ En Estados Unidos se planeó en 2001 dar 171 mil millones de dólares a la industria cárnica durante los próximos diez años. www.foodforlife.org

mundial, pero no hay superabundancia de alimentos, pues durante muchos años se ha consumido más comida de la que se produce, agotando las reservas de granos.⁵⁶

Producir suficiente comida para la población mundial es una problemática que se ha hecho más compleja por factores como:

- Aumento de la población mundial
- Aumento en el consumo y producción de carne y lácteos
- Descenso en tierras de cultivo, agua potable y recursos naturales

Satisfacer la demanda de alimento de una población en aumento ya es un problema, pero el impacto que esto tiene es mucho más grave. Este aumento se concentra en países en vías de desarrollo donde el consumo *per capita* de carne y lácteos también va en aumento. Sin embargo, la dieta occidental basada en animales es seguida por un pequeño porcentaje de la población mundial: el Oeste de Europa y Estados Unidos; el resto del mundo usa la carne y los lácteos en menor porcentaje.

En resumidas cuentas, considerar a los animales no humanos como fuentes de alimento no sólo es tratarlos como recursos, vulnerando sus intereses, lo cual no es moralmente aceptable, sino que lleva aparejada una manera ineficaz de alimentar, pues ellos consumen más comida de la que se obtiene con su muerte y requieren una inversión mayor de recursos naturales. Mientras más gente consuma más productos animales, el alimento del mundo y el medio ambiente se colocarán en una situación límite.

A pesar de que los expertos reconocen que la escasez de alimento se verá aumentada por el consumo de carne y lácteos, se hacen pocos esfuerzos para reducir su producción. El *International Food Policy Research Institute* junto con la FAO y el *International Livestock Research Institute*, alertaron que la demanda de carne se duplicará para el 2020. Su preocupación principal es satisfacer las demandas de alimento, especialmente de origen animal. “La demanda de animales de consumo es fundamental en

⁵⁶ Todos estos datos provienen del *Worldwatch Institute and Earth Policy*.

los mercados de países en vías de desarrollo y cómo se maneje es crucial para el crecimiento de esos países, por la seguridad alimentaria, el sustento de comunidades rurales y la sostenibilidad del medio ambiente.”⁵⁷ Es lamentable ver que en vez de instaurar políticas que reduzcan el consumo de animales, se basen en como satisfacer una demanda cuya necesidad es creada por la industria. Lo que debería hacerse es reducir el consumo de carne y lácteos en los países industrializados y no promoverlo en otros países.

La escasez y la distribución están interconectadas. Cuando los satisfactores descienden, el precio aumenta y lo que ocasiona es que quienes tienen recursos económicos acaparan el alimento. “Los ricos comen primero” y esto se ve en el consumo de los llamados “alimentos de segunda necesidad”, como carne y lácteos. Granos, soya y otros cereales se usan para alimentar animales no humanos que serán convertidos en carne para el mundo industrializado, mientras que quienes padecen hambre carecen de los medios para competir con la industria y desarrollar estilos de vida basados en alimentos de origen vegetal.

Incluso en tiempos de hambruna algunos países exportan grano para alimentar animales no humanos. Mientras más se provea, más equitativa será la distribución, y al contrario, menos provisiones significan más desigualdad en la distribución, aun cuando exista suficiente comida. Aumentar la ganadería industrial extrapola los problemas tanto de la escasez como de la distribución. Reducir el consumo de animales no es una panacea, pero es un componente fundamental de un sistema sostenible de alimentación global.⁵⁸

Hay varios ejemplos de prácticas insostenibles, que van desde la planeación urbanística hasta los modelos de producción, pero opté por la pesca y ganadería industriales en primer lugar, por la crueldad que supone para los animales no humanos, lo cual avala y perpetua el modelo antropocéntrico donde el ser humano puede disponer a voluntad de los demás miembros de su entorno, y en segundo, porque creo que es donde como ciudadanos de a pie y consumidores podemos tener más impacto y reflejar a la vez un cambio del paradigma antropocéntrico a uno más biocéntrico o ecocéntrico.

⁵⁷ <http://www.ifpri.org>

⁵⁸ Para los temas relacionados con hambre y alimentación sostenible, véase www.smallplanetinstitute.org/ www.foodfirst.org www.foodforlife.org www.foodforthehungry.org www.freedomfromhunger.org www.thehungersite.org www.truefoodnow.org www.thehungerproject.org www.plantsforhunger.org

Tómese en cuenta que el vegetarianismo no es aquí mencionado sólo como una opción fuerte para acabar con el uso de los animales no humanos, sino que también es un modelo solidario de consumo que beneficia a los más necesitados.

Cuando se argumenta que los modelos de granjas ecológicas o carnes biológicas son una opción para seguir consumiendo alimentos de origen animal sin dañar el medio ambiente se incurre en un error. No todos los países tienen una normativa al respecto y no siempre se observan las regulaciones de manera estricta. Por otro lado, se deja de lado el argumento más contundente, que es lo injustificable de privar a los animales no humanos de su vida para beneficio de los humanos. Los animales “de crianza ecológica” aunque no reciban una alimentación basada en hormonas y antibióticos siguen atravesando por el angustioso proceso del transporte al matadero y la experiencia de la muerte. La única diferencia es que pasan menos tiempo en la antesala de la muerte pues son matados antes que los animales provenientes de granjas industriales, pero aun así, presencian la muerte de sus congéneres.

En esta sección hablamos de lo insostenible de prácticas comunes como la pesca y la ganadería industriales, enfocamos el tema desde un punto de vista ecológico y dimos algunos argumentos de porqué nos parece una práctica rechazable desde el punto de vista moral. Si bien este último punto me parece ha de ser el definitorio para dejar de considerar a los animales como comida, reconozco que se puede apoyar en el ejemplo de la insostenibilidad y de los daños al medio ambiente sin que por eso se reste atención al hecho central de que los animales no humanos son seres con intereses que deben ser respetados.

CAPÍTULO IV

SOSTENIBILIDAD ECOLÓGICA: CUESTIÓN DE LÍMITES

Si quieres hacer rico a Pitocles no aumentes sus riquezas, sino limita sus deseos.

Epicuro de Samos

1. NECESIDADES: BÁSICAS E INTERMEDIAS

En la definición de desarrollo sostenible del informe Brundtland se hace alusión al concepto de “necesidades” y de “limitaciones”. ¿Cuáles son las necesidades? ¿Cómo distinguir entre una necesidad básica y una no básica pero igualmente legítima? ¿Cuál será el criterio delimitador entre los dos tipos de necesidades? ¿Cuántas generaciones futuras hemos de considerar?

Definida de esa manera, la sostenibilidad entiende las relaciones intertemporales entre necesidades humanas y capacidades productivas humanas, como una relación entre el bienestar humano y sus diferentes niveles de desarrollo. El medio ambiente aparece sólo como un elemento de tal ecuación: las necesidades son determinadas por los humanos y las limitaciones son vistas también como limitaciones humanas. El medio ambiente no impone límites al uso sostenible con independencia de las limitaciones en las habilidades humanas para controlarlo. Las limitaciones al uso del medio ambiente dependen de los avances de la tecnología y de la organización social. Como consecuencia, nuestra única obligación es equilibrar la satisfacción de necesidades presentes, con la capacidad de las futuras generaciones de satisfacer las suyas.

Siguiendo con el tema de las necesidades, propongo recurrir a los autores británicos Lein Doyal e Ian Gough, quienes han elaborado una exhaustiva teoría universalista de las necesidades humanas.⁵⁹ Las necesidades básicas son para ellos, “aquellas condiciones previas universalizables para la participación social y la persecución de fines propios”.

⁵⁹ L. Doyal, I. Gough, *Teoría de las necesidades humanas*, Icaria, Barcelona, 1994.

Salud física y autonomía personal⁶⁰ son condiciones previas de toda acción individual en cualquier cultura, puesto que constituyen las necesidades humanas más elementales: aquellas que han de ser satisfechas en cierta medida antes de que los agentes puedan participar de manera efectiva en su forma de vida con el fin de alcanzar cualquier otro objetivo que crean valioso.⁶¹

Doyal y Gough hablan también de la categoría de *necesidades intermedias* que contribuyen a la satisfacción de las necesidades básicas en todas las culturas. Son objetivos más específicos, pero también universalizables y transculturales, para cuyo logro pueden actuar como medios determinados satisfactores concretos (estos no universales, sino condicionados culturalmente).

Las necesidades intermedias, según estos autores británicos son:⁶²

Alimentos adecuados y agua limpia

Alojamiento adecuado para la protección frente a la intemperie

Ambiente de trabajo sin riesgos

Medio físico sin riesgos

Atención sanitaria adecuada

Seguridad en la infancia

Relaciones primarias significativas

Seguridad física

Seguridad económica

Enseñanza adecuada

Seguridad en el control de la natalidad, el embarazo y el parto

⁶⁰ “Ser autónomo en este mínimo sentido consiste en poseer la capacidad de elegir opciones informadas sobre lo que hay que hacer y cómo llevarlo a cabo. Ello entraña ser capaz de formular objetivos y creencias sobre la forma de alcanzarlos, junto con la capacidad de valorar lo acertado de estas ideas a la luz de la evidencia empírica.” (*Ibid.* 81) Se trata de un concepto que entraña a su vez tres elementos fundamentales: el *aprendizaje*, (“el grado de comprensión que una persona tiene de sí misma, de su cultura y de lo que se espera de ella como individuo dentro de la misma”), (*ibid.* 90) la *salud mental* (capacidad cognitiva y emocional del individuo) y las *oportunidades* objetivas de acciones nuevas y significativas que se abren ante los agentes.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 83.

⁶² *Ibid.*, cap. 8.

A las necesidades básicas de Doyal y Gough, Joaquín Sempere agrega las necesidades fisiológicas básicas, que son:⁶³

Alimento

Agua

Oxígeno

Excreción de los desechos metabólicos

Higiene

Actividad sexual

Reposo

Protección física

Condiciones de bienestar corporal: temperatura, humedad atmosférica, ausencia de Sustancias nocivas o tóxicas

Protección frente al dolor y la enfermedad

Movimiento y ejercicio corporal

Espacio

Juego

2. DESEOS: LEGÍTIMOS E ILEGÍTIMOS

Una vez expuesta la definición más general de necesidades básicas e intermedias, surge la distinción entre necesidades y deseos. Para Sempere, la diferencia radica en que la necesidad está vinculada a la autorreproducción (física o moral) de la vida del sujeto, mientras que el deseo es más ocasional, no está ligado a la autorreproducción del sujeto y tiene un grado superior de libertad.⁶⁴

Aceptando esta distinción puede ser útil el criterio normativo para distinguir entre *deseos legítimos e ilegítimos* que propuso el filósofo Mario Bunge. “Los deseos de un ser humano son legítimos y pueden ser libremente perseguidos sólo en la medida en

⁶³ J. Sempere, *L'explosió de les necessitats*, Edicions 62, Barcelona, 1992, pág. 14.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 43.

que no impidan la satisfacción de las necesidades de otros seres humanos.”⁶⁵ De esta manera apoya lo que muchos otros autores han dicho: que las necesidades de un determinado ser humano o población humana tienen prioridad sobre sus preferencias o deseos y los de cualquier otro ser humano.

Concedo que las necesidades tengan prioridad sobre las preferencias o deseos, de hecho me parece que las políticas económicas neoliberales deberían poner más atención a esto. Sin embargo, yo añadiría que los deseos de un ser humano son legítimos y pueden ser libremente perseguidos sólo en la medida en que no impidan la satisfacción de las necesidades de otros seres con intereses. Seguimos otorgando primacía a las necesidades, sólo que esta vez consideramos no *solamente* las de los humanos.

Recordemos el capítulo dedicado al enfoque biocéntrico de la ética ambiental. En el apartado de la reverencia por la vida, P.W. Taylor habla en términos de *intereses básicos* y *no básicos* de los seres vivos. Si hacemos un paralelismo entre su concepto de *intereses básicos* y el de necesidades que hemos descrito anteriormente, y entre el de deseos e *intereses no básicos*, veremos que si bien no se ofrece una clara solución a cualquier posible conflicto entre humanos y demás seres vivos, al menos se plantean las consideraciones morales que se han de tomar en cuenta antes de decidir por una acción en vez de otra.

De no hacer esta especificación, podría admitirse que cualquier deseo humano que no impida la satisfacción de una necesidad humana es legítimo, aun cuando sí impida la satisfacción de una necesidad no humana. El deseo de comer ternera puede no vulnerar la necesidad de un humano que tenga satisfecha la necesidad básica de alimentarse, pero es evidente que sí impide la satisfacción de las necesidades de la ternera.

Muchos de nuestros deseos, los cuales en ocasiones hemos elevado a nivel de necesidades, vulneran terriblemente las necesidades e intereses básicos de otros animales de especies distintas a la nuestra, y el objetivo de la ética ambiental es no ya

⁶⁵ M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1974, citado en J. Riechmann, *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los libros de la catarata, Madrid, 1998. pág. 59.

tratar de solucionar dichos conflictos a nivel específico, sino ponerlos sobre la mesa para discutir la manera en que hemos de relacionarnos con el resto de los habitantes del planeta. Un vértice donde pueden coincidir la ética ambiental y el desarrollo sostenible es en buscar la satisfacción de las necesidades básicas humanas de una forma ecológicamente sustentable, lo cual también reflejaría la consideración moral de las necesidades de otros seres vivos.

3. GENERACIONES FUTURAS

La definición de desarrollo sostenible hace referencia también a la idea de límites, según dijimos. ¿Pero desde cuándo es importante considerar límites a nuestras acciones respecto al medio ambiente?

Desde 1950 los habitantes de este planeta hemos consumido más bienes y servicios —descontando la inflación— que todas las generaciones anteriores juntas (por supuesto, la mayor parte de tal consumo la han hecho los pocos cientos de millones de personas que componen la población del Norte rico). Ahora se plantean catástrofes que no preocupaban a generaciones pasadas, fuera por la ignorancia de su posibilidad o porque la tecnología no se había desarrollado tanto como para ocasionarlas. Recordemos que la tecnología ha sido siempre un arma de dos filos, en el caso de la radioactividad por ejemplo, los residuos de este tipo constituyen uno de los mayores peligros para las generaciones futuras. Se habla en términos de futuro pues el ciclo medio de vida de una central nuclear es de 25 a 30 años; pasado este tiempo debe clausurarse y mantenerse bajo un riguroso control, dado que permanece radioactiva durante un largo período, que según algunas estimaciones puede llegar a más de un millón de años. La manutención y el control a que deben ser sometidos constantemente los reactores dan lugar a altos costos que recaerán irremediabilmente sobre futuras generaciones.

Debemos aceptar que los graves problemas ecológicos de nuestro tiempo, pasarán factura a seres vivos por venir. Destrucción sistemática de las selvas, efectos negativos sobre el clima, pérdida irreversible de especies biológicas, deforestación que

ocasiona erosión y desbordamiento de ríos, desertización y contaminación de suelos cultivables y fundamentalmente, el aumento de la población mundial.

Generalmente, cuando se aborda el problema de las generaciones futuras, se hace contemplando privilegiadamente los posibles intereses de los seres humanos por venir, sin tomar en cuenta aquellos de los futuros no humanos. Esta actitud es una aplicación más del criterio especista que rige nuestra sociedad, donde —por el hecho de no ser miembros de nuestra especie— se priva a los intereses de los animales no humanos, de la consideración ecuánime que a los intereses de los seres humanos se considera comúnmente dar.

Para el objetivo de este trabajo adoptaré la postura de que sí existen responsabilidades para con generaciones futuras no solamente de humanos, sino de otros seres vivos en general. Al hablar de “justicia intergeneracional” lo haré solamente hacia el futuro, no veré el tema de la justa compensación para víctimas indirectas de injusticias cometidas hacia los antepasados, ni si éstos tendrían obligación de “indemnizarnos” por haber desencadenado eventos que condujeron a catástrofes. Tratar de buscar culpables en el pasado es lo menos adecuado para resolver problemas de ética ambiental. Los verdaderos responsables de lo que ocurre y ocurrirá, todavía están en acción y somos los seres humanos actuales quienes podemos modificar o corregir su curso.

El problema de las futuras generaciones no fue muy considerado en la tradición filosófica. El debate sistemático sobre estos temas guarda estrecha relación con el conocimiento de los datos ya mencionados en esta investigación. A primera vista, el asunto de la posteridad parece no involucrar nada más que la simple ampliación de la “comunidad moral” para incluir, además de la familia, los compatriotas, ciudadanos de otras naciones e incluso animales no humanos y ecosistemas, a otra categoría más: personas que nacerán cuando nosotros hayamos muerto. Aparentemente nuestras responsabilidades —si es que las hay— hacia generaciones futuras no han de ser muy diferentes de las que tenemos hacia nuestros otros contemporáneos. Parecería que las generaciones futuras tendrían el derecho a que nosotros actuásemos responsablemente en su beneficio. Sin embargo, si miramos con detenimiento las implicaciones

ontológicas y epistemológicas que tiene otorgar estatus moral a generaciones futuras, nos daremos cuenta que surgen varios problemas morales y de meta-ética.

La pregunta obvia es si existen obligaciones y deberes morales generales, que los individuos o colectividades de cualquier periodo histórico tengan para con las generaciones de individuos que vivirán después de ellos.

Una respuesta negativa se resume en la idea de la *no responsabilidad*. Una respuesta positiva suscita a la vez dos interrogantes: ¿Cuáles son tales obligaciones y cómo se pueden argumentar en una teoría ética? ¿Cuáles son las medidas educativas, sociales, jurídicas, y políticas locales y globales —nacionales e internacionales— que se necesitan para hacer respetar las obligaciones morales hacia las futuras generaciones?

Esta última pregunta implica cuestiones de índole empírica. Sin embargo, la primera exige un tratamiento normativo, cuyo debate entra en el ámbito de la ética teórica. Otras posibles preguntas que se originan son: ¿podemos tener deberes hacia seres no existentes? Es más, ¿tiene sentido atribuir derechos a seres que no existen?

No podemos conocer a generaciones futuras como individuos. La “posteridad” es una categoría abstracta que contiene ilimitados e indiferenciados miembros, y esto es problemático en tanto casi toda la teoría moral está basada en el respeto a individuos autónomos. Nuestras relaciones con generaciones futuras son unidireccionales y no recíprocas. Ellas no podrán reclamarnos o agradecernos por tomarlos o no en cuenta. ¿Con qué certeza podemos decir que les hemos hecho un beneficio? ¿Quién será designado para representarlas?

Al darle significación moral a quienes aún no existen, introducimos problemas novedosos y únicos en la historia de la filosofía moral.

¿Cuál es entonces el estatus moral de las generaciones futuras? Las respuestas a estas interrogantes cubren varios ámbitos. Para algunos filósofos, su no existencia actual las excluye de consideraciones morales. Otras respuestas incluyen teorías como el contractualismo, el utilitarismo y la teoría de los derechos. Recurriré a estas doctrinas por ser estas las que más han profundizado en temas de justicia.

3.1 Contractualismo

En la parte dedicada a enfoques antropocéntricos hablamos del contractualismo como una teoría que parte de la concepción contractual básica de que las personas son iguales por naturaleza. Si bien el contractualismo tiene una línea que ve a la moralidad como beneficio recíproco (Hobbes), y otra como imparcialidad (Rawls), lo que nos interesa aquí es ver la postura general de esta teoría frente a las futuras generaciones.

Hobbes (1588-1679) fue el primer gran teórico sistemático de la moral como institución, como conjunto de reglas de conducta que fijan determinados límites a la consecución del propio interés, y cuya función es asegurar un determinado grado de colaboración recíprocamente provechosa entre individuos cuyo poder y vulnerabilidad son distribuidos de forma bastante igualitaria y también en condiciones de perjudicarse recíprocamente. Las obligaciones y derechos morales no son más que modelos o reglas de comportamiento que corresponde al interés de cada individuo racional interiorizar y contribuir a mantener vigentes en la sociedad de la cual es miembro, aceptando que algún otro, o la mayoría hagan lo mismo. Siendo la moralidad un asunto de reciprocidad es evidente que Hobbes no diga nada acerca de las generaciones futuras. Por otro lado, no es sino hasta el siglo XX que este tema se aborda filosóficamente en relación con la justicia y el medio ambiente.

El principal partidario actual del contractualismo es John Rawls. En *La Teoría de la Justicia* (1971) Rawls propone un acercamiento contractualista a lo que él llama “justicia entre generaciones”. A primera vista, una aproximación contractualista no parece muy prometedora para el tratamiento de este tema, pues los contrayentes no tienen una existencia actual y son incapaces de negociar y llegar a acuerdos recíprocos. Consciente de esta dificultad, Rawls admite que los principios fundamentales de justicia no pueden accederse mediante negociaciones contractuales actuales, sino que dicho contrato ha de ser hipotético y elaborado a través de un experimento mental que denomina “la posición original”. Las normas morales “válidas” son las que elegirían los individuos que persiguieran la maximización del propio provecho individual en una hipotética “posición original”, en la cual, por lo que respecta a poder, conocimiento y capacidad de razonamiento, cada uno es igual a todos los demás. Las partes en la posición original, en tanto provistas (como hipótesis) de igual poder e iguales

conocimientos, no tienen nada sobre lo que contratar, nada que ofrecerse la una a la otra; es más bien una búsqueda común a partir de argumentos convincentes para ambas partes, de los principios éticos que es racional aceptar en la posición original. Dado que entre las partes no hay, por hipótesis, ninguna diferencia relevante y todas son igualmente racionales, les resultarán también convincentes los mismos argumentos: de ello se deriva que en sentido estricto, en la posición original existe una sola persona, el llamado “escogedor ideal” (*ideal chooser*).

Las partes en la posición original están constituidas como individuos motivados únicamente para lograr el propio provecho individual —en términos de “bienes primarios”: libertad, derechos jurídicos, oportunidad y bienes económicos—, al margen de intereses benévolos o envidias por el destino de cualquier otra persona. Tales individuos escogen principios de justicia tras un “velo de ignorancia”, lo que significa que no saben qué posición ocuparán en la vida que tendrán, de ahí que abogarán por reglas de justicia que favorezcan a una u otra clase particular de persona. “Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus bienes naturales y por lo tanto, nadie está en la posición de establecer principios en su provecho.”⁶⁶

[...] está claro que, puesto que las diferencias entre las partes son desconocidas por ellas, y cada una es igualmente racional y está en la misma situación, cada una se deja convencer por los mismos argumentos. Podemos, por ello, ver la elección en el seno de la posición originaria desde el punto de vista de una sola persona elegida al azar. Si, después de la debida reflexión, esta prefiere una concepción de la justicia en vez de otra, todas actuarán del mismo modo, y se llegará así a un acuerdo unánime.⁶⁷

Señalemos que Rawls se interesa más por el problema de individualizar los principios racionales de justicia para las instituciones de la sociedad, que por la cuestión más general del fundamento de otros principios morales (los principios de justicia son para él un subconjunto del conjunto de los principios morales). Rawls dedica cierto espacio en su tratado⁶⁸ al tema de las generaciones futuras, refiriéndose a la cuestión de si, con base en su versión del contractualismo, se puede reconocer que existen obligaciones

⁶⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, pág. 139.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 139. La traducción es mía.

⁶⁸ Los párrafos de *A Theory of Justice* en los que describe el problema están en las págs. 128-129, 139-140 y 284-293.

concretas de justicia respecto a aquéllas; y no además o en su lugar, otro tipo de obligaciones como la caridad o la solidaridad.

Pero distintas generaciones no coexisten (al menos las que no se suceden inmediatamente), así que no necesitan estar de acuerdo en las reglas para vivir armónicamente. Sin embargo, puede haber conflicto de intereses en lo que respecta a lo que las generaciones actuales consumen o ahorran con respecto a las generaciones futuras. De las premisas generales de las que parte su teoría no se puede fundar una exigencia de justicia respecto a ninguna generación futura, ni siquiera aquellas pertenecientes al futuro más inmediato.

Rawls considera el problema de la responsabilidad respecto a las generaciones futuras como un problema que se refiere a la determinación de un tipo de ahorro justo (*just savings*) o de inversión de capital a favor del bienestar de los descendientes, entendiendo por capital no sólo fábricas y maquinaria, sino cultura, conocimientos, tecnología y todo lo necesario para la existencia de instituciones justas. Rawls cree que las siguientes reglas deben ser observadas: “Preservar la cultura y la civilización... [...]mantener intactas las instituciones justas que se han establecido...[...] ahorrar cada tanto tiempo una buena cantidad del capital que se haya acumulado.” Y agrega que “estos ahorros pueden invertirse en maquinaria, medios de producción, educación y aprendizaje.”⁶⁹

Considera que para asegurar estos ahorros justos para el futuro, las partes de la posición original deben considerarse como “cabezas de familia” con lazos familiares y preocupación por al menos las dos generaciones venideras. Las provisiones para las generaciones remotas se logran a través de una cadena de generación tras generación.

Rawls menciona someramente los problemas concernientes al ahorro de los recursos naturales, la contaminación del medio ambiente y el riesgo de catástrofes irreversibles, como el efecto invernadero.⁷⁰ En la posición original no existe ninguna razón para aceptar un solo principio de ahorro o inversión a favor de las generaciones

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 285.

⁷⁰ Rawls menciona estos problemas en dos líneas de las págs. 137 y 271.

futuras. Desde el punto de vista de la justicia no hay nada que una generación deba a otra.

Para tratar de evitar esta conclusión Rawls modifica la interpretación de la posición original cambiando la motivación de las partes: se acepta que éstas se preocupan por el bienestar de sus hijos y sus nietos. Como no todos tienen hijos, Rawls acepta más en general, que en la posición original cada uno se preocupa del bienestar de cualquiera de los miembros de la generación siguiente: “Para cada individuo de la próxima generación existe un individuo perteneciente a la presente que se interesa por su bienestar.”⁷¹ Rawls mantiene que sin esta tesis no es posible, en el ámbito del contractualismo que él propone, reconocer un principio de justicia intergeneracional y menos aún, un principio de ahorro justo. “Aquellos que están en la posición originaria saben que son contemporáneos, de forma que, a menos que estos no se ocupen por lo menos de sus inmediatos sucesores, no tienen ninguna razón para ponerse de acuerdo en cualquier tipo de ahorro.”⁷²

Las críticas que se dirigen a Rawls en este sentido se refieren a que esta tesis parece haber sido introducida *ad hoc*, con la intención de fundar sobre ella la responsabilidad frente a las generaciones futuras, y hacerla compatible con nuestros juicios compartidos de justicia, pues es incompatible con su tesis fundamental de que las partes no se interesan por la suerte ajena. Incluso adoptando esa tesis, no es evidente que sirva para fundar responsabilidades hacia generaciones lejanas, cosa que Rawls parecería desear.

Esta omisión es tratada por Edith Brown Weiss, quien propugna el “principio de equidad intergeneracional”,⁷³ donde cada generación le deja el planeta a la siguiente, en al menos las mismas condiciones en que lo recibió. Como Rawls, Weiss cree que los principios de justicia intergeneracional han de ser dictados desde el “velo de la ignorancia”, sin el conocimiento de cuál generación será la nuestra. Sin embargo, a diferencia de Rawls, Weiss intenta derivar principios que se apliquen no sólo a una nación sino a todas, es decir, que sirvan como fundamento de leyes internacionales.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 128-129.

⁷² *Ibid.*, pág. 292.

⁷³ E.B. Weiss, *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony and Intergeneration Equity*, Universidad de las Naciones Unidas, Nueva York, 2000.

En la primera parte de la investigación, cuando hablamos del enfoque antropocéntrico y nos referimos al contractualismo, mencionamos la crítica que hace Mary Midgley a Rawls en lo tocante al elemento restrictivo de que son los “iguales” los que contratan en la “posición original”. Esto desagrada a Midgley porque la consecuencia de esto es que se desatiendan los “deberes no contractuales”, o la dimensión vertical de la vida moral.⁷⁴ El marco liberal opera dentro de la dimensión horizontal y simétrica y se desentiende de nuestros deberes con seres o entidades desiguales a nosotros, que, en virtud, de esta asimetría quedan desconectados de sus respectivos derechos.

Midgley al igual que Peter Singer critica la idea judeocristiana de que la creación está al servicio del hombre. Crusoe, sí tenía deberes de responsabilidad y cuidado para con su isla, aunque ésta no fuera su “patria”. Midgley condena la colonización voraz que destruye a su paso todo lo que toca por concebirlo de manera instrumental. La lista de lo desatendido Midgley comprende, dentro del sector humano, a la posteridad (generaciones futuras), y dentro del sector de animales de especies distintas a la nuestra, a los seres sintientes.⁷⁵

Aún cuando Rawls está consciente de no haber resuelto el problema de la justicia intergeneracional, afirma que “no se sigue que no se puedan formular ciertos límites que impongan importantes restricciones éticas.”⁷⁶

Quiero suponer que en la formulación de estas restricciones se incluiría junto con las generaciones futuras de humanos, la consideración moral de los discapacitados mentales, los niños y los animales no humanos presentes y futuros, ya que desde el momento que solamente las personas racionales con poder contractual pueden participar en el establecimiento, mediante principios de la contratación racional, de las normas morales vinculantes para todos, ellos parecen quedar fuera de nuestros vínculos morales.

⁷⁴ Asunto que reconoce el mismo Rawls al decir que lo que concierne a los animales y la naturaleza requiere de ulteriores investigaciones. Citado por Mary Midgley en “Duties Concerning Islands”, en R. Elliot, *op. cit.*, págs. 92-93.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 96.

⁷⁶ J. Rawls, *op. cit.*, pág. 286.

Hemos formulado la pregunta de si tenemos obligaciones hacia las generaciones futuras. El contractualismo rawlsiano no parece ofrecer una base concreta para dar una respuesta afirmativa. Veamos ahora que nos dice la teoría de los derechos sobre si tiene sentido asignar derechos a generaciones futuras y si lo tiene, quiénes son los sujetos de tales derechos: ¿determinadas colectividades o cada uno de los individuos futuros?

3.2 Teoría de los derechos

Hay que distinguir entre derechos jurídicos o legales y derechos morales. Los primeros están decretados en un sistema de derecho vigente en cierto Estado o comunidad, y su existencia es de tipo empírico. Los segundos están establecidos en un código moral generalmente aceptado por cierta comunidad y su existencia es de orden normativo. En este caso nos referiremos a los derechos de tipo moral.

Siguiendo a H.L.A. Hart, “tener un derecho [moral] conlleva tener una justificación moral para limitar la libertad de otra persona y para determinar cómo debemos actuar”.⁷⁷ Esta limitación en la libertad del otro constituye su *deber* hacia el poseedor de derechos; los *derechos* conllevan *deberes* por la parte del otro.⁷⁸ Esta máxima no nos dice que debemos restringirnos a los contemporáneos. Para entender mejor si los deberes se derivan de los derechos de los otros, recurriré a la distinción que hace Kant entre “deberes perfectos” y “deberes imperfectos” (bondad, beneficencia y caridad, por ejemplo). Éstos últimos no conllevan los correspondientes derechos: derecho a la bondad, a la beneficencia, a la caridad. Pero los “deberes perfectos” resultan de los derechos de los poseedores: derecho a pagar las deudas contraídas, de no interferir con la libertad de expresión del otro, etc.) Puede parecer que para defender los intereses de las generaciones futuras baste limitarnos a hablar en términos de deberes imperfectos, y evitar así la controversial discusión sobre los derechos. Sin embargo, quienes como John Partridge⁷⁹ reclaman derechos para generaciones futuras, señalan que hablar de deberes imperfectos no basta, pues los deberes perfectos tienen un mayor

⁷⁷ H.L.A. Hart, “Are There Any Natural Rights?” *Philosophical Review* 64, 1955, pág. 183.

⁷⁸ No siendo el caso lo contrario, pues puede haber *deberes* sin *derechos*, por ejemplo, algunos deberes de beneficencia.

⁷⁹ J. Partridge, “The Rights of Future Generations”, en D. Scherer, *Upstream and Downstream. Issues in Environmental Ethics*, Temple University Press, Filadelfia, 1990, págs. 40-66.

nivel de exigencia moral: los deberes morales surgidos de derechos, tienen mayor peso en el cumplimiento de deberes.

La teoría de los derechos y la consecuente idea de deberes morales es el candidato más controversial para extender nuestros compromisos morales hacia futuras generaciones y con ello, otorgar protección a especies en peligro de extinción, y a la conservación de recursos y de áreas silvestres, que generalmente se defienden en nombre de las generaciones futuras de humanos. Después de todo, el lenguaje de los derechos se refiere no a lo que es bueno o malo hacer, sino a lo que se debe o no se debe hacer. Si se demuestra que las futuras generaciones tienen derechos específicos respecto al medio ambiente, los cuales estarán enmarcados en derechos más generales, como el derecho a la vida, a la libertad y a ciertas condiciones básicas de bienestar y desarrollo, entonces nosotros sí tenemos obligaciones respecto a esos derechos. Una manera de hacer esto es a través de leyes que prohiban ciertas actitudes hacia el medio ambiente y fomenten otras. Si las generaciones futuras no tienen derechos, resulta difícil la instauración de tal legislación, pues ésta no se puede construir en función a las visiones particulares —no compartidas por todo ciudadano— de lo que es bueno.

La principal objeción a este enfoque se centra en la distinción entre personas actuales o presentes, y generaciones futuras o “potenciales”. Existen dos maneras de defender la postura de los derechos de generaciones futuras a pesar de su no-existencia: argüir que la no existencia no anula la posesión de derechos, es decir, que las generaciones del futuro no quedan excluidas de la posesión de derechos por su no-existencia. Lo cual implica rechazar el supuesto metafísico de que no puede haber derechos para cuyos poseedores aún no existen. La otra manera es conceder el supuesto metafísico, pero argumentar que del hecho de que generaciones futuras *puedan* tener derechos se desprende un “isomorfismo” normativo entre personas presentes y futuras.

Estas dos líneas argumentativas fueron esbozadas por J. Feinberg en “The Rights of Animals and Unborn Generations”. Feinberg comienza su análisis de los derechos vinculándolo a la idea de intereses. “La clase de seres que pueden tener derechos, es aquella que tiene (o puede tener) intereses.”⁸⁰ Feinberg da dos razones para sostener esto: “(i) un poseedor de derechos debe ser representado y es imposible

⁸⁰ J. Feinberg, “The Rights of Animals and Unborn Generations”, en W. Blackstone, *op. cit.*, pág. 51.

representar a un ser que no tiene intereses, y (ii) un poseedor de derechos ha de ser capaz de recibir beneficios en su persona, y un ser que es incapaz de ser dañado o beneficiado, no los tiene.”⁸¹

Partiendo del “principio de interés” de Feinberg, preguntémosnos si es posible conceder derechos a las futuras generaciones. Él concede que las generaciones futuras son personas potenciales, pero dice que un día existirán y tendrán intereses reales; cumplirán el principio de interés y serán la clase de gente que puede poseer derechos. La implicación es que la realidad de esos intereses futuros tiene relevancia normativa para nosotros, hoy. Feinberg dice que los derechos que tienen las generaciones futuras son contingentes hasta el momento en que vienen a la existencia. Esto es porque los derechos morales requieren como fundamento, intereses *reales*, y las generaciones futuras no pueden tenerlos hasta que comienzan a existir.

Dos interpretaciones surgen de lo dicho por Feinberg. Puede querer decir que las generaciones futuras tienen derechos contingentes, en el presente, aun cuando no podamos saber quién en particular tendrá estos derechos hasta que sepamos qué ser en particular existirá. O puede tomarse como si dijera que las generaciones futuras tendrán derechos en el futuro, y por supuesto, no podemos saber quién tendrá tales derechos, a menos que sepamos quién existirá. Sin embargo, la sugerencia puede ser que el estatus moral de las generaciones futuras no disminuye respecto a qué pasaría si se les concedieran derechos *ahora*. Podemos creer que Feinberg prefiere lo primero cuando dice que los filósofos “no han ayudado al argumentar que los animales y las futuras generaciones no son la clase de seres que pueden tener derechos ahora, y que no califican como miembros... de nuestra comunidad moral”.⁸² Aunque la implicación no es muy clara, parece sugerir que él cree que las generaciones futuras tienen derechos *ahora*.

Posturas como la anterior pueden ser criticadas, pues parecen otorgar propiedades reales a objetos no existentes. Sin embargo, hay otra manera de entender la sugerencia de que generaciones futuras tienen derechos *ahora*, y es que esos derechos existen *ahora*. Feinberg no tiene que afirmar que la persona futura es la poseedora en el

⁸¹ *Ibid.*, pág. 65.

⁸² *Ibid.*, pág. 67.

presente de un derecho, él puede decir que en el presente no hay un poseedor del derecho, pero que de hecho, ese derecho existe ahora y su presente existencia es contingente respecto a la futura existencia de quien será entonces poseedora de tal derecho. Esta persona futura será sujeto de derecho, un individuo cuyos intereses protegerá dicho derecho. Conceder esto requiere aceptar que puede haber derechos presentes que no tengan poseedores en el presente, y esto no parece imposible. Un derecho presente, que es el derecho de una persona futura, existe si es el caso que en el futuro haya una persona que poseerá tal derecho.

Para evitar confusiones, pensemos qué quiere decir que un derecho *exista*. Puede querer decir que hay un principio normativo que especifica un tipo de derecho, como el derecho a la vida; o que el principio tiene una aplicación normativa. Así, un derecho presente es el derecho de una persona futura, si el principio que especifica el derecho tiene aplicación en virtud de la existencia de la persona futura.

Feinberg no piensa que todas las posibles generaciones futuras tienen derechos contingentes, sino sólo las que vendrán a la existencia. Posibles generaciones no tienen derechos de ningún tipo, porque nunca existirán ni tendrán intereses. Pero se puede hablar de generaciones futuras que, aunque imaginarias ahora, son virtualmente ciertas. A menos que ocurra una catástrofe que aniquile la vida en la Tierra, éstas existirán y *si está en nuestras manos* evitar tal catástrofe, tenemos la responsabilidad de hacerlo.

Parece que podemos estar de acuerdo en que las generaciones futuras tendrán preferencias e intereses similares a los nuestros y que podemos anticipar con cierta seguridad. También es cierto que las políticas que adoptemos ahora afectarán esos intereses de una u otra manera. Esto puede resultar suficiente para imponernos la obligación moral de revisar que dichas políticas protejan esos intereses. Pero esto no es lo mismo que decir que esta obligación moral ha de estar fundada en los “derechos” que se suponga tienen las generaciones futuras y que en ocasiones, por tener la categoría de derechos, pueden anular los intereses de individuos existentes hoy día.

Vemos entonces que tanto obligaciones como derechos describen tipos especiales de relaciones entre personas. Quienes rechacen hablar de derechos, por las razones antes expuestas, pueden preferir hacerlo en términos de obligaciones.

Si se acepta la postura de que toda obligación implica derechos, y si no se puede decir que las generaciones futuras tengan *derechos*, parece una pérdida de tiempo hablar de nuestras obligaciones hacia ellas. Pero la mayoría de la gente aceptaría que podemos tener obligaciones morales que no corresponden con el derecho de alguien, por ejemplo, nuestra obligación moral de ayudar a alguien aun si este individuo no es capaz de apelar a un derecho de ser ayudado. Algunas de estas obligaciones pueden ser descritas como *virtudes*.⁸³

Habíamos visto que para filósofos como Partridge, los deberes morales surgidos de derechos, tienen mayor peso en el cumplimiento de deberes. Podemos preguntar ahora ¿cuán fuertes pueden ser las obligaciones que nos pueden imponer virtudes sin desprenderse de una teoría de los derechos? Admiramos a alguien virtuoso, pero no sentimos que una persona que carezca de las mismas virtudes esté faltando a una obligación.

Quizá baste decir que el hecho de que las generaciones futuras tendrán intereses, es una razón suficiente para tomar en cuenta esos intereses dentro de las políticas ambientales que adoptemos en la actualidad. Podemos decir también que *debemos* tomar en cuenta sus intereses porque esto es actuar conforme a una virtud, y es bueno ser virtuoso, o que *debemos* hacerlo porque es una virtud que implica una obligación moral.

Si aceptamos que el lenguaje de la moralidad no se agota en los derechos, y que nuestras políticas ambientales afectan a otros seres sintientes, presentes y futuros, debemos incluirlos en nuestra esfera moral tomando en cuenta sus intereses. Tal vez sea preferible ocuparse de los derechos de generaciones presentes, con sus correspondientes responsabilidades, las cuales incluirían por supuesto, a las generaciones futuras. Por otra parte, el punto de vista de las “obligaciones” puede concretar mejor *quién* exactamente posee tales obligaciones y por lo tanto, la atribución de responsabilidad recae de manera más directa.

⁸³ Para un estudio más detallado sobre la relación entre generaciones futuras y obligaciones, véase W. Beckerman y J. Passek, *Justice, Posterity and the Environment*, Oxford University Press, Nueva York, 2001.

3.3 Utilitarismo

El utilitarismo es una teoría ética que sitúa el criterio último del comportamiento moralmente correcto o incorrecto en el valor de las consecuencias que de él se deriven, considerando, tanto las consecuencias de los actos como de las omisiones.

Para el utilitarismo se debe ejecutar aquella acción que, entre las distintas alternativas, provoque mejores consecuencias. Si dos o más acciones alternativas tienen consecuencias igualmente buenas, todas son igualmente justas y no tiene importancia cuál se realice con tal de que se realice una de ellas. La teoría implica que el que una acción sea moralmente correcta o incorrecta no depende de los motivos, las intenciones o el carácter del agente. Para los utilitaristas, el bien o la justicia se deducen de la utilidad social. Es bueno o es justo aquello que produce mayor utilidad o, lo que es lo mismo, lo que incrementa la felicidad de la mayoría. Es una ética con base empírica, a posteriori, que deduce la moralidad de las preferencias reales de la gente.

No haré historia de esta doctrina pues ya hemos hablado de ella en los enfoques biocéntricos. Me concretaré a ver lo que puede decirnos la doctrina respecto a generaciones futuras. Tanto para Bentham como para Sidgwick, (1838-1900) filósofo inglés que sistematizó y precisó el utilitarismo clásico, el tiempo en el que existe determinado individuo es moralmente irrelevante; la felicidad de los individuos futuros cuenta (a igualdad de intensidad y duración) tanto como la de los individuos presentes. Según Bentham, se debe perseguir siempre lo útil y “es útil todo aquello que, tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad de aquel cuyo interés se considera. Si es la comunidad en general, la comunidad, si es un individuo particular, la felicidad de ese individuo.”⁸⁴

Sidgwick escribe lo siguiente:

Desde un punto de vista universal, el tiempo en el que un ser humano existe no puede incidir en el valor de su felicidad [razón por la cual] un utilitarista debe tomar en consideración los intereses de la posteridad en la misma proporción que los de sus contemporáneos, teniendo presente que los efectos de sus acciones sobre la

⁸⁴ J. M. Colomer, *Bentham. Antología*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, pág. 47.

posteridad —e incluso la propia existencia de seres futuros sobre los que sus acciones puedan incidir— son necesariamente más inciertos.⁸⁵

La objeción más común que se puede hacer a esta teoría, es que al estar en juego intereses de muchas generaciones futuras, se vuelve demasiado exigente. El utilitarismo en determinadas circunstancias, requeriría sacrificios demasiado arduos por parte de determinadas personas o grupos. La defensa del utilitarismo sugiere que ciertos sacrificios son tan gravosos que no está en poder de los sujetos agentes someterse a ellos. Además, la doctrina no exige que se realicen tales sacrificios, puesto que como otras teorías éticas, se funda en el principio según el cual deber implica poder.

El verdadero problema radica, creo yo, en ver cuáles son las exigencias que es realista reconocer ante futuras generaciones, en lo referente a lo que se *debe* hacer en su beneficio. En su artículo “Community and the Right of Future Generations: A Reply to Robert Elliot”, Avner De-Shalit, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Jerusalén, señala que la cuestión principal respecto al tema de las generaciones futuras es descubrir si es posible un balance entre los derechos y las obligaciones de los contemporáneos, y los derechos de, y las obligaciones hacia, las generaciones futuras.

¿Qué sucede cuando para proteger los intereses de futuras generaciones “sacrificamos” los nuestros propios? No me parece que la noción de sacrificio sea la adecuada para las cuestiones que ahora tratamos. Pensar en términos de renuncia o de privación no es precisamente por lo que aboga el desarrollo sostenible. Creer que al privarnos de la energía nuclear en aras de evitar desechos radioactivos que afecten a la vida en el futuro estaremos impidiendo el progreso de nuestras sociedades, o pensar que las ganancias económicas que trae la caza de ballenas a generaciones presentes, compensa el hecho de que su extinción privará a generaciones futuras de humanos del maravilloso espectáculo que representan —sin contar la pérdida que en sí misma significa la muerte de cada individuo— no es la mejor manera de entender la idea del balance entre intereses presentes y futuros.

Más que sacrificios, privaciones o renunciaciones, es una cuestión de *límites*. El concepto de sostenibilidad no sólo alude a los límites intergeneracionales, sino a los

⁸⁵ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Hackett Publishing Company, Indiana, 1981, pag. 119. La traducción es mía.

límites que las generaciones actuales han de imponerse a sí mismas. Los daños al medioambiente no han de verse solamente como consecuencias a largo plazo de nuestras acciones presentes, es decir, no sólo las generaciones futuras se verán afectadas por nuestras decisiones, sino nosotros mismos, los actuales habitantes del planeta, somos ya testigos (por no decir víctimas) del deterioro causado a los ecosistemas, de la alteración del clima y de sus consecuencias. Pensar en generaciones futuras no es más que la extensión de la responsabilidad que tenemos para con las generaciones presentes de habitantes de la Tierra.

El desarrollo de las sociedades debe respetar a la vez límites internos (dicho *grosso modo*, la satisfacción de las necesidades básicas de la población humana), y también límites externos (determinados por la capacidad de carga de la biosfera o por su *resiliencia*) límites ecológicos, por así decirlo. En el espacio entre ambos límites pueden desarrollarse sociedades sostenibles. Por encima de ese espacio tendremos insostenibilidad ecológica (sobredesarrollo); por debajo, insostenibilidad social (subdesarrollo).⁸⁶

Este tema hace eco a la segunda de las preguntas que surgían al admitir la responsabilidad hacia generaciones futuras: ¿cuáles son las medidas necesarias para hacer respetar las obligaciones morales hacia las futuras generaciones? Más adelante hablaré de la educación y la responsabilidad como posibles respuestas a esta cuestión.

Lo que hice en esta parte de la investigación fue hablar del concepto de sostenibilidad y vincularlo a los principales problemas morales que conlleva. Ahora quiero ligarlo concretamente al tema de la ética ambiental para que se vea que una sociedad que apueste por el desarrollo sostenible está también apostando por un cambio en su relación con el medio ambiente. La sostenibilidad ecológica nos plantea seguir un camino que va paralelo al que ha trazado la ética ambiental, pero más que ir a lado suyo, descansa sobre sus fundamentos. Al hablar de proyectos sustentables y de desarrollo sostenible, no pueden dejarse de lado las implicaciones morales que han de estar a la base de toda transformación que pretenda ser duradera.

⁸⁶ Véase, G. Rist, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2002, pág. 192.

TERCERA PARTE

EL CONCEPTO ÉTICO DE LA SOSTENIBILIDAD

CAPÍTULO I

SOSTENIBILIDAD. UNA PERSPECTIVA MÁS AMPLIA

El término sostenibilidad es desde luego ambiguo. Actualmente se utiliza mucho como estrategia de mercadotecnia para lanzar productos que serán considerados como “ecológicamente respetuosos”, “verdes” o “sostenibles”, lo cual los hace parecer confiables y que deben ser fomentados, con lo cual al adquirirlos nos quedamos con la sensación de que estamos haciendo algo *bueno*. Pero no hemos de abusar del término; debemos ser críticos respecto a lo que sostenibilidad implica realmente.

En las sociedades de consumo desmedido, como pueden ser la estadounidense y la de algunos países europeos, donde es evidente que los niveles de vida son poco sostenibles, también se abusa del término sostenibilidad como si este fuera una estrategia para que en el futuro se pudiera seguir consumiendo de la misma manera que hasta ahora.

Otro error común es identificar sostenibilidad con auto-suficiencia. Ser autosuficiente significa ser capaz de satisfacer las necesidades propias y es evidente que la mayoría de las sociedades de consumo no lo son. Dependen de los recursos de otros países y de la sobreexplotación de éstos, volviendo insostenibles sus modos de producción. Por eso, al pensar en sostenibilidad hemos de tomar en cuenta la repercusión global y no considerarla como una problemática local. Al no ser capaces de satisfacer nuestras necesidades en una escala meramente local, la cuestión de si actuamos o no sosteniblemente tampoco puede decidirse a pequeña escala.

El asunto de si nuestros estilos de vida son sostenibles —que es a lo que se refiere fundamentalmente este término— es decir, de si podemos desarrollar modelos que no comprometan los modos de producción y consumo de otras sociedades y que no resulten tan ecológicamente nocivos, ha de ser determinado a gran escala.

En otras palabras, la idea es actuar conjuntamente para vivir modesta y dignamente dejando la posibilidad de que las futuras generaciones lo hagan también. Si entendemos sostenibilidad como un objetivo que implica la necesidad de cambiar nuestras prácticas de consumo de manera que el impacto en la naturaleza sea menor,

esto nos acerca más a una definición de sostenibilidad relacionada con un sistema de valores, creencias y motivos que pueden transformarse para hacerla o no, posible.

1. El contenido de la sostenibilidad: lo bueno y lo justo.

En capítulos anteriores hemos definido lo que es sostenibilidad y tratado de distinguirla de aquello con que se le asocia, pero no hemos dicho demasiado sobre el contenido del concepto. Sostenibilidad se asocia exclusivamente a la ecología, pero es también un concepto más general que describe cambios importantes en la economía, la sociedad y la política. Ser sostenible implica protección al medioambiente, cobertura de las necesidades humanas básicas y viabilidad económica. La evidencia práctica y teórica dice que la satisfacción de las necesidades humanas básicas no atenta contra la protección del medio ambiente y que el desarrollo económico puede hacer mucho por ambos. Distingamos brevemente el crecimiento del desarrollo: Crecimiento significa “aumentar naturalmente de tamaño por acrecentamiento” Desarrollarse es “expandir o realizar las potencialidades con que se cuenta; acceder gradualmente a un estado más pleno, mayor o mejor”.¹ Crecimiento es un incremento cuantitativo en la escala física, desarrollo es la mejora cualitativa o el despliegue de potencialidades.

Sostenibilidad por sí solo es un concepto vacío. Lo podemos llenar con lo que sea. Su contenido depende de lo que queramos sostener. Podemos querer seguir sosteniendo las injusticias sociales y las desigualdades, así como la degradación ecológica. Cuando hablamos de desarrollo sostenible o sostenibilidad estamos asumiendo que hay algo que sostener, literalmente, algo que mantener. Esta era de tantos daños e incertidumbres ecológicas (la mayoría resultado de nuestras actividades) nos hace replantearnos qué bienes queremos sostener y por qué, así como qué constituye el bienestar humano.

Las nociones utilitaristas que predominan en las democracias actuales ponen énfasis en la maximización de la felicidad —entendida como satisfacción de preferencias— como base del bienestar, limitándolo lamentablemente, a las comodidades materiales. Hay que replantearse la idea de bienestar de las vidas humanas de manera sostenible, es decir, mantener un nivel de vida que cubra necesidades básicas

¹ H. Daly, “Criterios operativos para el desarrollo sostenible”, consultado en www.eumed.net.

sin comprometer las necesidades de futuras generaciones o sin vulnerar en exceso los intereses de los demás afectados por nuestras acciones.

En la noción aristotélica de éxito en la vida “obrar bien” significaba perseguir y ejercitar la virtud, objetivo que se alcanzaba a través de la participación activa en la vida social. La vida política dependía no sólo de la salud física, sino también de la salud moral de los ciudadanos.² La percepción aristotélica de bienestar iba más allá de la mera satisfacción de preferencias individuales. En la actualidad, los problemas que nos afligen no se limitan a las relaciones entre ciudadanos, sino que tenemos también que ser “buenos ciudadanos” respecto a la naturaleza.

La vida verdaderamente ética nos hace ampliar nuestro círculo moral a más relaciones de las que hasta ahora habíamos establecido. La satisfacción de nuestros intereses y necesidades no se limita hoy día a considerar aquellos de los otros miembros de nuestra sociedad, sino que intenta tomar en cuenta intereses y necesidades de individuos de *otras* sociedades, lejanos en el espacio e incluso en el tiempo (generaciones futuras), y más recientemente, se empieza a plantear la consideración moral de los intereses de los animales no humanos.

En un libro titulado *Ecology. Policy and Politics*, John O’Neill señala que esta idea aristotélica de “florecimiento de la vida humana” tiene hoy un significado más amplio. No depende sólo del desarrollo de las capacidades humanas, sino que depende de la promoción de

[otros] colectivos biológicos y seres vivos individuales como fines en sí mismos, puesto que el florecimiento de la naturaleza no humana es constitutivo del florecimiento humano... la vida humana mejor llevada es la que presta atención y consideración a las entidades no humanas [afirmación que se justifica en la base de que una “buena vida” comprende] una multiplicidad de cosas.³

Hablar de buena vida puede ser problemático cuando hablamos de sostenibilidad, pues por consistir en lo que cada individuo elige como bueno para sí, no es universalizable. Imaginemos que un ciudadano promedio de Estados Unidos define como buena vida un

² Aristóteles, *Política*, libro 7 cap. I-III, trad. de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1970.

³ J. O’Neill, *Ecology. Policy and Politics. Human Well-Being and the Natural World*, Routledge, Londres, 1993, pág. 24.

estilo de vida que equivale a consumir 75 veces más que un africano promedio. En este caso no deseáramos que esa definición de vida buena fuera considerada objetiva y universalizable, pues nos llevaría precisamente a mantener niveles de vida insostenibles, es decir, que la distribución de la riqueza y de los recursos naturales se diera en beneficio de unos pocos satisfaciendo sus necesidades muy por encima de los niveles básicos.

La sostenibilidad es un concepto vacío, y su valor está en aquello que queremos sostener. Si el concepto mismo implica mantener, sostener, me parece obvio que aquello que deseamos y debemos sostener y mantener es un bien, algo bueno, no algo nocivo o autodestructivo. Lo que queda ahora es aclarar qué queremos sostener y por qué, y mostrar que aquello que queremos sostener es un bien. Es decir, si lo que hemos de mantener es una forma de vivir justa⁴, debemos considerar a los elementos naturales como bienes, y las decisiones que tomemos respecto a su manejo, preservación y administración, han de estar enmarcadas en el ámbito de la justicia.

Para intentar fundamentar que los elementos naturales⁵ son bienes, tenemos que empezar por aclarar la noción de bien. Al hablar de sostenibilidad asociamos este concepto con la idea de “vida buena”. Las políticas medioambientales, económicas o educativas de un país recurren al término “sostenible” para identificarlo con una mejor calidad de vida y una distribución más justa de bienes naturales y materiales.

Más adelante hablaremos de la justicia como una virtud vinculada a la sostenibilidad ecológica, por ahora tenemos la necesidad de distinguir entre lo bueno y lo justo. La noción de vida buena se contrapone en la ética contemporánea a la idea de justicia. Así como aquella consiste en lo que cada individuo elige como bueno para sí, la justicia protege aquellos bienes que deben universalizarse. Parece que esto deriva en la necesidad de distinguir entre lo bueno (*the good*) y lo justo (*the right*) y para ello hemos de remitirnos a Rawls, quien desarrolló una teoría deontológica sobre la justicia.

⁴ Lo que queremos mantener no es la mera existencia biológica de millones de humanos y no humanos, sino una manera de vivir donde los bienes primarios sean distribuidos de la manera más justa posible.

⁵ En la segunda parte de la investigación indiqué que prefería emplear la expresión “elementos naturales” en lugar de recursos naturales. Mi propuesta es que los elementos naturales sean considerados “bienes ecológicos”, lo cual los coloca en una categoría superior a la de meros recursos a nuestra disposición, y nos remite también a nociones de justicia

Rawls vincula la justicia a la libertad. Pero considera que la justicia no puede ser el mayor bien para el mayor número, como pretende el utilitarismo, porque, aceptando que en la vida cotidiana los individuos tienden a maximizar el fruto de sus acciones y decisiones en función del cálculo de intereses, lo bueno o lo justo termina siendo identificado con la utilidad o bienestar del mayor número, en función de los deseos o necesidades individuales. Si se adopta el principio de utilidad en la justificación de las conductas, podría llegarse incluso al sacrificio de ciertos grupos de individuos si ello permite maximizar el bien global o lo que se entienda por tal en un momento dado. Lo que es justo termina siendo homologado con aquello que es eficaz para el logro de ese bienestar o utilidad general. La justicia no puede ser sólo un problema de cantidad; en realidad es más bien un problema cualitativo. La justicia entonces consistirá en un principio distributivo para establecer una adecuada división de las ventajas sociales.

El punto de partida básico de Rawls es el de la prioridad absoluta de la justicia: es la primera y principal virtud de las instituciones sociales y por ello debe prevalecer sobre cualesquiera otros valores, incluso sobre el de lo bueno. Otra idea básica de su teoría es la visión de la sociedad como un “sistema de cooperación” dirigido a la satisfacción óptima de los intereses de todos y cada uno de sus miembros. Y puesto que el objetivo principal de su teoría es la ordenación de la vida en sociedad, Rawls necesita llegar a una concepción pública de la justicia, esto es, a una concepción que pueda llegar a ser reconocida y compartida como mutuamente aceptable por todos sus miembros, cualesquiera que sean sus posiciones sociales o sus intereses particulares.

Cuando Rawls nos habla de la justicia y de sus rasgos fundamentales en función de una “sociedad bien ordenada”, se está refiriendo siempre a la justicia en el ámbito de lo público, esto es, a la justicia política, sin pretensiones de señalar territorios desde una metafísica o una ética determinada. Los problemas de la justicia no pueden resolverse por las decisiones que los individuos toman por separado. Sólo se puede alcanzar la justicia mediante algo como un contrato social, en el que todos acordamos autónomamente cómo hay que estructurar las instituciones de nuestra sociedad para que sean justas. Una sociedad bien ordenada es *justa*, y si es así, es justo que cada uno se someta a las normas que la definen, se trata de un *bien* para todos los miembros de la sociedad.

De las limitaciones del utilitarismo para fundamentar y sostener una convivencia social y política que articule libertad e igualdad, así como de la necesidad de fundamentar la noción de contrato social, Rawls se plantea el siguiente problema: ¿cómo es posible que exista una sociedad justa y libre? ¿Cómo conciliar pluralidad, autonomía y cooperación social?

En este espacio no podemos explicar los detalles de su respuesta. Pero sí aclarar un poco el tema que nos interesa. Para resolver esa pregunta Rawls hará una distinción entre dos ámbitos: el ámbito del bien y el de la justicia. Como ya dijimos, afirmará la prioridad de lo justo por sobre el bien. Rawls se interesa por exponer los elementos teóricos que conforman una sociedad como justa. Para ello no se ocupa de una sociedad precisa, sino de la “estructura fundamental de la sociedad”, que permite su existencia como sociedad bien ordenada, donde esté determinado formalmente qué le corresponde a cada cual.

Son buenas las conductas conformes a lo que exigen los principios e instituciones justas. Son buenas, con mayor razón, las conductas benevolentes, adoptadas para beneficiar a los demás, las conductas altruistas. Esta distinción no es asimilable a la distinción kantiana entre lo que procede del derecho, es decir, que es conforme al deber, y lo que procede de la moral, es decir, que se hace “por deber”; ya que las conductas benevolentes y altruistas pueden igualmente deberse a una inclinación personal. El conjunto constituye por el contrario, una teoría de la *virtud*. Las personas que se someten a las exigencias de los principios de justicia pueden ser consideradas personas justas.

En la sociedad bien ordenada el valor moral es considerado una *excellence* y por tanto tiende a convertirse en objeto del deseo de todos. Es un bien que todos valoran en los demás. La teoría de la justicia se convierte en teoría de los bienes primarios en tanto es un deseable objeto común. Se llega así a una relación de este tipo: lo *justo*, que define el orden social legítimo; lo *bueno*, que considera virtuosas las conductas y las personas que se ajustan a ello; y el *bien* como excelencia que se le reconoce a la virtud. Es en este sentido que Rawls habla de la “congruencia” de lo justo y del bien.

Para llegar a la concepción pública de la justicia, Rawls ha de enfrentarse a la pregunta de toda la tradición clásica del contrato social: ¿cómo llegar a un acuerdo

unánime sobre aquellos principios capaces de organizar y resolver los conflictos de intereses en la sociedad? Como respuesta, Rawls especifica una determinada concepción de la persona e intenta derivar de ella los principios de la justicia. Esta concepción contempla a las personas como “libres e iguales, y como razonables a la vez que racionales y, por ello, como capaces de tomar parte en una cooperación social entre personas así consideradas.”⁶

La contraposición entre lo razonable y lo racional se relaciona de algún modo con las ideas de *lo justo* y *lo bueno*. Por racional se entiende aquella acción dirigida a la satisfacción de los deseos o intereses o fines de un agente. Por el contrario, por razonable entiende el reconocimiento del ejercicio de los fines propios, pero teniendo en cuenta también los fines moralmente justificados de los otros; el concepto supone que el agente está dispuesto “a proponer o a reconocer, cuando son los otros los que proponen, los principios necesarios para definir lo que todos pueden aceptar como términos equitativos de cooperación”.⁷

Esta capacidad para actuar racional y razonablemente es manifestación del carácter moral de las personas como entes libres e iguales y se corresponde con sus capacidades básicas: el poseer un sentido del deber y la justicia —capacidad de ser razonable; y la capacidad para formar, revisar y conseguir sus bienes particulares, —capacidad de ser racional. “Dicha concepción consiste en una familia ordenada de fines y objetivos últimos que define la concepción que tiene la persona de lo que tiene valor en la vida humana, o de lo que se considera una vida plenamente valiosa.”⁸ La personalidad se caracteriza por la “unidad” o equilibrio entre estos dos aspectos fundamentales: lo razonable requiere y presupone, pero al mismo tiempo, subordina a lo racional. Bajo esta prioridad de lo justo sobre lo bueno, estos dos poderes de la personalidad van a “construir” los principios de la justicia. Estos principios de la justicia se eligen para una sociedad bien ordenada, esto es, para una sociedad regulada por una concepción pública de la justicia.

La noción misma de razonable está relacionada con cierto ejercicio de la razón práctica. Rawls en una formulación aparentemente circular, dice que las doctrinas

⁶ J. Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*; edición a cargo de Erin Nelly, Paidós, Barcelona, 2001, pág. 30.

⁷ *Ibid.*, pág. 29.

⁸ *Ibid.*, pág. 43.

razonables son aquellas que sostienen las personas razonables. Y que las personas razonables, cuando son consideradas iguales están siempre en disposición de proponer principios y normas en términos imparciales de cooperación y obrar en conformidad a ellas, basadas en la certidumbre de que todos los demás actuarán consecuentemente. La aceptación de principios imparciales, como una actividad razonable, emerge de la racionalidad práctica. La distinción con lo *racional* delimita el campo de lo razonable.

Desde la perspectiva de Rawls, los agentes racionales son capaces de deliberar y perseguir fines por cuenta propia y adaptar medios encaminados a conseguirlos y balancearlos con sus proyectos integrales de vida. Y aun cuando no todos los fines de los individuos racionales son egoístas, como sostienen algunos utilitaristas, no se pueden derivar de la pura racionalidad principios imparciales de justicia para la cooperación. Se requiere de una relación de complementareidad entre lo razonable y lo racional, o si se quiere, hay que armonizar los poderes morales de la persona y definir sus esferas de acción, sin que ninguno afecte un normal despliegue del otro. Una doctrina comprensiva racional y razonable es aquella que además de contener una visión omnicomprendiva del bien, admisible para agentes racionales, permite que los individuos que la sostienen y experimentan, acepten términos imparciales de cooperación, y actúen en conformidad a los principios e instituciones que fluyen de los mismos.

Aceptar los principios de justicia equivale, según Rawls a aceptar una determinada noción del *bien común*. En la situación original, esa especie de estado de naturaleza que sirve de fundamento filosófico para la definición de la justicia, se da por supuesto el deseo de los bienes primarios, pues son condiciones necesarias para que las diferentes personas lleguen a satisfacer sus diversas concepciones del bien.

La idea de la justicia como universal y ontológicamente anterior a cualquier hecho empírico, donde los bienes aparecen como fines de estrategias racionales —planes de vida—, variables dependientes de las preferencias, deseos y gustos particulares, generó varias críticas que obligaron a Rawls a revisar sus criterios y por eso elaboró la teoría de los bienes primarios.

Sin renunciar a su original relativismo del bien, según el cual cada persona debe gozar de libertad para confirmar su existencia a una particular noción de “vida buena”,

postula ahora unos bienes primarios, mínimos, que de no estar presentes harían imposible alcanzar cualquier otro tipo de bien.

La teoría de los bienes primarios es una extensión de la noción de necesidades, las cuales son distintas de las aspiraciones y de los deseos. En tanto ciudadanos, los miembros de una sociedad bien ordenada colectivamente son responsables de relacionarse justamente sobre la base de una medida de necesidades pública y objetiva, mientras que en tanto individuos y miembros de asociaciones son responsables de sus preferencias y devociones.⁹

Estos bienes primarios serían:

- a) los derechos y libertades
- b) libertad de trabajo y movimiento
- c) las oportunidades de ocupar puestos de responsabilidad
- d) ingresos y la riqueza
- e) el auto-respeto

El menos favorecido será aquel que posea el índice más bajo de bienes primarios. Pero, ¿qué interés mueve a las partes en la posición original a comportarse racional y razonablemente? La racionalidad se refiere al hecho de que somos racionales y egoístas, pues buscamos el bien y tratamos de satisfacerlo, y la razón decide los términos equitativos de la elección. A las partes de la posición original no les mueve una concepción previa del deber o la justicia, ésta es el resultado del proceso; pero sí les mueve un interés moral, la capacidad de ser equitativos, interés que se manifiesta de modo específico en la formulación de los bienes primarios.

Cuando Rawls subordina el bien a la justicia lo que hace es defender la universalidad de los principios de la justicia frente a una diversidad de bienes para cada uno. Es bueno que los individuos difieran en las concepciones de “lo bueno” (para ellos), pero no deben discrepar respecto a “lo justo”. “Siempre y cuando las formas de vida *privadas* no intervengan en las vidas ajenas hasta el punto de poner en peligro las bases mismas de la justicia, hay que reconocer que lo que quieran o deseen los individuos es asunto de cada cual.”¹⁰

⁹ J. Rawls, “Kantian Conception of Equality” en Virginia Held (comp.), *Property, Profits and Economic Justice*, Wadsworth, California, 1980, pág. 200.

¹⁰ J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979, pág. 493 y ss.

La conclusión que podríamos sacar de todo esto es que la justicia es un conjunto de normas consensuadas para facilitar o posibilitar la vida buena, pero ésta no es un proyecto solitario. Como diría Victoria Camps, “la vida buena es siempre una vida compartida. Justicia y bondad —justicia y felicidad— se complementan, aunque a fin de cuentas, la bondad consista en saber ir más allá de la justicia.”¹¹

2. BIENES ECOLÓGICOS

En esta era de tanta incertidumbre y catástrofes ecológicas, nos empezamos a plantear la conservación o preservación de ciertos elementos naturales que si antes se ubicaban en la esfera de lo particular —su protección era iniciativa de unos pocos que se llevaba a cabo más bien en el ámbito de lo individual— ahora tales elementos empiezan a considerarse parte de algo que no es relevante proteger por ser sólo una preferencia o un interés subjetivo, sino por ser objetivamente necesarios.

Si antes el estado del planeta era conocido únicamente por científicos y los datos referentes a pérdidas de biodiversidad incumbían sólo a organizaciones ecologistas, hoy día esta información está al alcance de todos y cada vez conocemos más acerca de la repercusión que nuestro modo de vida tiene sobre la naturaleza y sus habitantes, tanto humanos como no humanos. Los ecosistemas y sus componentes han pasado de ser meros elementos naturales a bienes que debemos preservar pues de ello depende *también* nuestra supervivencia como especie.¹² Parece que hoy día reconocemos que el aire, el agua, la tierra cultivable, las especies animales, vegetales y minerales son bienes. Incluso me atrevo a decir *que son una extensión de los bienes primarios rawlsianos, pues hacen posible el perseguir y alcanzar cualquier otro tipo de bienes*. Al conjunto de estos elementos naturales los denominaré “bienes ecológicos”. Pero, ¿cómo llegamos a reconocer que estos elementos naturales son bienes?

¹¹ V. Camps, “Entre la felicidad y la justicia”, en *Ética, política y retórica*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 122.

¹² Esto no significa que la única consideración que tengamos parta de la respuesta que demos a la pregunta “¿qué beneficios ofrece esta especie animal o vegetal a nuestra especie *homo sapiens*?”. La pregunta ha de ser también “¿es la *pagophilus groenlandicus* (foca de Groenlandia), por ejemplo, un bien en sí mismo?” Reconociéndole así valor intrínseco. Preocuparse directamente por una especie animal o vegetal es ser no antropocéntrico y objetivo acerca del proceso botánico y zoológico que se lleva a cabo independientemente de las preferencias humanas.

Moore decía que los grandes bienes son intuiciones. Sin embargo, parece que la protección a la naturaleza no es una intuición generalizada. Hay quienes hemos desarrollado una sensibilidad ante estos temas, pero aún tenemos que convencer y educar a presentes y futuras generaciones de lo frágil que es el ecosistema y del daño irreversible que le estamos causando. Parece entonces que más que una intuición compartida por todos, el proceso de conocer o reconocer los bienes ecológicos en cuanto tales se da a través de dos vías: a partir del miedo a una catástrofe o a partir de un sentimiento de simpatía universal.

Cuando hablamos de miedo es inevitable referirnos a Thomas Hobbes (1588 - 1679). En el estado hobbesiano los individuos pactan por miedo, porque aspiran a una vida segura que la condición natural no puede garantizarles.

Las características principales de lo que Hobbes llama “condición natural” o “estado de naturaleza” pueden resumirse de la siguiente manera: La igualdad natural, física y espiritual de todos los hombres, suscita en ellos una igual esperanza en la consecución de sus fines. Si dos hombres desean lo mismo es natural que ambos busquen someter y aniquilar al otro. El estado de naturaleza es pues, un estado de guerra en el que cada hombre está en lucha con los demás (*bellum omnium contra omnes*) y donde razonablemente, no se puede esperar obtener bienes y menos aún, disfrutar de ellos. “Un tiempo de guerra donde todo hombre es enemigo de todo hombre”.¹³ La posibilidad de ser despojado, sometido o muerto, lleva a los hombres a la insociabilidad hasta que no haya un poder externo capaz de imponerse a todos. La razón les dictará a los hombres las normas para superar la condición natural. Estas leyes de la naturaleza “son preceptos o reglas generales descubiertas por la razón, que prohíben a los hombres hacer aquello que es destructivo para su vida o que atenta contra los medios de preservarla”.¹⁴

En el Estado de Hobbes el objetivo es alcanzar la paz y la seguridad sin las cuales la persecución de los demás intereses del individuo serían imposibles, lo cual lleva a que al promover su propia paz y seguridad, el individuo está, inevitablemente, promoviendo el de los otros, y que al actuar en pro de sus propios intereses, al mismo tiempo promueve los intereses de los demás ciudadanos. De lo cual se desprende que el

¹³ T. Hobbes, *Leviatán*, trad. Antonio Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1980, cap. XIII, pág. 225.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 228.

intento de alcanzar la paz y la seguridad es en un sentido, un propósito social y que toma en cuenta a los demás. Podemos hacer un paralelismo entre su teoría y la idea de que es el miedo el que nos lleva a reconocer los bienes ecológicos. De acuerdo con su época, Hobbes no podía más que ver a la guerra como el principal problema social, junto con todo lo que ésta conllevaba; no quiero decir que las guerras hayan dejado de ser un problema social, sino que a este se antepone uno más silencioso y que es condición de posibilidad de que se den los demás sucesos, negativos o positivos, y que es evidente que no existía en la época del filósofo: la crisis ecológica.

El filósofo alemán Hans Jonas (1903-1993), del que hablaremos en el apartado sobre responsabilidad, dice también que será “la heurística del temor” esto es, la propia disposición al miedo lo que se convierta en imperativo moral: la esperanza paradójica de Jonas en la educación a través de catástrofes. En ambas visiones, el miedo ayuda a reconocer un bien una vez que lo vemos amenazado o perdido, pero veremos que éste no puede ser la base de una teoría ética. Debido al estado actual del planeta, es comprensible sentir temor ante lo venidero, pero este sentimiento no ha de ser el único motivo de nuestras acciones.

Otra vía para reconocer a los bienes ecológicos como tales es la simpatía. Una especie de sentimiento de “solidaridad” o interés hacia los demás miembros de la biosfera. Hagamos otro paralelismo entre esta idea y el sentimiento de simpatía de David Hume.

Según Hume tenemos un sentimiento de simpatía innato hacia los miembros de nuestra familia: nos preocupamos por ellos, por su bienestar y sus intereses. Aprobamos las acciones que los benefician y desaprobamos las que los dañan (a ellos y a nosotros mismos). Con el tiempo aprobamos esas acciones benéficas aun cuando los beneficiados no sean miembros de nuestra familia y hacemos lo mismo respecto a las acciones dañinas. Es así como aprobamos lo que es benéfico para la sociedad en general y desaprobamos lo que le resulta dañino. Si damos un paso más allá de nuestra especie y aprobamos o desaprobamos acciones que benefician o dañan a otros seres vivos, ese sentimiento de simpatía se irá ampliando más. Pero aún visto desde una perspectiva meramente antropocéntrica, este sentimiento de aprobación hacia todos aquellos actos que benefician a la humanidad, se percibe como el reconocimiento de unos bienes públicos que hay que mantener. Si los intereses de la sociedad no son en sí mismos

indiferentes a nosotros, hay entonces una serie de bienes comunes que deseamos alcanzar. A la base de todos esos posibles bienes están los que yo denomino bienes ecológicos, pues éstos son condición de posibilidad de que se den los demás.

Este sentimiento innato de simpatía del que habla Hume nos permite vincularnos con habitantes de otras regiones del planeta cuyo hábitat está siendo destruido o dañado. Por muy lejos que estén las comunidades del Amazonas, reconocemos que la tala indiscriminada es un fenómeno que ha desplazado a las poblaciones originales y que afecta también a millones de plantas y animales no exclusivos de la región, así como al clima global.

John Stuart Mill es otro filósofo que en *El Utilitarismo* dedica un párrafo al sentimiento de simpatía y dice:

Los seres humanos sólo difieren de los demás animales en dos cuestiones: en primer lugar, ser capaces de simpatizar no sólo con su propia descendencia sino con todos los seres sintientes. En segundo lugar, en poseer una inteligencia más desarrollada que amplía el ámbito del conjunto de sus sentimientos, ya sean de consideración propia o de simpatía.¹⁵

Siguiendo la filosofía de Hume, Mill interioriza en la mente del sujeto el objeto externo, el otro. La simpatía es para él un sentimiento natural que impide al individuo quedar anclado en su egoísmo. Ahora bien, dicho sentimiento, pese a su capacidad de originarse espontáneamente, necesita ser estimulado a través del proceso educativo. Por eso advirtiendo el riesgo inherente a la ausencia de educación y de control de estos impulsos, llega a afirmar en su obra *Naturaleza*:

Los caracteres simpáticos, si no se cultivan y se abandonan a sus instintos simpáticos, resultan tan egoístas como los demás. La diferencia radica en la clase de egoísmo [...] pueden ser muy amables con quienes simpatizan, pero injustos y sin sentimientos respecto al resto del mundo.¹⁶

Cuando esa simpatía ha trascendido los límites de la especie, ya no sólo nos preocupan los elementos naturales en relación a cómo nos afecta directamente su deterioro o extinción, sino porque reconocemos en ellos cierto valor ya sea estético o como pieza

¹⁵ J. S. Mill, *El Utilitarismo*, trad. de Esperanza Guisán, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pág. 107.

¹⁶ J. S. Mill, *Nature*, en *Collected Works*, vol. X, Routledge, Londres, 1963, pág. 22.

clave para el bienestar de otras especies. Cuando no es nuestra especie la única que importa, cuando nos vemos como un eslabón más de la cadena de la vida, comenzamos a considerar a los elementos naturales como bienes a proteger en acciones de nuestra vida diaria. No sólo los preservamos por temor a que nos pase algo, sino porque tenemos un sentimiento de solidaridad hacia todos aquellos que pueden verse afectados por mi acción.

Esta simpatía puede entenderse también como empatía,¹⁷ como capacidad de ponerse en el lugar del otro. Ambos son sentimientos que también entran en juego en la vida ética y que permiten incluir más fácilmente a miembros de otras especies. Nos resulta difícil ponernos en el lugar de especies vegetales o minerales, pero puede ser más fácil ver como *otro* a los miembros de especies animales distintas a la nuestra. No sabemos lo que *siente* un árbol al ser talado, pero sí podemos hacer ciertas analogías respecto al dolor del animal no humano. Los daños causados al medio ambiente afectan no sólo a otros seres humanos, sino a millones de animales que viven en él. Un río contaminado no sólo es antiestético, también priva de agua potable a animales humanos y no humanos y ocasiona la muerte de los organismos que viven en él.

2.1 Las especies y la biodiversidad como bienes primarios

En la *Teoría de la Justicia*, Rawls admite no dar cuenta “de una conducta correcta hacia los animales y el resto de la naturaleza”, pero acepta que “ciertamente... la destrucción de una especie puede ser un gran mal”¹⁸ Sin embargo, las teorías filosóficas no han sido de gran ayuda para aclarar por qué esto es así.

Puede parecernos que la extinción de especies es algo natural que ha ocurrido desde siempre. Pero hay diferencias importantes entre la extinción natural y la antropogénica (causada por el hombre). En la primera, una especie muere cuando no se ha adaptado a su medio y una nueva, o ya existente, ocupa su lugar. Esto es normal y

¹⁷ La empatía, que en griego significa “sentir dentro” (a diferencia de la simpatía que, también en griego, se traduce por “sentir con”), se insertó en la antropología moderna gracias al filósofo existencialista alemán y doctor en medicina Karl Jaspers, bajo el término *Einfühlung* (que se tradujo médicamente por “introyección”). Para Jaspers no basta que el médico posea del fenómeno psicopatológico una representación: *Vorstellung*, o captación intelectual del mismo en relación con las causas objetivas o los motivos subjetivos del enfermo. Ha de hacer, además, el intento de sentir interiormente lo mismo que el enfermo (introyección). Cuando se logra empatizar con el otro, se consigue conocer su más profunda individualidad. En esto consiste, por tanto, comprender en el nivel afectivo o emocional.

¹⁸ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, pág. 512.

permite continuar el proceso de especiación. Aunque sea perjudicial para la especie —en tanto individuos han dejado de existir— este tipo de extinción rara vez es dañino para el ecosistema, sino que contribuye a la evolución de la vida. En la segunda, se cierra la posibilidad a la evolución pues se termina con el proceso de especiación que depende de esa especie. Aquella extinción abre puertas, ésta las cierra. Ambas son tan diferentes como lo son la muerte natural, del asesinato. La extinción natural se da junto con una transformación, sea del linaje extinto o de otro relacionado; la extinción artificial no tiene ningún propósito en la naturaleza.

No es sencillo resolver la cuestión de si *coeteris paribus*, siempre es mejor que una especie exista a que no y que *coeteris paribus*, mientras más especies existan mejor. Quizá no sea la existencia de la especie por sí misma algo intrínsecamente deseable, sino que tal valor parece depender de la existencia de los individuos pertenecientes a ella. La destrucción de una especie es mala en cuanto a que los individuos que la conformaban han desaparecido, y son los factores causantes y las consecuencias de tal pérdida los que han de ser evaluados en términos morales. Parece razonable considerar como intrínsecamente deseable, no el hecho de que existan seres de la especie *homo sapiens* (o de cualquier otra), sino que existan seres que vivan una vida digna de ser vivida.

La existencia de una especie, independientemente de cómo vivan los individuos que la conforman, no parecería ser algo cuya continuación fuera obligatorio garantizar en la medida de lo posible. De ahí las objeciones a la cautividad de animales no humanos o su clonación esgrimiendo que es en beneficio de la perpetuación de la especie. Para que el lince ibérico continúe existiendo es necesario mantener en cautiverio a las crías, lo que dificulta su reinserción en el hábitat, pues en este caso, para asegurar la conservación de la especie se necesita criar en cautiverio a varias generaciones de lince. Los animales no humanos producto de clonaciones viven en laboratorios donde son sometidos a estudios y experimentos, sin poder desarrollar las capacidades naturales de su especie y su espectro natural de vida se ve reducido significativamente al presentar enfermedades poco habituales entre su especie, ocasionadas por la manipulación genética.

La destrucción de una especie se evalúa en términos de sus consecuencias, los motivos por los que se ha extinguido y el daño que se ha causado a los individuos que la

formaban. Las especies continúan la existencia del ecosistema del que son parte, y los seres humanos tenemos un deber de evitar la extinción artificial que interrumpe esa continuidad. Lo que nos ofende cuando una especie deja de existir es que la mayoría de las veces, la nuestra es responsable directa o indirectamente de esta extinción,¹⁹ y lo que lamentamos es que individuos han dejado de existir y no volverán a existir otros de su tipo. Nos parece que es mejor que siga existiendo una especie a que desaparezca. Sin embargo, no es posible analizar su valor sin ver al mismo tiempo a qué obliga su conservación. Esto debe verse en el contexto y valorando a todos los seres vivos, tomando en cuenta que en ocasiones no es posible sostenerlo todo, y que algo hay que sacrificar. Lamentablemente, a la hora de sacrificar algo, los que generalmente salen perdiendo son las especies distintas al *homo sapiens*. En la mayoría de los casos el “sacrificio” lo hace un arrecife coralino frente a un desarrollo turístico, o un parque natural frente a la construcción de una carretera, o la fauna migratoria ante los comerciantes de maderas.²⁰

Anteriormente dijimos que no se trata de mantener la mera existencia biológica, sino formas de vida más justas, y la sostenibilidad ecológica intenta ofrecer elementos para priorizar y jerarquizar, lo cual es inevitable, con el fin de ver el conflicto en perspectiva y relativizar un valor que en principio puede ser absoluto, como sería la vida. Tengamos presente que la mayoría de nuestras acciones diarias, no nos impone grandes sacrificios con respecto a los beneficios que se obtienen en términos ecológicos: separar la basura, usar menos el auto, reducir el consumo de aerosoles, ahorrar agua, usar productos biodegradables, etc.

Tenemos deberes de responsabilidad hacia otras formas de vida sobre las cuales podemos influir. No podemos vivir con un marco referencial donde una sola especie se atribuya valor absoluto y otorgue a las demás valor relativo en función de su utilidad.

¹⁹ Según el último Informe del Estado del Mundo 2004, al menos 20 especies vegetales y animales desaparecen diariamente. www.worldwatch.org

²⁰ Caso típico es la Mariposa Monarca (*Danaus plexippus*) que llega anualmente a los bosques del estado mexicano de Michoacán, proveniente del norte de Estados Unidos y sur de Canadá. La tala inmoderada de la región y el exceso de turistas que acuden a ver el fenómeno, hacen que cada año sea menor la cantidad de mariposas que migran. Si las mariposas no encuentran un sitio con las características adecuadas para reproducirse durante la primavera, no solamente dejarán de pasar por los bosques mexicanos, sino que su número descenderá hasta la extinción.

El Preámbulo del Convenio sobre la Diversidad Biológica de junio de 1992 especifica que:

Conscientes del valor intrínseco [...] ecológico, genético, social, económico, científico, educativo, cultural, recreativo y estético de la diversidad biológica²¹ y sus componentes, así como de la importancia que tiene para la evolución y mantenimiento de los sistemas necesarios para la vida de la biosfera, se puede afirmar que la conservación de la diversidad biológica es interés común de toda la humanidad.²²

Si esto es así, entonces, la biodiversidad puede considerarse un bien básico, y es evidente que el cambio en las maneras de vivir repercute en la mejor conservación y distribución de dichos bienes. La protección de especies en peligro de extinción, la declaración de reservas, parques o santuarios naturales, los intentos de reinsertar especies animales o vegetales en sus hábitats, no son soluciones de fondo al problema de la destrucción de la biodiversidad. La clave radica en un cambio de actitud hacia lo que hasta ahora hemos considerado como fuente de recursos inagotable y satisfactor de los intereses humanos, una actitud que *también* considere moralmente los intereses de los no humanos con quienes compartimos el ecosistema.

Lo que haremos a continuación será mostrar que los bienes ecológicos son bienes primarios y un elemento de la justicia.

2.2 Los bienes ecológicos como bienes primarios

Se puede aducir que la distinción entre lo bueno y lo justo no siempre es clara, ni por qué se considera que es justo distribuir ciertos bienes y no lo es subjetivar otros. Mi opinión es que a medida que ciertos bienes se convierten en más básicos, pasan a formar parte del contenido de la justicia. Creo que los bienes ecológicos están en ese momento: han dejado de ser privados para convertirse en bienes públicos, algo que es de justicia proteger.

²¹ Por diversidad biológica se entiende la variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, incluidos, entre otros, los ecosistemas terrestres y marinos y otros ecosistemas acuáticos, y los complejos ecológicos de los que forman parte; comprende la diversidad dentro de cada especie, entre las especies y de los ecosistemas entre sí.

²² <http://www.biodiv.org/doc/legal/cbd-es.pdf>

Los bienes, las preferencias de la vida buena, se universalizan en un momento dado y se convierten en cuestiones de justicia. Así creo que pase con los bienes primarios de Rawls: equivalen al ideal de justicia. Hay ciertos bienes que nunca podrán formar parte de la noción de justicia porque no son universalizables, como son las opciones religiosas, de tener o no familia y qué tipo de familia, las preferencias sexuales, etc. El bien común tiene prioridad en cuanto a los bienes primarios: hay bienes mínimos, esto es, muy pocos y muy necesarios, que se pueden universalizar mediante el diálogo, pues el acuerdo sobre ellos será muy grande, y hay bienes de calidad de vida, o de creencias, o de cultura, que no se podrán establecer como universales, porque las discrepancias no harán que la mayoría llegue a un acuerdo.

Aún cuando los ciudadanos no comulguen con la misma concepción de la justicia, bastará que se asuman como personas libres e iguales quienes —por muy desiguales que sean el contenido de sus concepciones del bien y las doctrinas religiosas y filosóficas correspondientes— necesiten aproximadamente los mismos bienes primarios para poder prosperar, es decir, los mismos derechos, libertades y oportunidades básicas, así como medios de uso universal como los ingresos y la riqueza. Dicho en los términos rawlsianos de bondad como racionalidad: partimos del supuesto de que todos los ciudadanos tienen un plan racional de vida cuya realización requiere aproximadamente el mismo tipo de bienes primarios.

Los bienes ecológicos deberían ser identificados como una extensión de los bienes primarios pues son valorados por las personas en tanto les posibilitan conseguir sus objetivos. Han de ser universalizables pues su salvaguarda implica nociones de justicia: es justo conservarlos y preservarlos porque de ellos depende el equilibrio del ecosistema y la calidad de vida de sus habitantes.

Al reconocer algo como un bien, su posesión o privación es un asunto de justicia. Privar a animales humanos y no humanos del bien ecológico del agua potable es injusto, pero si para dar de beber a una ciudad hemos de desecar los ríos de pequeñas poblaciones, nos enfrentamos ahora a casos de justicia distributiva, intra e interespecífica. Ambas poblaciones parecen tener el mismo derecho al agua. Cuando hablemos de justicia ecológica trataremos el tema de la distribución con más detalle. En *El Liberalismo político*, Rawls se pregunta si la justicia puede extenderse a nuestras relaciones con el mundo natural y con los animales no humanos, y afirma que al

mantener la vida, proteger especies de animales y plantas, defender las bellezas de la naturaleza “con miras al recreo público y al goce de una concepción más profunda del mundo”, dando una respuesta razonable al estatus de los animales no humanos y el resto de la naturaleza, se extiende nuestra noción de justicia. Pero la diferencia que él ve es que el estatus del mundo natural y de nuestra propia relación con él no es una esencia constitucional, ni una cuestión de justicia básica, sino “un asunto respecto del cual los ciudadanos pueden votar de acuerdo con sus valores no políticos e intentar convencer a otros ciudadanos”.²³ Rawls no parece entender el bien ecológico como un medio necesario para un mundo más justo —donde todos disfruten de los bienes primarios. Sólo entendiéndolo así, el bien ecológico podría convertirse en un bien primario como lo es la igualdad de oportunidades.

Los conceptos de sostenibilidad ecológica y desarrollo sostenible remiten sin duda, a una noción de justicia que “satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades”. Tomar las “necesidades” como punto de partida puede llevarnos a varios problemas. Si entendemos la justicia desde un punto de vista filosófico, podemos preguntarnos si todos los habitantes del planeta —aun si tienen aproximadamente las mismas necesidades de ciertos bienes— deben tener el mismo acceso a ese bien. ¿Eso quiere decir también que la distribución ha de hacerse de tal manera que todos los habitantes satisfagan sus necesidades de la misma manera? ¿Si negamos esto para ciertos bienes, podemos mantenerlo con respecto de otros? ¿Es posible argumentar que sólo algunos deben tener más de ciertos bienes que otros, o es obvio que todos deben tener lo mismo?

Desde un punto de vista social es interesante ver cómo puede implementarse la sostenibilidad ecológica. Es por eso que su aplicación tiene restricciones no sólo físicas o económicas, sino también políticas. La Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo (CMMAD) acepta que “se deben tomar decisiones difíciles [...] el desarrollo sostenible ha de descansar finalmente en la voluntad política”.²⁴ Desgraciadamente, las comisiones encargadas de dictar las prácticas sostenibles, promulgan principios teóricos que son muy poco específicos y las más de las veces, ambiguos, donde no se define

²³ J. Rawls, *El Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, pág. 280-281.

²⁴ CMMAD, *Nuestro futuro común*, Alianza, Madrid, 1988, pág. 107.

cuándo es inevitable el agotamiento de un recurso, qué se entiende por satisfacción dentro de los límites, administración de recursos o reemplazabilidad de los mismos, por ejemplo.

El problema central en lo referente a los bienes ecológicos, no es tanto su escasez como su mala distribución y eso es definitivamente una cuestión política. Sin embargo, si nos mantenemos alejados de ese terreno y volvemos a la filosofía, más que abogar por políticas más “verdes” tendríamos que empezar por entender que es posible vivir sin causar tantos estragos al medio ambiente y considerando moralmente a los animales no humanos con quienes compartimos el planeta, así como aclarar conceptos fundamentales sobre qué es lo que hay que sostener y por qué somos responsables de hacerlo. En este aparente conflicto de intereses hasta ahora se han puesto los del *homo sapiens* por encima de los de las demás especies —y los de algunos *homo sapiens* por encima de otros de sus congéneres.

Más adelante hablaremos sobre las prioridades en la determinación de los bienes primarios, por ahora hemos de coincidir en que al menos éstos han de repartirse de manera justa, pues lo menos sostenible que hay es precisamente su injusta distribución.

Parece fácil decir que todos tenemos derecho a agua potable, a aire limpio, a áreas verdes, pero ¿qué sucede si nosotros mismos nos hemos dedicado a ensuciar esos elementos, a agotarlos? ¿A quién hemos de reclamar ese derecho? Nuestro derecho es tener acceso a dichos bienes, pero antes de esperar que los gobiernos implementen políticas de rescate y saneamiento —que a veces llegan cuando el problema es difícil de controlar— como ciudadanos hemos de hacer modificaciones en nuestros estilos de vida y consumo.

Cuando se escucha hablar de sostenibilidad pareciera que estos esquemas de desarrollo se manejaran únicamente a nivel gubernamental. Nos quedamos satisfechos si los políticos hacen cumbres para discutir temas de relevancia mundial, pensamos que algo se está haciendo sin pensar qué estamos haciendo nosotros en el plano individual.

Esta tesis más que proponer un esquema o plan de desarrollo sostenible a nivel estatal o regional, es una apuesta por el desarrollo de una actitud responsable frente al medio ambiente que nos lleve, como consecuencia, a adoptar estilos de vida más

sostenibles, es decir, que no comprometan las necesidades de generaciones presentes y futuras de humanos y no humanos.

En la segunda parte de esta investigación describimos brevemente la crisis ecológica por la que atraviesa el planeta. En los capítulos siguientes, ahondaremos en las actitudes que debe desarrollar la sociedad de consumo para ser más respetuosa con la naturaleza. Por ahora baste decir que al considerar a los elementos naturales un bien primario, su distribución habría de ser más equitativa, esto es, los bienes ecológicos deberían ser distribuidos de manera más justa, sin despojar a unos seres vivos para satisfacer a otros, lo cual nos lleva a decir que la sostenibilidad ecológica puede acabar siendo una condición, un aspecto de la justicia.

La idea de que el actual desarrollo económico del mundo, no es sostenible, nos lleva a ampliar el concepto de justicia, donde ésta se entienda como distribución de los bienes primarios de una manera sostenible. Para que esto sea posible, el medio ambiente debe ser considerado un bien primario en tanto condición de posibilidad de alcanzar otros bienes y de perpetrar la vida en la tierra. En esta ampliación de la justicia hay que pensar en las generaciones futuras y en los animales no humanos, pues estas entidades se verán favorecidas o perjudicadas por la repartición y distribución de los bienes primarios.

Si antes tocamos el tema de lo justo, ahora llega el momento de dedicar un capítulo a la justicia para comprender como una distribución más o menos equitativa del espacio natural entre humanos y no humanos, presentes y futuros, es fundamental para hablar de sostenibilidad ecológica.

CAPÍTULO II

JUSTICIA Y MEDIOAMBIENTE

A lo largo de la tradición ética se le ha asignado a la justicia el papel de virtud cardinal, fin último de la vida moral, condición necesaria de la felicidad. Para Hume, por ejemplo, la justicia es una virtud moral simplemente por su tendencia al bien de la humanidad, siendo este bien la única causa de nuestra aprobación.²⁵ Es una *virtud artificial* pues es una invención humana creada para el interés de la sociedad. Los hombres establecieron la justicia mediante una convención voluntaria. Una vez establecida por estas convenciones, se ve acompañada *naturalmente* por un fuerte sentimiento moral, que se debe a nuestra simpatía hacia los intereses de la sociedad.

¿Cómo se establece la justicia en la sociedad? El hombre, a diferencia de algunos animales no humanos puede sobrevivir en la naturaleza sólo si conforma sociedades. Pero su propensión natural a satisfacer sus propias necesidades e intereses, así como de quienes le son más próximos (parientes y amigos), le hace ir en contra de una cohesión social, y esto dificulta especialmente el disfrute de las posesiones materiales, que pueden ser una tentación para los demás. Ante esta situación no pueden mediar ni los afectos naturales ni la simpatía, y por ello es necesaria cierta coerción. “El remedio no es derivado de lo natural, sino del artificio”.²⁶ Los hombres acuerdan hacer ciertas cosas y dejar de hacer otras para no ver frustrados sus intereses.

¿Cómo surge la obligación moral vinculada a las reglas de justicia? Mientras mayor sea una sociedad, menos fuerte es la influencia de los intereses como motivo para obedecer las reglas de la justicia: es poco probable que una transgresión a esas reglas ocasione el colapso del sistema. Es entonces la simpatía lo que media la transición del interés propio (*self interest*) a la moralidad. Me quejo ante el incumplimiento de una regla de justicia aunque no me perjudique directamente, sino por simpatía hacia el agraviado, aunque no sea ni pariente, ni amigo, ni conocido, ni miembro de mi especie.

²⁵ Para Hume, el sentimiento de aprobación y censura es un sentimiento natural.

²⁶ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981, Libro III, parte II, sección 2, pág. 714.

Donde no ha precedido pacto no ha sido transferido derecho y todo hombre tiene derecho a toda cosa y, por consiguiente, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha celebrado un pacto, entonces romperlo es injusto, y la definición de injusticia no es otra que el no cumplimiento del pacto, y todo aquello que no es injusto es *justo*.²⁷

Para Hobbes, en cambio, la razón por la cual debemos obedecer las leyes es el hecho de que su obediencia conduce a la paz y su desobediencia, a la guerra. El motivo último de nuestras acciones justas es el temor, el miedo al estado de guerra donde mis intereses pueden ser fácilmente vulnerados.

Al ser la justicia una regla de la razón por la que se nos prohíbe hacer algo destructivo para nuestra vida, queda muy clara la diferencia fundamental que tendrá la concepción hobbesiana de la justicia respecto a la humeana: una regla de la razón no es lo mismo que una virtud, por muy artificial que sea. La clave está en el sentimiento que la acompaña. Una vez que los hombres reconocen que las acciones justas tienden a preservar la estabilidad de la sociedad, tendrán sentimientos de aprobación hacia esos actos. En cuanto la justicia es vista como necesaria para promover algo que beneficia a todos, los hombres la aprobarán por su simpatía natural hacia el prójimo. La justicia es una virtud artificial porque su sistema de reglas surge artificialmente o por convención, pero nuestra aprobación no es artificial. Cuando vemos las consecuencias de adoptar ese sistema, aprobamos naturalmente sus aplicaciones mediante la simpatía.

1. JUSTICIA ECOLÓGICA

Comprender podrás/ que quede muerta nuestra sabiduría/ en el momento en que la puerta hacia
el futuro se haya cerrado

Dante, *Infierno*, canto x

Hablar del medio ambiente, la naturaleza o la ecología como disciplina, no es referirse a entidades ajenas a nosotros que deban estudiarse aisladamente. Es necesario establecer un vínculo entre los elementos naturales y otras áreas del conocimiento, y considero que ese lazo debe partir de consideraciones morales, lo que implica relacionar la ecología — o los temas medioambientales, si se prefiere— con la ética.

²⁷ *Ibid.*, pág. 240.

Si la ética versa sobre cómo debemos de vivir, los valores, lo correcto y lo incorrecto, el bien y el mal, entonces, todo lo que hacemos y dejamos de hacer es objeto de evaluación ética. La mayoría de nuestras acciones y omisiones tienen consecuencias positivas o negativas y aquellas no sólo repercuten en el ámbito de lo humano, sino que también ocasionan daños o beneficios a millones de seres no humanos.

La filosofía moral tiene ahora la difícil tarea de ampliar visiones tradicionales para permitir la entrada, al menos a la discusión sobre la consideración moral de los elementos naturales. Si vamos a preguntarnos acerca de la clase de relaciones que se pueden establecer con el mundo natural, o de qué actitudes hemos de tener hacia la biosfera y los no humanos, por ejemplo, lo haremos desde un marco ético, donde recurramos a los valores de siempre, agreguemos otros o simplemente los redefinamos para hacerlos más inclusivos o aplicables a este nuevo tipo de relaciones.

Referirse al valor ético de la sostenibilidad ecológica es un intento de vincular moralmente el mundo natural y el humano, donde se asuma la eticidad como característica primordialmente humana, pero cuyo ámbito de incumbencia no se limita a nuestra especie.

La justicia es un ideal moral que trasciende tiempo y espacio y que debe incluir a todos los que tengan o puedan tener intereses: animales humanos y no humanos y futuras generaciones de ambos. Justicia significa imparcialidad: igual consideración de legítimos intereses.²⁸ “La justicia es un freno al egoísmo que permite la maximización del propio interés sin ignorar las consecuencias para los demás. Significa garantizar lo que la otra parte no está en posición de reclamar”²⁹

La teoría y práctica de la justicia en las sociedades occidentales evolucionó dentro de tradiciones intelectuales que no tenían que tomar seriamente en cuenta las relaciones entre humanos y medio ambiente. Estas tradiciones se desarrollaron en condiciones de relativa abundancia, donde la situación ecológica no imponía límites al crecimiento económico, o donde las ciencias biológicas no estaban lo suficientemente avanzadas como para mostrar el funcionamiento y proceso de las estructuras del mundo natural. Por otro lado, estas características no podían ser aplicadas al manejo de la

²⁸ P. Cavalieri y W. Kymlicka, “Expanding the social contract” en *Etica & Animali*, 8: 5-33, 1996, pág. 19.

²⁹ S. Armstrong, “Making Justice Inclusive”, consultado en www.humboldt.edu/~phil/armstrong/armstrong.html

sociedad. Cuando algunos teóricos sociales intentaron aplicar lo natural a lo social, caían en la tradición de “el imaginario estado de naturaleza”. Para pensadores como Hobbes, Locke, Rawls y otros, los conceptos de “justicia” y “derechos” no tenían que encajar con la realidad empírica, sino que debían tener posibilidad lógica y consistencia interna.

En estas tradiciones, la justicia social trataba principalmente la distribución de los beneficios dentro de la comunidad humana. Se trataba más bien de un sistema lineal de impartición de justicia. Sin importar si la aproximación era utilitarista, contractualista o comunitaria, todos asumían que el problema de la escasez y distribución de recursos se resuelve por mecanismos sociales y principios que atienden el problema de los desequilibrios creados por una injusticia.

Hoy día la crisis ecológica nos ha obligado también a aceptar que los sistemas humanos están “desbalanceados” respecto a los sistemas naturales, y que, para “balancearlos”, los modelos de justicia social se han de extender a las relaciones de los humanos con la naturaleza. Estas ideas son apoyadas por teorías ambientalistas que incorporan conceptos como “*balance*” y “*equilibrio*”³⁰ como las principales características de los ecosistemas, y sugieren que dichas nociones pueden ser aplicadas a las relaciones entre seres humanos, en un sentido político y social. Los componentes individuales de los sistemas naturales, tales como organismos y los ecosistemas, pueden verse de manera similar a los componentes de sistemas sociales como las personas, las poblaciones y las naciones, y por ello se pueden contemplar desde un sistema ético.

Lo anterior no quiere decir que los organismos naturales presenten los mismos problemas morales que los individuos humanos; no hace falta repetir que la condición ética es exclusivamente humana, lo que significa es que algunos conceptos que se usan para calificar la salud del ecosistema, pueden servir también para calificar la salud de un sistema de justicia social, adoptando una perspectiva más global del concepto de impartición de justicia.

³⁰ B. Almond, “Rights and Justice in the Environment Debate”, en D.E. Cooper, y J.A Palmer (comps.), *Just Environments. Intergenerational, International and Interspecies Issues*, Routledge, Londres, 1995. pág. 8. Recordemos las críticas hechas en la primera parte de esta investigación a dichos conceptos. Sin embargo, aquí cabe interpretarlos en el sentido de no rebasar la capacidad de recuperación del planeta.

Bajo este modelo, la justicia ecológica no sólo tiene que ver con la distribución justa de “bienes y males” naturales —como lo expresa Riechmann—, entre la población humana, sino también entre ésta y el resto de los seres que comparten el planeta con nosotros. Justicia ecológica implica la acción humana de preservar y/o restaurar el balance de los sistemas naturales; injusticia ecológica es cuando los humanos eliminan la capacidad de los sistemas naturales de mantener el balance y la estabilidad, mediante la contaminación o la destrucción de ecosistemas. Las medidas comúnmente adoptadas consisten en preservar especies y proteger al ecosistema de la explotación humana, que excede la capacidad de tales especies para mantenerse a sí mismas. Al comprometernos a la conservación y preservación de la naturaleza, estamos reduciendo implícitamente nuestro impacto en los sistemas naturales. “La estabilidad planetaria se equipara con el mantenimiento de un sistema global en equilibrio, donde los cambios son minimizados y la estabilidad y continuidad ‘normal’, potenciada.”³¹

Los niveles de consumo y producción de la especie *homo sapiens* están empujando a los ecosistemas más allá de los límites de sus capacidades y aunque los cambios son parte de los sistemas naturales, la velocidad a la que estos se suceden ha rebasado sus límites de resiliencia (capacidad de los ecosistemas de resistir el cambio).

Evidentemente, los ajustes que se requieren dentro de una sociedad humana, no son los mismos que se necesitan entre los sistemas humanos y los naturales. Sin embargo, los humanos estamos obligados, bajo el imperativo de la sostenibilidad, a reconocer que nuestros propios sistemas sociales deben ser parte integral de un más amplio y complejo sistema de auto-regulaciones.

La ética ambiental se centra en las relaciones entre humanos y el resto de la naturaleza; la justicia ecológica surge como resultado de la preocupación de ecologistas y académicos al darse cuenta que esta relación no se da de la misma manera en toda la humanidad. Las prácticas y políticas medioambientales afectan diferentes grupos de gente de manera distinta y los beneficios y costos están a menudo, distribuidos de manera injusta. La justicia ecológica hace referencia a conceptos y relaciones causales entre aspectos referentes al medio ambiente y a la justicia social.

³¹ G. Albrecht “Ethics and Directionality in Nature”, en A. Light (comp.), *Social Ecology After Bookchin*, The Guilford Press, Nueva York, 1999, pág. 94.

La justicia ecológica tiene dos ámbitos: el de la distribución: ¿cómo se distribuyen los costos y beneficios ecológicos? Y el de la participación: ¿cómo y quiénes toman estas decisiones?

En lo que respecta a la dimensión distributiva de la justicia ecológica, podemos decir que los pobres, la gente de color y los grupos con poca representación como los indígenas, se enfrentan a una desproporcionada carga ecológica. Un ejemplo de ello es la exposición a desechos tóxicos, contaminación, vertederos de basura o lugares de trabajo riesgosos al que están expuestos —en mayor medida— estos grupos, así como a la explotación y pérdida de sus recursos locales. Por supuesto que no todas las desigualdades son injustas, pero donde la distribución se realiza de acuerdo a características moralmente arbitrarias, se da el caso de discriminación ecológica. Sin embargo, este tipo de discriminación está íntimamente vinculado con la discriminación socio económica.

En lo que respecta a la participación, gente de color, pobres y ciudadanos de países en vías de desarrollo, generalmente tienen poco poder en la toma de decisiones que les otorgan costos y beneficios ecológicos. En pocas palabras, las decisiones que implican algún tipo de beneficio o coste ecológico se determinan en función de la pobreza y riqueza de los individuos y de las naciones.³² Muchas corporaciones basándose en factores socioeconómicos, alegan que balancean estos costes ecológicos ofreciendo compensaciones a los posibles afectados. Este argumento presenta el problema de que las comunidades con bajos recursos económicos se vean en la necesidad de aceptar la compensación ofrecida —aun cuando sea desventajosa— debido a su precaria situación, convirtiendo este “intercambio” en una especie de chantaje ecológico.

Los aspectos de distribución y participación, al trascender los límites de una nación, caen en el ámbito de justicia global. El concepto de los “bienes globales comunes”, áreas de la Tierra que los humanos compartimos y que no pueden ser propiedad de nadie (capa de ozono, sistemas climáticos, océanos), surgió durante los años ochenta. Sin embargo, esta perspectiva también presenta ciertos problemas pues quienes realizan las investigaciones en materia de ecología global son unos pocos

³² Véase P. S. Wenz, *Environmental Justice*, SUNY Press, Buffalo, 1988. [Una introducción a aproximaciones liberales de justicia ecológica distributiva.]

científicos apoyados por instituciones políticas que dictan reglas para todos y que benefician a unos pocos. En palabras de Vandana Shiva el término *global* es sospechoso pues en ocasiones, en lugar de referirse a una sincera preocupación por la salud del planeta, se refiere a “un espacio político donde un grupo particular busca control global y se coloca a sí mismo al margen de limitaciones locales, nacionales e internacionales.”³³

Otra idea altamente criticada por sus implicaciones para la justicia ambiental es el paradigma del desarrollo. Primero, porque mantiene las diferencias de poder entre el norte y el sur, donde éste último tiene que adaptarse a la definición de progreso económico e industrial del norte. Segundo, al ser central para las naciones el desarrollo económico e industrial, valores o manejo de recursos medioambientales locales se ven desplazados. Tercero, para mantener la política económica global, el sur ha adoptado muchas prácticas medioambientales dañinas, como el monocultivo y la extracción excesiva de recursos.

La principal tensión entre norte y sur surge de sus diferentes perspectivas sobre cómo afrontar los urgentes asuntos ecológicos. El norte espera que el sur se preocupe por amenazas como la destrucción de la capa de ozono, la lluvia ácida, el cambio climático y la extinción de especies; mira con temor las implicaciones ecológicas que conlleva la industrialización, por ejemplo, la deforestación de selvas tropicales. El sur en cambio, aunque reconoce que estos asuntos son de responsabilidad global, espera que el norte responda ante esta destrucción de bienes comunes reduciendo sus niveles de consumo —que significan 28 veces más autos, 13 veces más papel y 45 veces más en combustible— y proveyéndolo de compensaciones tales como apoyo económico e implementación de tecnologías limpias.

La inequidad en la distribución de costos ecológicos, tanto locales como globales, es a menudo resultado del fracaso en respetar la justicia participativa. Es pues imprescindible dar relevancia a la justicia distributiva y participativa tanto local como global.

³³ V. Shiva, “The Greening of the Global Reach”, en *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, W. Sachs, (comp.), Atlantic Highlands: Zed Books, 1993, pág.149-150.

2. JUSTICIA INTERGENERACIONAL

Cuando se actúa con miras a un futuro que no se verá, se hace por amor a las personas, lugares y actividades... amar es... cuidar el futuro de lo que amamos.

Jonh Passmore *Man's Responsibility for Nature*

En la segunda parte de la investigación hablamos de la noción de límites a que hace referencia la definición de sostenibilidad según el *Informe Brundtland*. La vinculamos a la cuestión de las generaciones futuras: si tenemos o no obligaciones morales hacia ellas. Mi postura es afirmar que sí tenemos responsabilidades hacia futuras generaciones de humanos y no humanos. Para abordar la considerabilidad moral de las generaciones futuras recurrí a las doctrinas filosóficas que han profundizado en temas de justicia: el contractualismo, la teoría de los derechos y el utilitarismo. Mostré las posibilidades y dificultades que enfrentan al otorgar dicha consideración y tomar en cuenta a futuras generaciones de seres no existentes. Dentro del contractualismo rawlsiano hablé un poco de “justicia intergeneracional” y de cómo Rawls está consciente de no haber resuelto ese problema desde su teoría de la justicia.

No quiero repetir lo ya dicho sobre la consideración moral de futuras generaciones, simplemente quiero agregar a qué nos referimos cuando hablamos de justicia intergeneracional.

¿Las consideraciones de la justicia se aplican a las relaciones intergeneracionales entre no contemporáneos? Sí, si nos atenemos a una noción amplia de justicia,³⁴ si vemos a las futuras generaciones como poseedoras legítimas de derechos para quienes las generaciones presentes tienen deberes correlativos. Uno de los reclamos legítimos de las generaciones futuras hacia las generaciones presentes parece ser el de justicia distributiva. Dependiendo de cómo se apliquen estos principios, si hay un conflicto intergeneracional de intereses, las generaciones presentes pueden estar obligadas por consideraciones de justicia, a no desarrollar políticas que creen beneficios para los presentes pero que impongan altos costos a quienes vivirán en el futuro.

³⁴ “Justicia implica algo que no sólo es correcto hacer e incorrecto no hacer, sino algo que el individuo puede reclamar como un derecho moral.” J. S. Mill, *El Utilitarismo*, trad. de Esperanza Guisán, Alianza, Madrid, 1984, pág. 112

¿De qué manera participan las futuras generaciones de humanos en nuestro universo moral? Por una parte, podemos considerar que la distancia temporal es irrelevante al considerar relaciones entre personas; las personas lejanas temporalmente son consideradas como miembros de la humanidad. Por la otra, podemos atenernos a razones de continuidad y esperar que esos futuros seres perpetúen nuestra comunidad y aquello que valoramos. Lo primero refiere más a razones morales y lo segundo a motivaciones psicológicas.

Al tomar en cuenta a futuras generaciones les estamos dando un estatus moral. No nos referimos a los individuos que las conforman, sino a los intereses que tienen como parte de una generación. Al no existir todavía, la relación de poder que se tiene sobre ellos es totalmente asimétrica. Los dotamos de “existencia” mediante un ejercicio mental de verlos como seres humanos que consideramos tienen derecho a un trato justo, y así evitamos otorgar menor valor —por motivos meramente temporales— a los intereses de futuros individuos respecto a los de los contemporáneos.

Lo que está a la base de estas consideraciones es el principio de imparcialidad, que muchos filósofos describen como el centro de las perspectivas morales, lo que hace que las distancias tanto temporales como espaciales sean irrelevantes para fines morales. “Está claro que la época en que existe una persona no afecta el valor de su felicidad desde un punto de vista universal.”³⁵ Hasta aquí parece no haber obstáculos para una ética intergeneracional. Pero las cosas cambian cuando aplicamos el concepto de sociedad justa en las relaciones con personas del futuro. La perspectiva moral requiere que una vez que se resuelven demandas específicas de justicia, éstas se consideren también en las relaciones con personas del futuro con la misma urgencia que entre personas existentes. Parece pues, que los criterios de justicia relevantes en nuestra relación con las futuras generaciones tienen que ver con la justicia distributiva en términos de un mínimo de equidad.

Al intentar justificar las razones para una justicia intergeneracional, se introduce una nueva manera de ver los requerimientos de una sociedad justa. Por tener implicaciones sociales, morales, culturales, políticas y económicas, el principio de sostenibilidad comienza a adquirir un carácter constitucional.

³⁵ H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, Hackett Publishing Company, Indiana, 1981, pag. 125.

Antes de la segunda mitad del siglo pasado las doctrinas tradicionales de filosofía política no habían visto la urgencia de regular las relaciones a lo largo del tiempo. Más allá de intentar asegurar instituciones buenas y estables, no se hablaba de cómo influir de manera directa en un futuro remoto. La sociedad humana se consideraba un acuerdo entre contemporáneos y la tradición se desarrolló bajo una línea (que no dejaba de ser controvertida) centrada en los aspectos de cooperación, conflicto o contrato, considerando a la justicia como un asunto de ventajas mutuas, pero no podía haber tal reciprocidad con personas que aún no existían.

Si bien la tradición contractualista es muy importante para explicar los orígenes de la sociedad, “la comunidad política es algo más que un club de beneficios mutuos”, en palabras de Michael Walzer.³⁶ Un sentido de la justicia ha sido siempre proveer a los necesitados y a los desposeídos, quienes no tienen poder de negociación o no pueden contribuir al bienestar común. La justicia no se limita a situaciones de reciprocidad de intereses de individuos, sino que también intenta restaurar el balance cuando éste se ha visto afectado. Y este es el caso de la justicia intergeneracional e intraespecífica.

La calidad moral de una acción se asienta en cómo esta acción afecta los intereses de los seres sintientes. Es muy probable que las características de estos seres sintientes no variarán mucho de generación en generación: seguirán teniendo los mismos intereses básicos —al menos de evitar el dolor y procurarse situaciones placenteras. El filósofo Derek Parfit con su teoría de la “no diferencia” expresa que no hay diferencia moral en cómo debemos actuar, *ceteris paribus*, si la cantidad y características de las futuras generaciones depende de nuestras decisiones presentes.

Parfit ilustra esta teoría con un ejemplo de tratamiento médico. En cada caso existe una malformación que la madre puede transmitir al feto. El primer caso involucra prueba de embarazo: si el resultado es positivo, el feto se tratará contra la malformación. El segundo caso implica una prueba previa a la concepción. A las mujeres que pueden transmitir la malformación se les recomienda posponer la concepción por dos meses y seguir un tratamiento inofensivo después del cual la malformación desaparece. En el primer caso han de tomarse medidas y en el segundo se han de postergar los planes. Asumiendo que los tratamientos tienen el mismo efecto en las madres, que las

³⁶ M. Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford University Press, 1983, pág.81.

malformaciones ocasionadas serán similares, y que el éxito de ambos tratamientos está garantizado, éstos sólo se diferencian por afectar a personas actuales (prueba de embarazo) o a posibles personas (prueba previa a la concepción).

La teoría de la “no diferencia” dice que nuestras razones para prevenir el daño de las posibles personas futuras (aquellos que pueden ser concebidos) son tan fuertes como nuestras razones para prevenir el daño de personas actuales (aquellos que han sido concebidos y que surgirán del feto ya existente).

La existencia humana no es accidental sino esencialmente temporal. Lo que convierte en una cuestión de *justicia* la forma en que un subgrupo decide por toda la sociedad es el hecho de que, en principio, todo el grupo *podría* ser incluido en la decisión. Al parecer, lo que convierte en una cuestión de justicia la forma en que los padres deciden por los hijos es el hecho de que las generaciones se superponen, de modo que los hijos, los padres y los abuelos tienen que vivir, durante un tiempo, en el mismo mundo. Lo que manifiestamente *no* convierte en una cuestión de justicia la forma en que esta generación decide por una generación lejana en el futuro es la certidumbre de que ambas no pueden compartir el mismo mundo y, por consiguiente, tampoco podrían en principio, reunirse para compartir el acto de decidir.

John Rawls concibe un “esquema de cooperación” que se extiende a lo largo de sucesivas generaciones y cuyo propósito es el establecimiento de instituciones justas. Sin embargo, él rechazaba la idea de que este fin era “lo que le daría sentido y significado al proceso total. Al contrario, todas las generaciones tienen sus objetivos precisos. No se subordinan unas a otras como tampoco lo hacen los individuos.”³⁷ Supongo que al rechazar la subordinación entre generaciones Rawls está pensando también en la libertad de los individuos. Estas personas son libres de definir los “objetivos” de su propia generación, en cada momento histórico. Nuestra preocupación por el futuro puede reflejar nuestros valores y propósitos presentes, pero esto no limita el derecho de futuras personas de definir y perseguir las suyas propias. Lo que se pretende es que un paradigma moral influya a otro.

En tanto las respuestas se requieren ahora, la ética debe basarse en la convicción intuitiva y más bien pre-teórica de que es un asunto de equidad básica no

³⁷ J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, *op.cit.*, pág. 289.

dejar a nuestros descendientes un planeta devastado. Intuitivamente pensamos en un mínimo de recursos básicos al que futuras generaciones podrán seguir teniendo acceso de manera equitativa. A lo que aspiramos es a una igualdad intergeneracional en las oportunidades. “Lo que la justicia demanda es que la gama de oportunidades que se ofrece a generaciones sucesivas no se estreche. Si algunas se ven frustradas por el daño irreversible al ecosistema, nuevas oportunidades deben ser creadas como compensación.”³⁸

En *La teoría de la justicia* Rawls dice “[cómo] se comparta la acumulación del capital y se eleve el nivel de cultura y civilización entre generaciones no tiene una respuesta clara”. Y más adelante continúa: “pero eso no significa que no puedan formularse ciertos límites que impongan restricciones significativas”.³⁹ Rawls define esos límites en términos pre-ecológicos como “principios del ahorro justo”, que aunque no estipulan conductas específicas, buscan adecuarse en un marco de imparcialidad intergeneracional. Tomando en cuenta el estado del planeta, estos límites han de encontrarse en la conservación de los recursos ecológicos a los que las futuras generaciones tienen derecho como parte de los bienes primarios.

Ver a nuestros hijos o nietos como generaciones futuras no es un problema, son demasiado próximos; la situación se complica cuando nos referimos a personas potenciales, sin nombre y cuya existencia es un mero ejercicio mental. Se nos presentan como agregados de colectividades que estructuramos como “generaciones” por estipulaciones espacio-temporales; se les describe en términos muy generales por cifras, lugares y periodos que en ocasiones nos resultan abstractos y difusos. Si bien es cierto que es a individuos a quienes queremos referirnos cuando hablamos de justicia intergeneracional —pues queremos evitar daños a vidas individuales— las medidas que logremos para alcanzar este objetivo se inspiran en ver a los individuos como colectividades: generaciones; es el promedio de calidad de vida y bienestar de éstas lo que nos concierne.

Sin embargo, podemos ver a nuestra propia generación dentro de una secuencia temporal, como el eslabón que conecta el pasado con el futuro. Vernos como parte de

³⁸ B. Barry, “Circumstances of Justice and Future Generations”, en Barry & Sikora (comps.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, 1978, pág. 243.

³⁹ J. Rawls, *op. cit.*, pág. 286.

algo mucho más amplio es el punto de partida de la imparcialidad intergeneracional: concebir el tiempo como una sucesión irrompible donde las relaciones entre generaciones se pueden construir a partir de un acuerdo implícito. Cuando nos preocupamos en el presente por los intereses de nuestros hijos o nietos y tomamos medidas al respecto, en cierta manera estamos afectando directamente a futuras generaciones. Los lazos que establecemos con miembros de nuestra comunidad o grupo cultural no siempre tienen que ser de tipo genealógico, sino que se suscitan hacia individuos que comparten un estilo de vida semejante al nuestro o con quien tenemos algo en común.

Casi todos nuestros actos pueden hacer una diferencia respecto a futuras generaciones: mejoras en los centros de enseñanza contribuyen a elevar el nivel cultural de nuestra sociedad o desarrollar una cultura ecológica y de respeto hacia los animales no humanos, por ejemplo, son medidas que no sólo hacen nuestra vida presente más rica sino que sientan precedentes de cómo esperamos se comporten las futuras generaciones. Las cosas no son muy distintas si observamos el impacto global de los fenómenos medioambientales. La destrucción de la capa de ozono y el calentamiento global afectan a todos, pues la atmósfera es un bien común. Si tomamos medidas para proteger a nuestros conciudadanos de los posibles daños que esto implica, eso no excluye que tomemos medidas más globales que contemplen a la población mundial afectada.

Mientras más lejanas nos parezcan las consecuencias de nuestros actos presentes, más probables y mayores serán las catástrofes ecológicas, pues la negligencia de pensar que nosotros no seremos afectados por lo que hagamos ahora, ocasiona que no se tomen medidas preventivas.⁴⁰ El veloz crecimiento tecnológico nos obliga a extender nuestras preocupaciones medioambientales, más allá del tiempo presente.

Decir que el propósito de la sociedad es proteger el bienestar de cada generación suena ambicioso. El argumento más fuerte a favor de la consideración de futuras generaciones se apoya en el deseo de continuidad, que implica pequeñas comunidades, formas de vida, valores, etc. Pero entonces, parece que nos enfrentamos a una paradoja: el contexto ecológico no parece ofrecer límites claros. “comunidad” se convierte en “sociedad” y ésta en “humanidad” y ésta en “generaciones futuras” y éstas

⁴⁰ Véase en esta parte el capítulo que habla sobre el principio de precaución.

en “humanidad futura”. La magnitud de los peligros ecológicos y de las actividades humanas en general, nos lleva a abstracciones y a un concepto de sociedad que no puede definirse fácilmente.

Se puede argumentar incluso, que no hay necesidad de mirar más allá de los intereses locales o nacionales, pero el escenario del mundo se dirige ahora hacia objetivos más globales. La conservación ecológica ha comenzado a vincularse con modelos más inclusivos de justicia distributiva. Mejores resultados se logran conjuntando la fuerza motivacional de la visión de perpetuar todo aquello que amamos, respetamos y valoramos, con la que se refiere a considerar los derechos de los individuos a disfrutar de unos bienes primarios. Al preocuparnos por las futuras generaciones ampliamos nuestras consideraciones morales ya existentes y les damos una dimensión temporal. El filósofo francés Henri Bergson sugirió que el mundo se movía de una *morale close* a una *morale ouverte*. En su teoría, los grandes líderes de la humanidad y los grandes profetas que predicaban con el ejemplo crearon una nueva moral que trascendió los patrones tradicionales de nuestra vida emocional.

En *El principio de la responsabilidad* Hans Jonas se centra en la necesidad de ampliar nuestro horizonte motivacional. Dice que considerar nuestra responsabilidad hacia el futuro conlleva revisar críticamente nuestras motivaciones psicológicas: hemos de ser capaces de superar sus limitaciones y construir un nivel adecuado de compromiso. La probabilidad de estar poniendo en riesgo la vida en este planeta es lo que preocupa a Jonas y sobre lo que quiere llamar nuestra atención. La *moral ouverte* de Bergson no sólo ha de referirse a los individuos, sea cual sea su distancia en el tiempo y en el espacio, sino que ha de ampliarse para incluir al futuro de la humanidad como tal.

3. JUSTICIA INTERESPECÍFICA.

Algo similar ocurre con la justicia interespecífica. Es una cuestión de justicia para generaciones futuras de seres sintientes el dejarles el mundo igual o mejor de lo que lo encontramos. Es también un acto de justicia el que futuras generaciones de animales humanos y no humanos tengan un hábitat saludable y capaz de satisfacer sus necesidades básicas, que seres humanos del mañana disfruten de áreas verdes protegidas, donde sería justo que existieran animales no humanos. El recurso a la idea de justicia intergeneracional, sirve para cualificar a la ética para abordar el reto

medioambiental, para ampliar sus objetivos y la esfera de consideraciones morales, donde se de cabida a los intereses de quienes se puede predicar que los tienen.

La justicia intergeneracional mantiene el criterio de *homo mensura rerum*, pero amplía la idea de consideración moral a todos los posibles afectados —humanos y no humanos— por la intervención de la especie sobre el medio ambiente.⁴¹

Aunque los intereses de los futuros hijos de mis hijos sean de otra clase que los de las futuras crías del lobo mexicano que hoy se trata desesperadamente de salvar de la extinción, considero un acto de justicia brindarles la misma posibilidad de existir en las mejores condiciones medioambientales que esté a mi alcance procurarles.

Como cualquier derecho, el derecho a los recursos naturales también está limitado por los derechos de los demás. Dado que el derecho a disfrutar de los servicios esenciales de la naturaleza pertenece a todos (*incluso a las generaciones futuras y a los seres vivos no humanos*), los límites del espacio ambiental disponible restringen el uso de este derecho.⁴²

Aunada a la apropiación desigual de espacio ambiental dentro de la especie humana, que crea problemas de justicia social, también hay una apropiación excesiva con respecto a las demás especies de seres vivos que habitan el planeta, y esto crea los problemas de justicia interespecífica.

“En el siglo pasado la población humana se multiplicó por 4, pasando de 1 600 a 6 000 millones; al mismo tiempo se diezmó el número de elefantes, pasando de más de 6 000 000 a menos de 600 000, y la población de ballenas azules se redujo en más de un 99%.”⁴³ Como dice Jorge Riechmann, parece que un mundo más equilibrado ecológicamente debería tener más elefantes y ballenas, y menos seres humanos... Por otra parte, los seres humanos nos apropiamos de más de una tercera parte de la producción de los ecosistemas terrestres y de la mitad del agua dulce utilizable.

Compartimos el limitado espacio ambiental con millones de seres vivos no humanos, y estos se llevan la peor parte de la convivencia. El poeta estadounidense

⁴¹ G. Pontara, *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona, 1999, pág. 127.

⁴² W. Sachs, *Equidad en un mundo frágil*. Tilde, Valencia, 2002. pág. 38. Las cursivas son mías.

⁴³ J. Mc Neill, *Something New Under the Sun. An Environmental Ethics of the Twentieth Century*, Penguin, Londres, 2000, pág.360.

Gary Snyder escribió: “Incluso si se lograra la justicia social y económica para toda la gente, seguiría existiendo una necesidad drástica de justicia ecológica, lo que significa dejar mucha tierra y agua para que los seres no humanos puedan vivir su vida.”⁴⁴

En opinión de Riechmann para que el desarrollo sea verdaderamente sostenible debe incluir tres principios básicos de justicia ambiental:

1. Principio de sostenibilidad. Ha de considerar la dimensión temporal: Justicia intergeneracional.
2. Principio de partes iguales. Ha de considerar la dimensión espacial: Justicia mundial.
3. Principio de mitad y mitad. Ha de considerar la dimensión espacial: Justicia interespecífica.⁴⁵

Nos hemos centrado en los puntos 1 y 3 sin decir mucho sobre el punto 2. Lo resumiré en la idea de “iguales porciones de espacio ambiental para todos y cada uno de los seres humanos”⁴⁶ Esta fórmula puede parecer simplista, pues es evidente que no todos los individuos tienen las mismas necesidades. Sin embargo, a lo que Riechmann se refiere es que aunque esas diferencias objetivas existan, son poco relevantes en relación con el consumo total de energía en las sociedades industriales modernas, donde las diferencias comprenden magnitudes de 100:1 (Estados Unidos y Bangladesh, por ejemplo).

En los años noventa del siglo XX el habitante promedio de la Tierra tenía a su disposición a 20 *esclavos energéticos* que no cesaban un instante de trabajar (es decir: empleaba la energía equivalente a 20 seres humanos que trabajasen 24 horas al día 365 días al año). El norteamericano promedio, en cambio, se servía de 75 *esclavos energéticos*, mientras que el ciudadano de Bangladesh tenía a su disposición menos uno.⁴⁷

⁴⁴ G. Snyder, *A Place in Space*, consultado en internet.

⁴⁵ J. Riechmann, “Tres principios básicos de justicia ambiental”, Conferencia leída en la XII Semana de Ética y Filosofía Política, Castellón, abril 2003, pág. 6.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 3.

⁴⁷ J. Mc Neill, *op. cit.*, pág. 5.

Si el consumo del norteamericano promedio es 100 veces mayor que el del ciudadano promedio de Bangladesh, lo que vemos aquí más que una escasez de recursos, es una enorme desigualdad e injusta repartición de los mismos.

En lo que respecta al punto 3, la respuesta que Riechmann propone a la pregunta de qué criterio de justicia interespecífica defender, es la de “mitad y mitad”.

Si se acepta que el 50% del espacio vital disponible sea para la humanidad y el otro 50% para los seres vivos no humanos, se tendría un criterio de distribución básicamente igualitario entre los seres humanos (con distintas matizaciones debidas a las diferentes situaciones geográficas y de necesidades de los seres humanos), una vez *apartada* la mitad del espacio ambiental reservado para los seres vivos no humanos.⁴⁸

El concepto de sostenibilidad ecológica es condición necesaria (aunque no suficiente) para resolver los problemas de justicia intergeneracional e interespecífica. No quiero decir que él por sí solo dará las respuestas a los interrogantes, pero sí puede darnos algunas claves al plantear que es posible un sistema humano-ecológico, donde *también* haya espacio ambiental para los demás seres vivos y todos podamos existir dentro del marco de la justicia.

3.1 Incluir a los animales no humanos en la ética

How we treat our fellow creatures is only one more way in which each of us, every day, writes our own epitaph –bearing into the world a message of light and life or just more darkness and death, adding to its joy or its despair.⁴⁹

Matthew Scully

Los animales no humanos habrían de ser objeto directo de nuestros deberes y obligaciones, aunque no quepa atribuirles a ellos mismos responsabilidad moral. Son pacientes, no agentes morales. Ya vimos que la ética occidental les ha negado estatus moral. Esto es por la premisa según la cual, el respeto moral sólo existe entre agentes reflexivos y partícipes de la compleja red de obligaciones recíprocas que forman la comunidad moral. Ante esto, sólo quien es sujeto moral puede, a su vez, ser objeto

⁴⁸ J. Riechmann, *op. cit.*, pág. 7.

⁴⁹ “La manera en que tratamos a las demás criaturas es sólo una manera más en la que cada uno de nosotros, cada día, escribe su epitafio, trayendo al mundo un mensaje de luz y vida o sólo más oscuridad

moral. En varias partes de la investigación hablamos de Kant como ejemplo paradigmático de esto. La mayoría de las éticas contemporáneas sostienen todavía que los únicos deberes morales y directos son los referidos a los sujetos morales. Sin embargo, defiende que los animales no humanos pueden ser objeto de respeto moral sin necesidad de ser ellos mismos agentes morales. Son, no obstante, sujetos de una vida afectada continuamente por nuestras decisiones y vulnerables a nuestras interferencias. Son susceptibles de ser dañados o beneficiados. La extensión de la moral no puede acabar donde acaba la capacidad de argumentación moral y el sentido de la justicia, porque también los seres que carecen de capacidades morales pueden ser afectados por nuestras acciones de un modo que reclama nuestra consideración estrictamente moral.

El animal no humano y sintiente, goza de estatus moral, es moralmente relevante. Esto supone que las acciones referidas al mismo pueden llegar a tener un significado moral, sobretodo si afectan de modo negativo o positivo sus necesidades o intereses. Mary Anne Warren⁵⁰ y Carmen Velayos justifican el estatus del animal no humano a partir de varios criterios y no sólo uno. Al contrario de las propuestas “monistas” de Tom Regan —son considerables moralmente los “sujetos de una vida” — y de Peter Singer —igual consideración de intereses de los seres capaces de tenerlos—, su propuesta toma en cuenta criterios varios y combinables, como la capacidad de sentir placer y dolor, la personalidad o algunas relaciones. “Estos criterios no son criterios *fundadores* del edificio ético. Son criterios en la medida en que la argumentación moral los genera justificando, por ejemplo, normas y principios en base a una serie de razones.”⁵¹

De la misma manera que Carmen Velayos, no entiendo la moralidad sin la capacidad de colocarnos en el lugar del otro —sobretodo cuando el otro es un ser vulnerable y sintiente—, como el animal no humano.

Esta capacidad es en parte sentimental, aunque tiene una importante dimensión cognitiva que la hace dependiente del ejercicio del pensamiento práctico. La empatía hacia el animal no humano es posible y necesaria. El acceso sentimental al mismo complementa y engrandece cualquier perspectiva ética que ignore la relevancia de los

y muerte, añadiendo alegría o desesperanza.” Matthew Scully es autor de *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, St. Martin Press, Nueva York, 2002.

⁵⁰ M. Warren, *Moral Status*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

⁵¹ C. Velayos, “Los derechos de los animales: un reto para la ética”, *Ética ecológica*, Jorge Riechmann (comp.), Editorial Nordan, Montevideo, Julio 2004, pág. 137.

sentimientos morales a la hora de construir el edificio de la consideración moral.⁵²

Hablar de empatía, ese “ponerse en el lugar del otro” y recurrir a la analogía a la hora de justificar el estatus moral del animal, responde a un requisito de la razón práctica que exige tratar casos similares de modo similar, impidiendo que situaciones parecidas merezcan diferente trato moral. El razonamiento analógico permitirá que los criterios que aplicamos para justificar principios o normas válidas para los humanos pueda extrapolarse al ámbito del animal no humano, cuando los parecidos sean suficientes. Esto no quiere decir que los animales merezcan consideración sólo en tanto se parecen a los seres humanos. Sólo significa que es inevitable un acceso humano a la problemática animal. Así, por ejemplo, si el sufrimiento nos importa y podemos justificar una norma que lo evita en un ser humano, ¿por qué no en todo ser que sufra?

La empatía es pieza fundamental del cambio de actitud que se ha de fomentar hacia los animales no humanos y en consecuencia, hacia el medio ambiente. En la medida en que veamos como *otro* a los miembros de especies animales distintas a la nuestra, estaremos avanzando en la dirección correcta para reconocer que tenemos obligaciones morales hacia con ellos, y dejar de considerarlos como recursos u objetos a nuestra disposición

Gunther Patzig observa que, “en tanto que miembros de una comunidad de personas estamos referidos y obligados a recurrir a la colaboración y al consenso con otros.”⁵³ Ahora bien, nuestros sentimientos, juicios y acciones morales se dirigen no solo a sujetos capaces de hablar y de razonar, sino a seres capaces de sentir placer y dolor como los animales no humanos. En una obra posterior afirma que:

Como por razones morales, uno puede exigir de los demás sólo aquello que uno está dispuesto a concederles, caben para mí las mismas reglas con respecto a todos los que son en esta medida iguales a mí, es decir, con respecto a todas las personas que sufren, incluidos los animales sintientes.⁵⁴

⁵² *Ibid.*, pág. 138.

⁵³ G. Patzig, *Ética sin metafísica*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Alfa, Buenos Aires, 1975.

⁵⁴ G. Patzig, “Ética ecológica dentro de los límites de la mera razón”, en *Hechos, normas, proposiciones*, Alfa, Barcelona, 1986, pág. 213.

Al presenciar el maltrato que implica el uso de animales no humanos, experimentamos algo que tiene que ver más con la indignación por la vulneración de mandatos morales, que con la actitud compasiva.⁵⁵

Al igual que las obligaciones morales en general, también nuestra responsabilidad frente a los animales no humanos, análoga a la responsabilidad moral, tiene su punto de referencia y su fundamento en las interacciones sociales. Siempre que participan en nuestras relaciones sociales los seres vivos nos salen al encuentro en lo que Habermas llamaba “el rol del *alter ego*” como seres que se encuentran frente a nosotros, “[...]están necesitados de respeto y con ello fundan una expectativa de que defendamos fiduciariamente sus derechos.”⁵⁶ En la medida en que los animales no humanos participan en nuestras interacciones, entramos con ellos en un contacto mutuo que ha de ser regulado por las normas de la justicia.

3.2 Respeto a los animales no humanos

Vivir su propia vida es el fin moral más alto del hombre y el animal.

Henry Salt

Cuando hablamos de la aplicación de la justicia, o calificamos actitudes como justas o injustas, lo hacemos generalmente con referencia al ámbito de lo humano. Nos parece injusto discriminar a alguien por su sexo o raza, pero no nos lo parece hacerlo por su especie; nos parece injusto utilizar humanos en experimentos científicos, pero no lo es usar animales que ni siquiera serán beneficiados de los resultados obtenidos. Consideramos injusto privar de su libertad a un humano inocente, pero no nos lo parece si se trata de un animal no humano. En nuestra tradición, los miembros de otras especies no están amparados por las normas de la justicia. Su defensa o protección se identifica más con compasión o cuidado que con la extensión de la justicia.

El hecho de que el respeto por los animales no humanos no haya tenido un papel importante en la ética tradicional, tiene que ver con que el hombre al relacionarse

⁵⁵ En ningún momento se menosprecia aquí la compasión, al contrario, la reconozco como una virtud que ha de ser extendida para con los no humanos, sólo intento señalar que una base sólida para la defensa de aquellos, habrá de ir más allá del sentimiento para reconocer que el uso que hacemos de los animales, ha de tratarse desde los principios morales que tienen relación con la justicia.

⁵⁶ J. Habermas, “El desafío de la ética ecológica para una concepción que obedezca a planteamientos antropocéntricos”, en *Los derechos de los animales*, Marta Tafalla, Idea Books, Barcelona, 2003, pág. 80.

con la naturaleza y sus demás habitantes, les confiere valor en función de la utilidad que de ellos obtiene, y no como bienes en sí mismos.

Recordemos que para Kant hay dos tipos de seres: personas y cosas. “Las cosas tienen precio; sólo el hombre posee dignidad”, dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. El hombre posee dignidad porque se autolegista autónomamente y asume el deber de cumplir lo racional en lugar de claudicar ante la inclinación. Por ser agente moral, esto es, ser capaz de considerar diferentes formas de actuar y escoger entre ellas basándose en la distinción entre el bien y el mal, el ser humano tiene valor intrínseco y merece que su autonomía sea respetada por otros agentes morales. La naturaleza, por el contrario, carece de dignidad y no es objeto de respeto. Siendo así, los animales no humanos, por ejemplo, quedan excluidos de la moralidad al no ser agentes morales y se convierten en cosas, recursos a disposición nuestra.

Sabemos que los animales no pueden ser autónomos en el sentido de dictarse a sí mismos una ley moral —como tampoco lo serían los bebés, los niños, enfermos con severos casos de autismo, comatosos, enfermos graves de Alzheimer o con daños en las capacidades cognitivas. Sin embargo, quienes defendemos a los animales no humanos del uso por parte de los humanos creemos que aunque no sean seres autónomos —entendiendo la autonomía como la condición básica de la ética y es imposible predicarla de un animal no humano— sus vidas e intereses son merecedoras de respeto.

Una estrategia para hacer que la naturaleza sea objeto de respeto es mostrar que es soporte de la vida. Si logramos generar respeto por la naturaleza y los animales no humanos, podremos instar al ser humano a ser responsables hacia ellos.

En el caso concreto del respeto hacia los animales no humanos, una de las maneras de transmitirlo —no la única— es el argumento de la semejanza.⁵⁷ Con ellos compartimos características como el uso de un lenguaje para comunicarnos. Cuando la vaca de la industria láctea muge durante días después de haber sido separada de su

⁵⁷ Esto no ha de interpretarse como que debemos respetar a los animales *porque* se asemejan a nosotros, o a los que más se parecen a nosotros. El argumento de la semejanza se presenta como una vía de justificación de la atribución de respeto, actitud que se promueve hacia los seres humanos por aducir que ellos son poseedores de ciertas características que también se encuentran en la mayoría de los animales no humanos. Sin embargo, hay que distinguir estas características de aquellas que son *moralmente*

ternero —para que la leche que naturalmente le corresponde a él, sea para nosotros— podemos interpretar eso como una madre llamando a su cría y lamentando su ausencia. Cuando las aves trinan se transmiten información que les ayuda a orientarse en el cielo. Un perro nos hace saber que tiene calor, hambre, sed o frío. Los animales se comunican entre ellos y los que viven con nosotros también desarrollan un lenguaje para comunicarse con sus compañeros humanos.

Cuando hablamos significativamente de lo que los animales “quieren” es porque algunos comportamientos suyos se parecen a los nuestros en aspectos relevantes. Si observamos como un zorro enjaulado intenta abrir la reja con sus patas, rasca el suelo tratando de hacer un hoyo, o muerde los barrotes, su comportamiento nos da a entender que quiere salir, que intenta escapar. Actitudes similares en circunstancias similares nos hacen inferir que estamos en lo cierto al pensar que sus experiencias son similares a las nuestras.

Con algunos animales compartimos el sentido de la vista, el olfato, el oído, el gusto, el tacto; órganos vitales como corazón, pulmones, riñones, hígado; un sistema nervioso central, nociceptores e incluso cerebro. Muchas especies de animales tienen funciones corporales como las nuestras, lo cual es relevante en varios aspectos. Las similitudes anatómicas entre humanos y no humanos son en muchos casos, obvias. Cuando un mono en un laboratorio vomita la sustancia tóxica que le han forzado inhalar es porque algo en su sistema digestivo lo ha irritado, de la misma manera que nosotros vomitamos al intoxicarnos.

Las experiencias más básicas y que son el punto de partida para otorgar consideración moral a los animales no humanos, son las que tienen que ver con el placer y el dolor. La evidencia científica actual reconoce que mamíferos, aves y peces⁵⁸ son capaces de tener experiencia del placer y del dolor. Para cada animal hay una experiencia particular del dolor y del placer. Yo no siento un dolor de cabeza, por ejemplo, de la misma manera que mi mejor amigo, pero para cada uno ese dolor es nuestra experiencia del dolor. No puedo equiparar mi dolor de muelas con el dolor que siente un pez al ser tirado por un anzuelo que se le ha insertado en la piel, pero sé que

relevantes, como la capacidad de sentir dolor y placer, y que son comunes a humanos y no humanos normales.

⁵⁸ Véase www.fisharesmart.com

un objeto como un anzuelo causa dolor en seres con terminaciones nerviosas, y los peces las tienen. Sea cual sea la intensidad del dolor, para ese pez, el anzuelo insertado en su piel es *su* experiencia del dolor.

Si el argumento de la semejanza nos ayuda a respetar los intereses de los animales no humanos, no tendremos buenas razones para respetar a los seres humanos y no hacer lo propio con los no humanos. Si el *homo sapiens* no es la única especie que posee características moralmente relevantes, entonces esos otros individuos también han de ser objetos de nuestro respeto. El bien de los animales no humanos ha de ser incluido en la ética, pues nuestras acciones pueden beneficiarlos o dañarlos. La ética de la responsabilidad nos da pautas de cómo tomar decisiones que, entre otras cosas, eviten causar daño a quienes pueden padecerlo.

4. CONCLUSIÓN

Hablar de lo que hay que sostener equivale a decidir cuáles son los bienes primarios, cómo distribuirlos y cómo priorizarlos. Entendiendo justicia como distribución, la justicia ha de priorizar lo que se distribuye y eso es lo que ha de ser sostenible, es decir, se ha de distribuir equitativamente lo que es básico. Los bienes primarios son condición necesaria de un mundo más justo. Anteriormente dijimos que los elementos naturales eran una extensión de los bienes primarios, así que las libertades, los derechos, las oportunidades, la riqueza y el auto-respeto rawlsiano guardan estrecha relación con las necesidades de agua potable, aire limpio, áreas verdes, tierra cultivable. Pero no hemos de olvidar que los elementos naturales no son valiosos únicamente en función de los beneficios para el ser humano. Lo que dicha extensión pretende es que la justicia distribuya estos bienes incluyendo también a los no humanos.

El hecho de distribuir y priorizar los bienes primarios de manera sostenible, es un problema ético, pero su implementación sólo puede darse políticamente. Cuando hablamos de justicia intergeneracional e interespecífica vimos ejemplos de cuán mal distribuidos están los bienes ecológicos. Lo desmedido del consumo y despilfarro que unos hacen de ellos, frente a la escasez y carencia que padecen otros. Hablamos también acerca de cómo los seres humanos nos hemos adueñado del espacio que

proporcionalmente correspondería a animales no humanos, dejándolo inhabitable para ellos y devastado para futuras generaciones.

Toda noción de sostenibilidad remite a una teoría de justicia donde se satisfagan las necesidades presentes pero no a expensas del medio ambiente o de futuras generaciones de humanos o no humanos. La definición de sostenibilidad ecológica intenta responder a las preguntas *qué, por qué y cómo*. El centro de la polémica puede encontrarse en las respuestas que se den al *qué* debe ser sostenido. Las corrientes más marcadas y contrapuestas son las que definen sostenibilidad ecológica en referencia a la utilidad para los humanos, por un lado, y las que hacen referencia a la salud e integridad de los ecosistemas, por el otro. Lo que enfrenta a las aproximaciones económicas con las ecológicas es si ha de ser el bienestar de los seres humanos o el de los ecosistemas el que ha de ser perseguido.

En mi opinión, hay buenas razones para considerar ambos objetivos como deseables y no verlos como contrapuestos y eso es precisamente lo que ha de ser el propósito de la sostenibilidad. Tanto las consideraciones económicas —o centradas en el beneficio humano— como las ecológicas, dan cuenta de ella. Cualquier concepción de la sostenibilidad dependerá de un conjunto de normativas, referentes tanto al bienestar humano como al ecológico. Si su propósito es reconciliar bienes humanos con bienes no humanos, esto se logrará en la medida en que ambos bienes sean reconocidos como tales; esto significa que se requiere que los seres humanos sean no solamente más sensibles a la problemática ecológica, sino que conozcan más acerca de las necesidades de los no humanos.

Respecto a las prioridades de distribución de los bienes primarios suele aducirse que las necesidades humanas han de satisfacerse antes que las de no humanos, pero en la práctica vemos que ni siquiera se cubren las de los más necesitados sino las de los que tienen mayor poder económico. A esto va aparejada la confusión entre necesidades básicas y secundarias, semejantes a los intereses básicos de Taylor mencionados en el biocentrismo. Satisfacer las necesidades humanas presentes y futuras sin tomar en cuenta las “necesidades” ecológicas es insostenible. Una vía de alcanzar el equilibrio se daría si se cubrieran las necesidades básicas de seres humanos y antes de hacer lo mismo con las necesidades no básicas se preservara la integridad del ecosistema y los habitantes no humanos. La prioridad ha de ser cubrir las necesidades

básicas de manera ecológicamente sostenible, no sólo económicamente. Las necesidades básicas tienen una exigencia de ser satisfechas *prima facie*, mientras que el resto de las necesidades necesitan una ulterior justificación. La alimentación es una necesidad básica, pero el que esta tenga que ser a base de productos de origen animal requiere una justificación ulterior, más aun cuando para conseguirla se tienen que vulnerar los intereses básicos de los animales no humanos.

La obligación principal de la sostenibilidad ecológica es desarrollar satisfactores para las necesidades básicas y no básicas, que mejoren las vidas de los seres humanos sin dañar —o al menos dañando lo menos posible— la calidad de vida de otros seres, humanos o no. Esta “sensibilidad ecológica” de la que hablamos anteriormente nos hace pensar en otro tipo de bienes más allá de los materiales. La justicia interespecífica pretende la satisfacción de necesidades básicas de seres humanos y no humanos, y una concepción ecológicamente sensible de los bienes humanos es fundamental para desarrollarla. Hay muchas maneras de vivir una *buena vida* que no dependen del consumo desmesurado de bienes materiales.

La sostenibilidad ecológica es un aspecto básico de la justicia: La primera es una condición para un mundo más justo. Hay algo circular en su relación, pues un mundo justo es un mundo sostenible ecológicamente, sólo que a la sostenibilidad le falta definir cómo y cuáles son los elementos básicos a distribuir, y de eso se encarga la justicia. La sostenibilidad es un concepto que por sí mismo no nos remite a nada, hemos de demostrar qué es lo que queremos mantener. Si lo que queremos es conservar la vida en el planeta, hemos de tomar en cuenta de manera responsable, a los elementos naturales, pues de ellos depende *también* nuestra supervivencia. Es la justicia quien dictará los lineamientos de dicha distribución.

Tanto la determinación como la distribución de los bienes primarios, si bien se implementa políticamente, ha de estar fundada en principios éticos. Cuando hablemos sobre la responsabilidad medioambiental veremos que con una actitud responsable se puede evitar caer en planteamientos de “o los unos o los otros”; no es cuestión de colocar a unos primero y a otros después, en el sentido de que ignoremos por completo las necesidades de los segundos, sean humanos o no, sino que es más bien, tomar decisiones responsables de manera solidaria y actuando de acuerdo a los principios de la justicia.

CAPÍTULO III

VIRTUDES PARA UN MUNDO SOSTENIBLE

Sin las virtudes no es posible protegerse ni proteger a otros de la negligencia, la falta de compasión, la estupidez, la codicia y la malicia.

Aldair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*

Hemos hablado de la justicia como vía para tomar en cuenta los intereses de seres humanos presentes y futuros, y ampliamos su marco para incluir a los animales no humanos que son y serán afectados por nuestras acciones presentes. Sin embargo, la teoría de la justicia no basta para modificar nuestras prácticas diarias, es necesario cambiar las actitudes de las personas. Para que la sostenibilidad sea un hecho, hacen falta leyes y políticas, pero también ciudadanos que crean en ellas y adapten sus costumbres y su manera de vivir a los imperativos de la sostenibilidad ecológica.

Aristóteles situaba la fuente de las nociones éticas en la experiencia de la vida. Conocer cómo actuar, tener sabiduría práctica, quiere decir ser capaz de encontrar soluciones, y esta capacidad se desarrolla mediante una mezcla de hábitos correctos y conocimiento directo de las situaciones prácticas: nuestra sensibilidad y capacidad de tomar decisiones adecuadas aumentan mediante un proceso de ensayo y error. La existencia depende entonces, de normas de excelencia en determinadas prácticas. Sin duda, las cuestiones relativas al carácter personal ocupan un lugar central en la ética. Estas cuestiones atañen a lo que haría una “buena persona” en situaciones de la vida real. Cuando hablemos de educación y virtudes veremos en qué medida puede una persona configurar su propio carácter. En cierto sentido, mi propuesta se dirige a establecer responsabilidades por nuestro carácter: somos responsables de desarrollar tales o cuales virtudes, afectando así, nuestra disposición a actuar.

Una ética de las virtudes es clave para este cambio de actitudes. Etimológicamente, la virtud, *areté*, es aquello que una cosa debe tener para funcionar bien y cumplir satisfactoriamente el fin al que estaba destinada. Los seres humanos, como las demás cosas del mundo tienen una “función” o actividad que es peculiar a ellos. Si cada cosa tiene su virtud, también los seres humanos han de poseer unas

cualidades, unas virtudes que manifiesten su “humanidad”. Y la ética es ese conjunto de virtudes o la reflexión sobre la serie de cualidades que deberían tener los seres humanos para ser verdaderamente *humanos*. Pero la concepción de ser humano no es siempre la misma a lo largo de la historia, varía de acuerdo a las realidades y problemáticas en turno. Hoy la *humanidad* se manifiesta de manera diferente. ¿Cuáles son entonces, las virtudes que se requieren de un ser humano en un mundo persistentemente degradado por causa de los mismos humanos?

Mi tesis es que las personas han de comprometerse con ciertas virtudes para poner en práctica la teoría de la sostenibilidad ecológica. Suele aducirse que las sociedades que han cubierto las necesidades básicas de sus habitantes tienen más posibilidades de preocuparse por los temas relacionados con la ecología: contaminación, aprovechamiento de recursos, reciclaje, biodiversidad, defensa de los animales no humanos. Pero esta mentalidad ha mantenido estancadas a organizaciones ecologistas y de defensa de los animales de países en vías de desarrollo, pues este tipo de preocupaciones se han considerado, erróneamente, como privilegios de países ricos, en lugar de tratarse a la par que otras políticas de desarrollo y como parte de planes educativos.

La solución, creo yo, es entender que la sostenibilidad es una vía para solucionar problemas económicos, sociales y ecológicos tales como, desigualdades sociales, mala repartición de riqueza, explotación de humanos y no humanos, pobreza, hambre, contaminación, etc. No es una estrategia que únicamente los países ricos hayan de adoptar para poder seguir manteniendo su estilo de vida en un futuro. Por eso es indispensable el desarrollo de determinadas virtudes y políticas que hagan al ser humano ejercer su libertad de manera responsable. Es necesario entender que el objetivo de la sostenibilidad es la justicia y que son las instituciones quienes distribuyen equitativamente los bienes primarios a través de políticas y legislaciones. Sin embargo, la sostenibilidad ecológica no puede darse si no hay también un uso responsable y solidario de la libertad.

Ahora hablaremos sobre las virtudes que se necesitan para modelar una concepción de ser humano dispuesto a sostener la vida como bien básico.

1. LIBERTAD Y AUTONOMÍA

No busquemos solemnes definiciones de la libertad. Ella es sólo esto: Responsabilidad.

George Bernard Shaw

Si bien la libertad no es una virtud, es una condición para adquirir las virtudes. El ser libre no está predeterminado, actúa porque quiere. Más adelante, cuando hablemos sobre la educación, veremos que Aristóteles relaciona las virtudes con la formación del carácter y de la voluntad. Aunque él habla poco de libertad,⁵⁹ desde la modernidad se presupone la libertad para la vida moral y, por lo tanto, para la vida virtuosa. El fin del ser humano es la libertad, y la ética ha de enseñarle al individuo a ser libre.

El concepto de libertad se vincula, en la historia de la filosofía, al de autonomía, sobretudo a partir de Kant. El término autonomía es usado de varias maneras y con referencia tanto a teorías políticas como morales. “Autonomía moral” se refiere a la capacidad de imponerse la ley moral a uno mismo, y siguiendo a Kant, es un principio básico de la moralidad. Por otro lado, “autonomía individual” designa un rasgo que los individuos pueden mostrar en referencia a su vida, sin limitarse a cuestiones de obligación moral.

La autonomía individual ha de distinguirse de la libertad, aunque algunas concepciones de libertad positiva pueden ser equivalentes a lo que usualmente designamos como autonomía. Generalmente, distinguimos autonomía de libertad en que esta última se refiere a la habilidad de actuar sin restricciones internas o externas y con el suficiente poder y recursos para hacer efectivos nuestros deseos. La autonomía se refiere a la independencia y autenticidad de los deseos, valores, emociones, que nos motivan a actuar. Algunos las distinguen al señalar que la libertad se refiere a actos particulares, mientras que la autonomía es una noción más general, que se refiere a

⁵⁹ Isaiah Berlin sostiene que en la Grecia clásica esta idea de libertad individual no había surgido explícitamente, y no era fundamental para la cultura griega, ni quizás para ninguna otra civilización antigua conocida. “Los ciudadanos de Atenas gozaban de libertad en el sentido de que se gobernaban a sí mismos y cumplían sus deberes cívicos por amor a su *polis*, sin tener que ser coaccionados, como en Esparta o Persia.” La importancia de la vida privada, las relaciones personales, los derechos y las libertades civiles, son “el producto tardío de una civilización capitalista”. Véase, I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Madrid, 1993, pág. 43.

características de la persona.⁶⁰ Pero la autonomía también se puede referir a condiciones generales (definición de persona) y a nociones locales (autónomo en relación a un rasgo particular, a una serie de actos o a un aspecto de la vida del individuo). Los drogadictos, por ejemplo, son personas autónomas en un sentido general, pero algunos no tienen la capacidad de controlar su comportamiento respecto a esta actividad.

Es necesario separar también la idea básica de autonomía, la condición mínima para ser responsable, del ideal de autonomía, una meta a la que se llega cuando se está libre de manipulaciones o influencias externas en la toma de decisiones. La noción básica de autonomía implica que todos los humanos que no padecen serias deficiencias mentales, o que no están en condiciones de opresión o de total dependencia hacia otros humanos, son autónomos. La autonomía como ideal, en cambio, puede ser disfrutada por pocos individuos, pues es una especie de meta a la que se llega, más que una condición que se presupone.

La autonomía se relaciona con la responsabilidad moral y legal, y es considerada un criterio de estatus moral y político. Ser autónomo significa merecer respeto por tener la capacidad de decidir por uno mismo, dirigir su propia vida y responder ante las consecuencias de nuestros actos. Carecer de autonomía, como los niños, los discapacitados y los animales no humanos, es una condición que requiere o invita a la simpatía, a la compasión o a la protección y al cuidado.

De lo dicho hasta ahora podemos destacar tres diferentes sentidos de autonomía en la teoría moral y política: la capacidad de auto-gobernarse, un ideal personal y el conjunto de derechos que expresan la soberanía sobre uno mismo. Común a estas nociones es la idea de la posibilidad de la persona para actuar, reflexionar y elegir por sí misma. La práctica de la moral está basada en la afirmación de que los agentes morales son capaces de elegir y de hacerse responsables de sus acciones, y esto es básicamente lo que significa que los agentes morales tienen libertad.

La ética kantiana, caracterizada por ser una ética de la autonomía, está basada en el respeto ante la capacidad de dirigir la propia vida de acuerdo a principios racionales. La teoría ética de Kant está basada en la idea de que la ley moral me obliga por ser una

⁶⁰ G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Nueva York, 1988, págs. 13-15, 19-20.

ley que procede de mi voluntad. Para Kant, la imposición de la ley moral es la base de la obligación moral y del respeto que los otros nos deben (y que nosotros nos debemos). La razón práctica —nuestra capacidad de usar la razón para decidir nuestras acciones— presupone que nos asumimos como seres libres. Libertad significa que nuestra acción no estará limitada por barreras externas a nuestra voluntad, aunque requiere que utilicemos una ley para guiar nuestras decisiones, una ley que nos sea dada por nuestra propia voluntad. Esta auto-imposición de la ley moral es la autonomía. Y en tanto esta ley no tenga contenidos provenientes del deseo o las sensaciones, o de cualquier situación contingente, será universal. De ahí la primera formulación de imperativo categórico, en que por ser autónomos debemos actuar sólo basándonos en máximas que podemos consistentemente querer como ley universal.

Así pues, nos debemos respeto en virtud a esta capacidad: la autonomía. Pero en tanto esta capacidad no depende de ningún hecho contingente, le debemos similar respeto a los demás en virtud a su capacidad. Por medio de la segunda formulación del imperativo categórico, estamos obligados a actuar con respeto hacia los demás en virtud de su autonomía. De esta manera, la autonomía sirve como modelo de la razón práctica en la determinación de la obligación moral y como la característica que nos hace merecedores de respeto. Kant argumenta que la razón humana es una fuente autónoma de los principios de la conducta, inmune a las inclinaciones de los sentidos y por ello es el valor máximo y la condición de posibilidad de los demás valores.

El argumento principal de su filosofía práctica es que la racionalidad es valiosa precisamente por ser el medio para tener libertad o autonomía. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant expresa que si sólo los seres racionales pueden ser fines en sí mismos no es porque tengan razón, sino porque tienen libertad. La razón es meramente un medio.⁶¹ Kant dice ahí mismo que la incomparable dignidad de los seres humanos deriva del hecho de que ellos “son libres respecto a todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquellas que se da él mismo.”⁶² Libertad en Kant es estar determinado por las leyes de la razón y autonomía no significa una elección sin restricciones, no es vivir al margen de la ley, pues la elección moral es libre sólo si está

⁶¹ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, págs. 132-140.

⁶² *Ibid*, pág. 113.

guiada por la razón. La voluntad racional es autónoma porque es legisladora, tiene la capacidad de dictar y establecer reglas según unos criterios que son éticos o morales.

Al ser la autonomía la condición indispensable para la ética, no hay comportamiento ético si no es autónomo.

John Stuart Mill dedica especial atención en *Sobre la libertad*, a la decisión autónoma. No sólo él, sino desde Séneca hasta los existencialistas, pasando por Kant, los filósofos han insistido en la autonomía, en la elaboración de criterios propios como una de las características fundamentales del ser humano. Para Mill, que consideraba la felicidad como el máximo valor, la autonomía es un elemento de la felicidad humana y vivir una vida autónoma requiere libertad para elegir los planes de vida propios y para desarrollar las capacidades individuales. La libertad es por lo tanto uno de los intereses esenciales de las personas y como otros intereses esenciales es protegido por las reglas de la justicia que otorgan el derecho a la libertad y a la autonomía. Mill fue cauto al insertar el principio del daño en su definición de libertad y afirmar que somos libres de actuar siempre que con nuestra acción no dañemos a terceros. La única condición para interferir en la libertad del otro es la autoprotección.

Mill cree en la libertad, es decir, en una rigurosa limitación del derecho a coaccionar, porque está seguro de que los hombres no pueden desarrollarse y llegar a ser completamente humanos a menos de hallarse libres de interferencias por parte de otros hombres en un área mínima de sus vidas, que él considera o desea hacer inviolable. “El individuo no debe dar cuentas a la sociedad por sus actos, en cuanto éstos no se refieran a los intereses de ninguna otra persona, sino a él mismo”.

El individuo es soberano sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y sobre su mente. [...] esta doctrina es sólo aplicable a los seres humanos en la madurez de sus facultades. No nos referimos a niños ni personas jóvenes debajo de la mayoría de edad [...] aquellos que aún permanecen indefensos y requieren la ayuda de otros deberían ser protegidos contra sus propias acciones tanto como contra los daños que otros pueden inferirles.⁶³

⁶³ J. S. Mill, *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1984, pág. 75. Esta idea de proteger ante el daño a quien no puede hacerlo por sí mismo es perfectamente aplicable a los animales no humanos.

La noción de “otro” y “daño”, son complejas, mucho más si las remitimos a los temas medioambientales. Si bien esta última noción tiene claros referentes, pues hoy en día se tiene cierta idea de los daños causados por el ser humano al medio ambiente, la mayoría aún no percibe a la naturaleza y sus habitantes no humanos como *otros* de los que hay que preocuparse.

Sin embargo, notemos que en la primera cita de Mill resalta el concepto de *intereses*. Un interés es entendido como una inclinación del ánimo que determina una actividad, y que es más que un deseo pues tiene cierta permanencia y estabilidad. Los intereses son inclinaciones a las que generalmente consideramos merecedoras de protección y que no deben ser ignoradas ni subordinadas a otros intereses sin buenas justificaciones morales. En ese caso podemos decir que los animales no humanos también tienen intereses que no deben ser vulnerados, como el interés por vivir, por evitar el dolor y procurarse placer⁶⁴. Así, la definición milliana de no dar cuentas de los actos en cuanto éstos no refieran a los intereses de ninguna otra persona, puede incluir los intereses de otros seres capaces de tenerlos, como son los animales no humanos. Con ello nos veríamos obligados a dar cuenta de nuestros actos que interfirieran con los intereses de otros seres sintientes.

El principio de daño permite la interferencia con conductas que son por sí mismas dañinas o peligrosas para otros, pero puede ser ambiguo: es indudable que un asaltante daña, pero hay muchas otras conductas que no son en apariencia ni agresivas ni nocivas, ni públicas y que sin embargo, causan daño. La mayoría de los daños al medio ambiente y sus habitantes no humanos se causan de manera silenciosa y sin que los responsables se den cuenta de las consecuencias de sus actos. Los insecticidas que usamos, los productos no biodegradables o probados en animales, el uso excesivo del auto, no depositar las baterías usadas en contenedores especiales, la no separación de desechos, son acciones cotidianas de los ciudadanos comunes que a primera vista no pueden tacharse de agresivas o dañinas. Su repercusión es paulatina y poco difundida por los medios de comunicación, de ahí que no las juzguemos como tales.

Se pueden salvar vidas y minimizar o prevenir daños a otros, no sólo previniendo o suprimiendo conductas nocivas o peligrosas, sino también requiriendo o

⁶⁴ Para una definición más amplia de “interés”, véase nota 33, Primera Parte.

teniendo una conducta cooperativa o preventiva. Y sobre ello hablaremos al mencionar el principio de precaución.

Esto nos remite a las nociones de libertad negativa y positiva. Se dice que se es libre en un sentido “negativo”, cuando nadie interfiere en mis actividades, cuando se está libre de que no intervengan en mis acciones más allá de un límite. Mill ve este límite en el principio de daño. La libertad en sentido positivo proviene del deseo del individuo de ser su propio dueño. No es tanto estar libre de algo, sino ser libre para algo. Pero la idea de libertad a la que aspiramos no es un ámbito sin obstáculos, un espacio vacío sin estorbos, sino la idea de la autodirección o autoregulación. No hay una única manera en que se realicen todos los anhelos de los seres humanos; el conflicto está latente y es parte de la vida personal o social. Esta necesidad de elegir es lo que da valor a la libertad.

Obligamos a los niños a estudiar y sancionamos las violaciones y los asesinatos. Esto puede verse como limitación a la libertad, y lo justificamos basándonos en que la ignorancia o la violencia son peores que las restricciones necesarias para reprimirlos. Este juicio depende de cómo determinemos lo que es bueno y lo que es malo, de nuestros valores morales, religiosos, etc., que a su vez están relacionados con la concepción que tengamos del hombre y de las exigencias básicas de su naturaleza. Como dice Isaiah Berlin, la libertad no puede ser ilimitada.

El grado de libertad de que goce un hombre o un pueblo, para elegir vivir como quiera tiene que estar medido por contraste con lo que pretendan significar otros valores, como la igualdad, la justicia, la felicidad, o el orden público.[...]El respeto a la libertad de un hombre implica el respeto a la libertad de otros hombres, y el respeto por los principios de la justicia es tan básico en los hombres como el deseo de libertad.⁶⁵

Libertad no es “hacer lo que me venga en gana”, eso es más bien “libertinaje”. Actuar con libertad significa adquirir compromisos y responsabilidades. Las razones para abandonar el libertinaje son múltiples. No sólo el temor a que el Leviatán hobbesiano castigue duramente a los que pudieran lastimar a otro, sino razones de prudencia que nos hacen comprender, como Hume reseñaba, la necesidad de cooperar con aquellos con quienes tenemos un vínculo afectivo en virtud de nuestra humanidad. Sin embargo,

⁶⁵ I. Berlin, *op. cit.*, pág. 241.

estas razones no son decisivas, pues siempre se da el caso del gorrón (*free rider*) —es el individuo que hace lo que quiere, sin deber nada a nadie, pero se aprovecha de los esfuerzos de los demás. La libertad permite abusar de la libertad y es un deber moral no abusar de ella. Es paradójico: los individuos son libres pero no para hacer lo que quieran. La problemática ética de hoy es aprender a usar la libertad. La única vía realmente efectiva para acabar con este tipo de conductas abusivas requiere un proceso de educación moral para que los individuos aprendan a autoregular la libertad.

La libertad, pues, tiene límites y está cargada de normatividad. No hay una única definición de libertad que la haga inmune a las consideraciones sobre sus efectos en los demás. Los daños que puedo causar en “mi vida privada” son más de los que Mill imaginaba, pues somos seres sociales y nuestra “vida privada” no deja de estar influenciada por la sociedad. “Ninguna persona es un ser completamente aislado; es imposible que una persona haga algo grave o permanentemente dañino para sí misma sin que el perjuicio alcance por lo menos a sus relaciones más próximas y, frecuentemente a las más lejanas.”⁶⁶

Pero pocas, muy pocas acciones privadas no son en buena medida públicas. Lo que cada uno haga con su libertad acaba repercutiendo en el conjunto de la sociedad. En eso consiste ser hoy un buen ciudadano: en entender la libertad no sólo como algo de lo que uno puede disfrutar, sino en algo que permita mejorar la vida colectiva. Hay que convencerse de que lo que cada uno haga con su libertad acaba repercutiendo en el conjunto de la sociedad. Si viviéramos en una isla desierta e incommunicados, podríamos hacer lo que quisiéramos sin reprobaciones morales, pero en ese caso, ya no existiría la moralidad.

Por supuesto uno es libre de no ser una persona moralmente responsable. Libre en el sentido legal de que no se le podrá obligar a serlo ni sancionarla por ello. “El ofensor puede entonces ser justamente castigado por la opinión, aunque no por la ley.”⁶⁷ No iré a la cárcel por usar abrigos de pieles de animales, pero si debería estar moralmente obligado a saber qué hay detrás de la prenda que llevo puesta: cómo fue hecha, con cuántos animales, cómo vivieron, como murieron; y a partir de ahí tengo la obligación moral de tomar una decisión, aunque esta sea: “lo sé y no me importa”.

⁶⁶ J. S. Mill, *op. cit.*, pág. 179.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 173.

Podemos ser libres de decidir cómo vestimos, qué comer y cómo divertirnos, pero esa libertad viene aparejada con el compromiso de considerar moralmente a los posibles afectados por mi acción. La libertad no me exime de la responsabilidad moral, sino que es la otra cara de la misma moneda. Como dijo Sartre, “el hombre nace libre, responsable y sin excusas”, y en este sentido *al elegir, elegimos por toda la humanidad*.

Al igual que es útil que haya opiniones diferentes, también lo es que existan diferentes formas de experimentar la vida, que se dé campo libre al desarrollo de caracteres variados siempre *que no suponga daño para otros* y que se pueda ensayar el valor de los diferentes modos de vida, cuando uno considere adecuado hacerlo.⁶⁸

Parece entonces que la libertad moral encierra una paradoja: por una parte está sumamente restringida, pero por otra, es ésta quien le da pleno sentido a la libertad. La crítica de Mill se dirige hacia la moral convencional y mayoritariamente aceptada sin previo análisis. En tanto no dañe a los demás puedo hacer lo que me parezca oportuno, pero tengo derecho a exigir respeto sólo cuando lo que digo y hago es fruto de la reflexión, no de la costumbre ni el capricho.

Aunque las costumbres sean buenas tanto como costumbres cuanto adecuadas para uno mismo, conformarse a la costumbre meramente *en cuanto* costumbre, no educa ni desarrolla en el individuo ninguna de las cualidades que son atributos distintivos del ser humano. Las facultades humanas de juicio, de discernimiento, de preferencia moral, sólo se ejercitan al hacer una elección. Aquel que hace algo sólo porque se trata de costumbre, no hace elección alguna. No adquiere ninguna práctica ni en discernir ni en elegir mejor. La capacidad mental y moral [...] sólo se desarrolla con el uso.⁶⁹

De ahí el símil que hace Mill de la naturaleza humana con un árbol que exige crecer y desarrollarse en todos sus sentidos, “de acuerdo con la tendencia de las fuerzas interiores que lo hacen ser una cosa viva.”⁷⁰

La libertad es deseable porque implica la toma de conciencia de la responsabilidad del hombre ante sus acciones y por ello, sólo la persona que haya llegado a un determinado grado de desarrollo y virtud será plenamente libre. La libertad aparece pues como una conquista, como una capacidad de potenciar al máximo las

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 145. Las cursivas son mías.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 148.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 146.

posibilidades y capacidades, pero sin dañar a otros y actuando siempre con responsabilidad moral.

¿Cómo usamos la libertad? ¿Qué hacemos con ella? Los seres humanos somos libres pero también nos hacemos libres al responder estas cuestiones. La libertad se presenta entonces como el timón de un barco que nos ayuda a dirigir nuestra existencia hacia un fin. Nosotros podemos decidir qué clase de fin será ese, pero su elección implica una decisión responsable. Como diría Goethe, “sólo es digno de libertad quien sabe conquistarla cada día”.

Si la libertad es la condición de posibilidad de las virtudes, y asumiendo que la solidaridad y la responsabilidad lo son, resulta más fácil vincularlas con la sostenibilidad, donde es más evidente que los afectados por nuestras acciones no son solamente miembros de nuestra especie. Está claro que desde siempre las acciones humanas han repercutido más allá de la esfera del *homo sapiens*, pero lo “novedoso” es que ahora esas repercusiones comienzan a ser consideradas, no como meras estadísticas o cifras, sino que se les otorga relevancia dentro del ámbito de la moral. La cuestión de la pérdida de biodiversidad ya no es sólo el dato de que anualmente desaparecen del planeta aproximadamente 40 mil especies de plantas, animales y microorganismos, ahora consideramos que esa pérdida tiene implicaciones no sólo ecológicas, sino morales, que nos hablan de la clase de relación que entablamos con el medio que nos rodea. Un mundo con más bienestar para todos es un mundo mejor y más libre; un mundo con más biodiversidad es un mundo mejor no sólo ecológicamente. No se puede hablar de libertad humana sin tener en cuenta a otros seres tan cercanos a nosotros, como los animales no humanos; un ser que piensa la naturaleza de manera más amplia es un ser más libre que aquel que la ve de manera más restrictiva: sólo como fuente de recursos.

Cuando dijimos que somos libres de no ser moralmente responsables y que no se nos obligará legalmente a ello, se me ocurre el caso de los “impuestos verdes” o “ecotasas”, donde sí hay una cierta obligación administrativa. Esta estrategia se basa en la reforma de los impuestos, incorporando los costes ecológicos y sociales al precio de los bienes y servicios, y plantea incrementar las tasas para las actividades de fuerte impacto para el medio, a la vez que reducir la carga fiscal para aquellas actividades beneficiosas. Estos programas pueden ofrecer incentivos para el descenso en el uso *per*

capita de los recursos y la adopción de tecnologías respetuosas con el medioambiente. Pueden desarrollarse con dos objetivos: frenar o impedir el desarrollo de una actividad económica o productiva que ocasione graves impactos ambientales, y procurar recursos para minimizar el impacto perjudicial de una actividad económica cuyo freno es casi imposible, por ejemplo el sector turístico, dedicando los recursos obtenidos a acciones de limpieza, restauración, mejora del entorno, campañas de sensibilización.

Para reforzar su capacidad de influencia en los comportamientos colectivos y personales, es necesario acompañar esta acción fiscal con programas educativos que expliquen los motivos de las medidas tomadas, sus beneficios y los resultados. De esta manera lo que comienza siendo una obligación fiscal —que resulta económicamente conveniente— se puede ver también como una obligación moral de preservar la vida natural. Al abordar el tema de la educación hablaremos un poco más sobre esto.

2. SOLIDARIDAD

La solidaridad es una virtud indispensable para llevar a cabo actitudes ecológicamente sostenibles. En *Virtudes Públicas*, Victoria Camps dice que es una virtud sospechosa por no haber tenido un papel central en la ética. Si como dijimos al hablar de justicia, ésta es la virtud capital, la “madre de todas las virtudes”, la solidaridad llega ahí donde la justicia no lo hace, pues ésta depende en buena parte de la buena voluntad de los individuos. Los buenos sentimientos como la solidaridad ayudan a la justicia pero no la constituyen.

La solidaridad, como todas las virtudes, es una actitud, una disposición aprendida que muestra componentes cognitivos, afectivos y conativos. Los conocimientos que una persona tiene son suficientes para fundamentar una actitud si se acompañan de un componente afectivo, que es fundamental, y uno conativo que es el que da origen al comportamiento y es, por así decirlo, la puesta en práctica de la actitud.⁷¹ La solidaridad suele definirse como “el valor que consiste en mostrarse unido a otras personas o grupos, compartiendo sus intereses y sus necesidades”.⁷² Remite necesariamente a la compasión y al reconocimiento del valor de la existencia del otro.

⁷¹ J. Martínez, “Evaluación y modificación de actitudes en el aula”, www.juanva.net

⁷² V. Camps, *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, pág. 32.

Supone ver a los otros con el corazón, con fraternidad, y sentirse afectado por el sufrimiento o daño causado a los demás. Sin embargo, solidaridad no es sólo compadecerse ante los males, sino que requiere o exige un comportamiento ético y responsable donde las decisiones que se tomen tengan una dimensión que vaya más allá de lo particular.

¿Pero cómo vamos a conseguir que la gente, empezando por la infancia, sea más solidaria? Victoria Camps propone realizar una llamada al civismo, al respeto por las personas, los animales, las plantas y las cosas. Hay que mostrar solidaridad ante los más desprotegidos, los que no pueden defenderse —los niños, los minusválidos, los animales no humanos— y hay que hacerlo tanto al nivel público como privado.

Partamos de que la solidaridad, como otras virtudes, se aprende desde y en la experiencia de personas que manifiestan conductas solidarias, y a través de una educación moral que mediante el diálogo, la reflexión y la empatía facilite la construcción de unos valores que sean universalmente aceptables y que permitan no sólo regular la propia conducta, sino también construir autónomamente formas de vida concretas que en cada situación se consideren las más justas, mejores y más apropiadas.

Formarnos en la solidaridad, en la comprensión de lo que implica vivir en un mundo interdependiente y en la responsabilidad que todos tenemos —en nuestra vida cotidiana, hábitos de consumo, nivel de vida— para lograr un mundo más justo e igualitario para todos sus habitantes, implica construir actitudes personales y proyectos sociales cooperativos. Las organizaciones no gubernamentales (ONGs) son un ejemplo de una práctica orientada a crear espacios de solidaridad no solamente con los seres humanos, sino con el medio ambiente y con los animales no humanos.

Pero para ser solidario es necesario estar informado, conocer la situación del otro, su condición de desventaja o de injusticia. Mientras más sepamos del otro, más herramientas tendremos para ayudarlo, para comprenderlo. Sin embargo, muchas veces saber no basta, sino que es necesario mostrar empatía: ponerse en el lugar del otro, humano o no humano. Esta cualidad contribuye a incrementar la consideración moral hacia los demás e interiorizar valores hasta convertirlos en modelos para la acción.

La valoración actual de la solidaridad constituye un auténtico progreso humano. Se da una nueva conciencia social en relación a las carencias de los grupos más

necesitados. Se van constituyendo espontáneamente equipos y comunidades que buscan juntos, el logro de metas comunes de tipo social, político, económico o cultural; y nace la idea de la unidad activa, con el fin de compartir las necesidades de los demás; de sentirse responsable de ayudar a otros y de proyectar soluciones a sus problemas.

Lo que hoy entendemos comúnmente por solidaridad puede ser equivalente a lo que Hume se refería cuando hablaba de “sentimiento de simpatía o humanidad”. La solidaridad puede ser vista como el motor que impulsa la acción justa. Es la buena voluntad o disposición a la cooperación que forma unas costumbres, un *ethos*.

Aunque el discurso de la solidaridad es mucho más frecuente hoy día y se acepta de manera generalizada, seguimos viviendo de manera completamente insolidaria con los pueblos más pobres y con el medio ambiente. El neoliberalismo capitalista se ha encargado de dictarnos las pautas de consumo que hemos de seguir, y nos parece más cómodo seguir manteniendo nuestros estilos de vida, que preocuparnos por el estado general del planeta o por las consecuencias que implican nuestros actos de consumo para otros seres humanos y no humanos. Estas actitudes insolidarias son muestra de irresponsabilidad moral. Solidaridad y responsabilidad van de la mano porque ambas implican tomar en cuenta al otro, a otro que tal vez no conoceré nunca, pero que es miembro de mi comunidad moral —y de ahí la importancia de otorgar consideración moral a los animales no humanos y al medio ambiente— y a quien puedo beneficiar o perjudicar con mis acciones. “A fin de cuentas, ser solidario es ensanchar el ámbito del *nosotros*, como diría Rorty”.⁷³

No me refiero a una responsabilidad que se funda en el egoísmo y el miedo por lo que pueda pasarme, que sería más del tipo hobbesiano, sino en una responsabilidad fundada en la solidaridad, en la simpatía o sentimiento de humanidad humeano, arriba mencionado. El miedo puede llevar a la acción, pero también a paralizarnos, a aterrarnos y resignarnos a que no hay solución posible. El miedo a las catástrofes venideras no ha de ser el motivo principal en la toma de decisiones respecto a los problemas medioambientales, pues este sentimiento puede tener matices egoístas: miedo a que me suceda algo a mí o a los míos, a mi país o a mis compatriotas. Una vez que mi tranquilidad esté asegurada, me olvidaré de los otros, cuyas desgracias presentes

⁷³ R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, citado en V. Camps, *op. cit.*, pág. 47.

o futuras me parecen muy lejanas espacio temporalmente. El miedo nos puede impulsar a desarrollar tecnologías limpias, políticas sostenibles y estrategias de protección al medio ambiente, pero no nos dice nada sobre nuestro deber moral de compartirlas con los demás, o de aplicarlas en otros países, o de abrigar a generaciones futuras de humanos y no humanos.

Si el gobierno de un país cualquiera, Estados Unidos por ejemplo, pudiera mantener libre de contaminación radioactiva sus aguas, subsuelo y territorio, a costa de arrojar los desechos a los océanos o enterrarlos en países del tercer mundo, seguramente no dudaría en hacerlo. Una vez que el miedo lo ha llevado a tomar cartas en el asunto, puede quedar muy satisfecho con cumplir su deber de proteger a sus ciudadanos, sin importarle el resto de los habitantes del mundo. En cambio, si el motor que lo impulsara a resolver los problemas de los contaminantes radioactivos, fuera la responsabilidad fundada en la solidaridad con otros países —que ni producen residuos tóxicos, ni tienen las tecnologías para su tratamiento—, y con las generaciones presentes o futuras de humanos y no humanos, entonces ese gobierno estaría siendo solidario por reconocer el valor y la dignidad de aquello que está protegiendo. Mostraría empatía y *simpatía* por las demás formas de vida.

Si la función de la ética es mostrarnos el interés común y trabajar para alcanzarlo, la solidaridad es una virtud clave en nuestra relación hacia el medio ambiente, pues todos tenemos interés en seguir existiendo y en que sigan existiendo aquellas cosas que consideramos valiosas y sin las cuales la vida en la Tierra no sería posible, y esto no podrá lograrse si no aceptamos las problemáticas y necesidades de otros pueblos y comunidades de seres vivos, y los incluimos en nuestras consideraciones morales.

Cuando hablamos de *areté* o virtud para los griegos, ellos se referían a un ideal de perfección o de excelencia que consistía principalmente en ser un ciudadano activo y dedicado a la *polis*. Hoy día ya no podemos entender así el fin del ser humano pues no hay una definición única del individuo. Pero eso no implica que la vida en común no nos exija a todos los que la compartimos, comprometernos con una serie de actitudes o modos de ser que hagan más fácil esa vida en comunidad. El individuo ha de formarse como ciudadano para asumir unas obligaciones cívicas y así pasar al ámbito de lo que Victoria Camps llama las *virtudes públicas*. Las virtudes han de entenderse como una

red de actitudes que están reforzadas por otras, y de esta manera el objetivo de la sostenibilidad ecológica se alcanza extendiendo la solidaridad y la responsabilidad a la naturaleza y las generaciones futuras.

Podemos equiparar la armonía que busca una justicia entendida como sostenibilidad, esto es, una justicia más amplia que la tradicional, con la justicia (*dike*) griega que se concebía como la armonía de la naturaleza, dentro de la cual estaban los humanos. En este sentido podemos ver también a la sostenibilidad como la Justicia a la que se referían los griegos en tanto armonía del cuerpo social, donde ésta es considerada la virtud suprema que armoniza las restantes. Siendo así, si cada elemento de la sociedad cumple la función que le es propia, la comunidad y los individuos realizarán la justicia (*dike* y *dikaiosyne*).⁷⁴ Para Aristóteles, por ejemplo, la justicia era una virtud que se aplicaba tanto a las instituciones como a los individuos, de la misma manera que Rawls hace esto vigente haciendo de la justicia la virtud principal de las estructuras básicas de las instituciones de la sociedad. Visto desde esta perspectiva, la sostenibilidad puede entenderse como esta armonía o coherencia entre los elementos de la sociedad, a la que refiere la justicia.

Hemos mencionado lo importante que es un cambio en nuestra actitud frente a los problemas ecológicos. Tales cambios han de estar marcados por la responsabilidad que conlleva la toma de decisiones. Definamos pues la responsabilidad y veamos cuál es la mejor manera de fundamentarla.

⁷⁴ La *dike* refiere a la justicia misma como sistema social, y la *dikaiosyne* es el sentido moral de la justicia. Para el griego de la época clásica, la ciudad estaba vinculada a la naturaleza. La *dike* ('juntura' o 'justeza'), categoría cósmica antes que ética, consistía en el ajustamiento natural, en el reajuste cósmico de lo que se ha desajustado (*nemesis*) y en el reajuste ético-jurídico del dar a cada uno la parte que le corresponde (*dikaiosyne*). Del sustantivo *dike* proviene el adjetivo *dikaios*, "justo". Es la palabra que usa Platón cuando habla sobre la justicia en la República.

En la antigua literatura griega *dike* significaba la forma habitual de conducta de cierta clase de gente. No tenía asociación alguna a la idea de rectitud o de obligación. Pasó luego a significar "lo que se espera de un hombre", que actúe con decencia, que no robe, que pague sus deudas, etc., acercándose así a lo que hoy significamos cuando decimos "justicia" (*dikaiosyne*).

Más de un siglo después, cuando en la República de Platón se discute en busca de la definición de "justicia", se afirma que la "justicia" (*dikaiosyne*) es el estado del hombre que sigue la *dike*: el estado del hombre que se encarga de lo que le es propio encargarse.

3. Responsabilidad

En la segunda mitad del último siglo la tecnología ha avanzado vertiginosamente y su desarrollo es ya difícil de frenar. Pero así como hay progreso científico y técnico ¿podemos hablar de un progreso en la moral? Los desafíos actuales están urgiendo una nueva manera de plantearse los problemas. La misma ciencia ha creado dilemas morales que antes no existían: pensemos por ejemplo en la clonación, y en la vida artificial. Mientras todos estos fenómenos se suscitan de manera ascendente (donde lo posterior supera a lo anterior), nuestras respuestas a tales cambios avanzan a ritmo lento y se ven incluso superadas por el conflicto mismo. Si lo que pretendemos es una nueva actitud que nos permita proponer soluciones, o al menos detectar la magnitud de tales acontecimientos, yo apelaría a nuestra capacidad de hacernos responsables frente a algo.

Aunque con el tiempo el significado de las palabras puede variar, recurrir a su etimología ayuda al menos a conservar algo de su sentido original. Responsable viene del latín *respondeo*, que significa responder. Ser responsable de algo es, entonces, ser capaz de “dar cuenta” de ello.

Para comenzar, quisiera distinguir entre dos sentidos de responsabilidad: uno retrospectivo y otro anticipado o prospectivo.⁷⁵ La responsabilidad moral se puede tomar en ambos sentidos. El sentido retrospectivo está ligado a la alabanza o a la atribución de censura y es la base para el análisis crítico moral. Se suele expresar en frases como “la compañía *x* fue responsable por los derrames tóxicos en el río”, o “la compañía *x* cometió un error y debe hacerse responsable de las consecuencias”.

El sentido anticipado o prospectivo está ligado a teorías y prácticas de planteamiento de metas y deliberación moral, y como tal, es central para las teorías de razonamiento moral. Puede expresarse en frases como “al vivir con este animal de compañía soy responsable de su bienestar”, o “la legislación ambiental debe implicar derechos y responsabilidades”. El primer sentido tiende a tener por objeto, un individuo, mientras que el segundo, contextualiza la responsabilidad con referencia al papel que puede desempeñar una persona. Mientras que la responsabilidad en sentido

⁷⁵ La distinción la formula Virginia Sharpe en “Taking Responsibility for Medical Mistakes”, en *Medical Harm: Historical, Conceptual and Ethical Dimensions of Iatrogenic Illness*, New York University Press, Nueva York, 1998, cap. 6, págs. 183-191.

retrospectivo pone énfasis en lo que ya sucedió, la responsabilidad anticipada se orienta al proceso práctico y deliberativo implicado en el planteamiento de metas.

La responsabilidad en sentido retrospectivo es quizá la más frecuente en nuestras prácticas éticas: la atribución de responsabilidad está a la base, por ejemplo, del problema filosófico de la autonomía de la voluntad. La atribución de censura con que se relaciona este sentido de responsabilidad da origen a la justificación y la excusa. En el primer caso, el agente admite la responsabilidad por el daño causado pero argumenta que los actos u omisiones que lo desencadenaron pueden ser defendidos si se evalúan otras demandas o necesidades. Pensemos en los laboratorios que justifican experimentos con animales en aras del desarrollo científico.⁷⁶ En el caso de la excusa, el agente que causó el daño niega la responsabilidad —y la agencia moral— arguyendo que el resultado fue consecuencia de las circunstancias, entre las que cabe la ignorancia privativa, la falta de alternativas y los errores. Para este efecto definiremos error como “fallo en la acción, opinión o juicio causado por un razonamiento pobre, descuido o conocimiento insuficiente”.⁷⁷

La responsabilidad en sentido anticipado es entendida como las obligaciones que acompañan ciertas actividades o actitudes. Al preguntar ¿de qué soy responsable? queremos saber los compromisos morales que adquirimos y las metas que nos hemos propuesto alcanzar. A diferencia del sentido anterior de responsabilidad, que adjudicaba culpa al agente moral, busca desarrollar un razonamiento acerca de qué debemos hacer y porqué. Al relacionarla con actividades y actitudes aplicamos este sentido de responsabilidad a individuos y colectivos. En la medida en que un grupo de gente contribuya en la práctica a alcanzar las metas que se ha propuesto, podemos hablar de responsabilidad colectiva en sentido anticipado. La pregunta que surge aquí es si se puede imputar responsabilidad a colectivos, ¿somos todos y cada uno de nosotros responsables de la crisis ecológica actual?

En este escenario aparece la ética ambiental como una reflexión acerca de nuestra relación o trato con la naturaleza. Passmore reconoció la ambigüedad de la

⁷⁶ Véase, P. Singer, *Liberación animal*, *op.cit.*, R. Ryder, *Victims of Science. The Use of Animals in Research*, *op.cit.*, D. DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, *op.cit.*, B.E. Rollin, “The Moral Status of Research Animals in Psychology”, en *American Psychologist* 40(8):920-926 y www.stopanimaltests.com, entre otros.

⁷⁷ N. Abagnano, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

palabra “naturaleza” y la utilizó en uno de sus sentidos más estrictos: “para incluir en él sólo lo que, dejando a un lado lo sobrenatural, no es humano en sí mismo ni en sus orígenes.”⁷⁸ A lo largo de este trabajo hemos considerado como naturaleza, todo aquello en cuya generación no ha intervenido el hombre, aquello que es en origen independiente de la producción humana.

Respecto a la pregunta anterior, me gustaría ubicar la responsabilidad respecto al medio ambiente en tres niveles: El nivel macro, que corresponde a las condiciones económico-políticas de la esfera ecológica. El nivel medio, donde entran las organizaciones no gubernamentales, y la sociedad civil puede considerarse como agente moral, y al ser algo más que la suma de sus miembros, se le ha de atribuir responsabilidad. Y por último, el nivel individual, que a mi parecer representa la instancia última de decisión y por ende, de responsabilidad.

Mi apuesta en este trabajo es por la responsabilidad individual, por una ética dirigida a un cambio de actitud del individuo, que permita un replanteamiento de los valores que afectan nuestro entorno, yendo más allá de lo humano para abarcar también a los elementos naturales.

3.1 El principio de responsabilidad

En *El Principio de la Responsabilidad* (1979), el filósofo alemán Hans Jonas (1903-1993), consciente de que en la era actual el poder del hombre ha alcanzado una dimensión y unas implicaciones antes inimaginables, plantea la necesidad de que el ilimitado poder de la ciencia sea acompañado de un nuevo principio: el de la responsabilidad. Lo interesante de esta propuesta, más allá de las críticas que podamos hacerle, es que aboga por una ética orientada hacia el futuro, donde no sólo se valore la cualidad moral del acto mismo, sino la previsión de sus alcances causales. La novedad es el cambio de paradigma moral: las éticas tradicionales, tanto las que ponían énfasis en el sentimiento moral (Hume y los moralistas ingleses), como las de corte normativo (Kant), coincidían en que el sujeto y objeto de este sentimiento y de estos deberes, eran los otros seres humanos contemporáneos al sujeto moral. Con Jonas la responsabilidad

⁷⁸ J. Passmore, “Attitudes to Nature”, en Robert Elliot (comp.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995, págs. 130-141.

se amplía, considerando como afectados de nuestras acciones a generaciones futuras y a la naturaleza en general.

Si bien la ética de Jonas rechaza abiertamente las éticas de corte antropocéntrico al señalar que hasta ahora, la naturaleza y los otros seres vivos jamás habían entrado en la reflexión moral, y la naturaleza se consideró siempre no como un bien en sí, sino como fuente de bienes para el único sujeto digno y moral, el ser humano, no coincide con postulados ecocéntricos al afirmar que todos los hombres aspiramos naturalmente a la felicidad, nos es lícito hacerlo, y por lo tanto es un deber respetar el derecho de los otros a alcanzar este fin.⁷⁹ Los otros de los que habla Jonas son las generaciones futuras de seres humanos. La explotación de la naturaleza constituye para él un acto grave de injusticia e insolidaridad con la especie humana. El futuro de la humanidad impone, por tanto, deberes y obligaciones al hombre actual, pero su preocupación por el aumento del campo de acción de la tecnología y sus posibles daños irreversibles en la vida y la dignidad humana, plantean sólo de manera indirecta deberes con la naturaleza. Sin embargo, al defender la existencia como valor en sí, amplía el reconocimiento de “fines en sí mismos” más allá de la esfera humana, y esto le confiere a la naturaleza la dignidad de la que se le había despojado. La naturaleza debe seguir existiendo porque sin ella no es posible la vida humana, que es un imperativo moral proteger y posibilitar, pero también tiene un derecho inalienable a la vida a través de su conservación y protección, siendo nosotros responsables de velar por ello.

El interés de Jonas de fundamentar la dignidad de la naturaleza es la condición de posibilidad de la ética de la responsabilidad hacia el futuro. Que esta responsabilidad se centre en las generaciones futuras de humanos es lo que se le critica a Jonas desde una postura ecocéntrica: conferirle dignidad es la base para el desarrollo de una serie de normas de conducta humana. Pero Jonas no es un teórico ambiental, es decir, no hace ética ambiental. El que haya intentado fundamentar el pensamiento ecológico es resultado de su trayectoria intelectual, no un proyecto inicial; como él mismo lo expresa “ya no es el ansia de conocimiento, sino el temor ante lo venidero”.⁸⁰ Este temor por el

⁷⁹ H. Jonas, *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995, pág. 138.

⁸⁰ H. Jonas, “Ciencia como vivencia personal”, en Ileana Giner (comp.), *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Libros de la catarata, Madrid, 2001, pág. 149.

ser humano es el motivo principal de su pensamiento. Si leemos *El principio de responsabilidad* teniendo presente lo anterior, no nos veremos obligados a exigirle una postura dentro de los enfoques biocéntrico o ecocéntrico mencionados en los primeros capítulos. Para Jonas, la responsabilidad hacia la naturaleza se extiende a partir de la responsabilidad hacia el futuro de la humanidad.

Lo que me interesa rescatar de la propuesta de Jonas es su principio de responsabilidad y aplicarlo a la ética ambiental: no sólo hemos de ser responsables por lo que suceda a nuestra especie, sino de todo aquello que podamos dañar. Pero, ¿cómo llegamos al principio de la responsabilidad? ¿Surge del temor que nos genera plantearnos las consecuencias de nuestros actos? o como diría Jonas ¿la actitud responsable está en nuestra naturaleza? ¿Podemos hablar de un sentimiento de responsabilidad? ¿Este sentimiento es innato o se aprende?

Jonas asienta su ética sobre la axiología, ésta sobre la ontología y ésta a su vez, sobre la teleología. El bien en sí consiste en la capacidad para tener fines y el tener fines equivale a poseer valor. La consecución de un fin es un bien y su frustración un mal. Lo que aparece al hombre como valioso motivando su decisión, es la estructura teleológica de los seres, que “tienden a ser aquello hacia lo que apunta su posibilidad”. La autoconservación es un fin en sí mismo para cualquier forma de vida. “Con la producción de la vida la naturaleza proclama al menos un determinado fin, precisamente la vida misma.”⁸¹ La finalidad natural de las cosas, por ser su bien, demanda respeto y aceptación por parte de la conciencia humana, generando deber. Jonas argumenta a favor de un carácter intrínseco de los valores donde estos no son producto del sujeto humano y de sus preferencias, intereses o decisiones, sino que son valores porque responden a estructuras objetivas de las cosas. El ser de la naturaleza exige a los hombres solidaridad con él, y a esa exigencia responde el sentimiento de responsabilidad. Sentimiento provocado, no como en Kant, por la forma racional de la ley sino por la racionalidad objetiva de las cosas.⁸² Algo más bien equivalente a la simpatía humaneana de la que hablamos anteriormente.

⁸¹ Esto guarda semejanza con la postura ecocéntrica de Leopold y con el biocentrismo de Goodpaster. Véase Primera Parte cap. III, 2 y cap. IV 1, H. Jonas, *op.cit.*, pág. 134.

⁸² *Ibid.*, pág 157 sig.

Este sentimiento desempeña una función similar al sentimiento kantiano de respeto a la ley. La responsabilidad impulsa a la voluntad a decidirse a favor del ser objetivo de las cosas. En la acción moral convergen, pues, un elemento objetivo, el modo de ser de las cosas, y un elemento subjetivo, el sentimiento de responsabilidad.⁸³

En la autoconservación como afirmación a la vida, Jonas ve “el valor fundamental y fundacional de todos los valores”, un “bien en sí”⁸⁴ que le permite afirmar que el ser es mejor que la nada, que la vida está por encima de la no-vida. Para los efectos de su argumentación, le basta probar la presencia de finalidad (*Zweckhaftigkeit*) como rasgo ontológico del ser, como un bien en sí mismo. Avala este axioma en la evidencia intuitiva de que “en la capacidad de tener fines podemos ver un bien en sí del que es intuitivamente seguro que es infinitamente superior a toda carencia de fines en el ser”⁸⁵ En esta superioridad radica la justificación última de su ética: el ser debe ser porque es mejor que la nada.

De aquí derivan las acusaciones hacia Jonas de caer en la llamada falacia naturalista —partiendo de la mera observación y descripción de la existencia del ser infiere no sólo su afirmación, sino el deber de velar por su supervivencia y permanencia— al señalar que el hombre, al ser el único que puede ser responsable, tiene el deber de serlo y lo es. Es de llamar la atención que el contenido normativo de su ética no se alcance prolongando la reflexión metafísica, sino apelando a la evidencia intuitiva con que la realidad interpela a nuestra razón y nuestro sentimiento de responsabilidad. Jonas reconoce este abismo entre el ser y el deber, e intenta interpretarlo haciendo una “inferencia ontológica”, es decir, la existencia de la capacidad de ser responsable convierte al depositario de esa capacidad en responsable. Al menos hace que esta responsabilidad sea prescripción de su propia supervivencia en este mundo. “La existencia de la capacidad de ser responsable es un hecho ontológico que casi se autocertifica”,⁸⁶ dice Jonas, aun reconociendo que el seguimiento lógico de tal afirmación no es tan claro, sino que se admite más bien como una “determinación originaria”.

⁸³ *Ibid.*, pág. 156.

⁸⁴ *Ibid.*, págs. 146-154.

⁸⁵ *Ibid.*, pág. 146.

⁸⁶ H. Jonas, “Hay que añadir una nueva dimensión a la perspectiva ética”, en Ileana Giner, *op. cit.*, pág. 57.

Cuando Jonas postula su principio de responsabilidad, parte de la afirmación de que la ley moral no puede ser ni causa ni objeto de respeto, pero el *ser* sí puede generar ese respeto, y “afectando así a nuestro sentimiento” puede ayudar a la ley moral (que por sí sola no basta) a satisfacer las exigencias de lo existente. Pero tal respeto es insuficiente, pues por más obvia que se perciba la afirmación de la dignidad de lo existente, puede permanecer inactiva. Sólo actuaremos al añadir el sentimiento de responsabilidad, que vincula a *este* sujeto con *este* objeto. “Es este sentimiento más que ningún otro, el que puede producir en nosotros una disposición a apoyar con nuestro obrar la exigencia del objeto a la existencia.”⁸⁷

De reconocer el respeto que genera la dignidad del ser, no se sigue la acción benéfica hacia tal ser. Necesitamos un sentimiento que mueva nuestra voluntad a actuar, y si Kant lo encontró en el sentimiento moral del respeto, Jonas lo identifica ahora con el sentimiento de responsabilidad. Razón y sentimiento, objetividad y responsabilidad, son a juicio del filósofo dos aspectos indisociables de la vida moral.

Para su despliegue intuitivo del principio de responsabilidad, Jonas pone el ejemplo del “espontáneo cuidado de la prole”⁸⁸ como prototipo de la coincidencia entre responsabilidad objetiva y principio de la responsabilidad. Dice que mediante este prototipo “la naturaleza nos *ha educado* para todas las demás clases de responsabilidad que no están aseguradas por el instinto, y ha preparado nuestro sentimiento para eso”.⁸⁹ Entonces, este principio ¿no es innato, sino adquirido? ¿Tiene la naturaleza la capacidad (o facultad) de educar? ¿Cuál es la diferencia entre responsabilidad objetiva y el principio subjetivo de la responsabilidad que habla Jonas?

Quizá lo que intenta decir Jonas, es que tenemos la capacidad natural de sentirnos responsables hacia nuestros descendientes, y esto no precisa de la deducción de un principio anterior, siendo este precisamente el *principio de la responsabilidad*, que según sus palabras “la naturaleza ha implantado en nosotros”. Cualquier otra actitud responsable que tomemos (responsabilidad objetiva), tendrá como modelo arquetípico el principio aquel. Supongo que esto es también a lo que se refiere cuando dice que la naturaleza nos “ha educado”: nuestra naturaleza nos ha dotado de un modelo a seguir.

⁸⁷ H. Jonas, *op. cit.*, pág. 160.

⁸⁸ *Ibid.*, pág. 83 y sig.

⁸⁹ *Ibid.*, pág. 160. Las cursivas son más.

Lo que produce una ligera decepción en todo el esfuerzo argumentativo de Jonas es que, una vez considerado que la finalidad de la naturaleza es en sí misma valiosa, lo cual deriva en afirmar que el ser es axiológicamente superior a la nada y, por ello funda un deber ser, se interrumpe el argumento metafísico y Jonas evita extraer las conclusiones normativas que parece sugerir el valor intrínseco de la finalidad de la naturaleza, e introduce la evidencia intuitiva de los contenidos normativos de la ética sin aclarar su relación con el mencionado fundamento. Es lamentable que Jonas no ahonde en lo que él mismo puso de relieve en *El principio de responsabilidad*: si la naturaleza posee valor intrínseco independientemente de su utilidad para el hombre; cuestión controvertida en ética ambiental. A la mitad de la obra se afirma que somos responsables de la naturaleza con independencia de que también somos responsables del futuro de la humanidad.⁹⁰ Esperando que Jonas se adentre en este punto, sólo anuncia que como el destino de la humanidad y el de la naturaleza son solidarios, en adelante se hará referencia solamente a los deberes hacia los seres humanos.

A pesar de esta falla en la continuidad del argumento —o mejor dicho, que este tome otro rumbo— no deja de ser fundamental el que Jonas haya vislumbrado lo imperante de la necesidad de una actitud de responsabilidad hacia la naturaleza, en el sentido de que, como él mismo lo dice, nos hemos vuelto más peligrosos para ella de lo que ella jamás ha sido para nosotros.

John Passmore en *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, había señalado la necesidad de “una nueva metafísica” que fuera genuinamente no antropocéntrica, en el sentido de reconocer que de muchas maneras el hombre no es único, pero de otras sí lo es. Si el hombre es único en muchas maneras, lo cual no lo hace superior, una de estas se manifiesta en su capacidad de ser responsable, y aquí se encuentran Passmore y Jonas. El primero hizo un rastreo histórico, que lo llevó a detectar la necesidad de nuevas actitudes morales hacia la naturaleza, y el segundo, elevó la responsabilidad a categoría de principio rector de nuestra conducta en la era tecnológica.

Jonas habla de la “heurística del temor” como lo que nos hará entrar en razón cuando la inspiración en la esperanza no haya hecho lo suyo; será la propia disposición al miedo lo que se convierta en imperativo moral: la esperanza paradójica de Jonas en la

⁹⁰ *Ibid.*, pág. 245.

educación a través de catástrofes. Pero, si esta actitud responsable surge del temor habría que considerar dos cosas: a) que sea el temor de ver mermada la calidad de vida de los seres humanos, o para ir más allá, de ver en peligro su supervivencia, o b) que sea el temor de ver mermada la naturaleza, la extinción cada vez mayor de las especies, y el daño generalizado a la biosfera. Creo que la distinción se centra en términos de corto y largo plazo. Mientras que una catástrofe que ponga en peligro la supervivencia de los seres humanos a nivel especie es difícil de vislumbrar, la segunda es cada vez más evidente. La diferencia que generalmente se hace al hablar del *homo sapiens* y el resto de las especies en relación con la extinción, es que nos cuesta imaginar la desaparición de una especie que tiene 6 mil millones de individuos y que más que disminuir aumenta desmesuradamente; nuestra especie ha cruzado todos los límites:

El planeta está repleto, nos hemos impuesto en exceso, internado demasiado hondamente en el orden de las cosas. Hemos perturbado el equilibrio en demasía, ya ahora hemos condenado demasiadas especies a la extinción. La técnica y las ciencias naturales nos han convertido de dominados por la naturaleza en soberanos de la misma.⁹¹

Pero el temor hacia algo que nos parece aún lejano no funciona. En primera, porque nos hemos acostumbrado a la inmediatez, al futuro cercano, y desde la comodidad de nuestro sofá no parece que las cosas vayan mal allá afuera, o no importa demasiado mientras yo no sea afectado directamente, y en segunda, porque no podemos basar una ética en el temor. Por otra parte, si basamos ese miedo en lo que pueda ocurrirle *únicamente* a la especie *homo sapiens*, nuestra actitud responsable hacia la naturaleza será solamente para salvarnos, a nosotros, de algo terrible.

Pensar en generaciones futuras⁹² es complicado, primero porque no es preciso determinar si tenemos deberes hacia seres que *aún* no existen, es más, que ni siquiera sabemos si llegaran a existir, y segundo, porque podemos ser tan egoístas que aun previendo que la vida en este planeta continuará cuando nosotros —los responsables de hacer algo ahora— hayamos muerto, no nos preocupemos demasiado por lo que suceda una vez no tengamos que presenciarlo. Por eso tiene que haber un deber ético que dirija

⁹¹ H. Jonas, “Más cerca del perverso fin”, entrevista para *Der Spiegel*, mayo 1992, en Ileana Giner, *op. cit.*, pág. 38.

⁹² En relación con el medio ambiente, véase W. Beckman y J. Pasek, *Justice, Posterity and the Environment*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, págs. 107-126.

nuestras acciones, y nos haga considerar moralmente a los demás seres involucrados en las decisiones que tomamos.

Coincido plenamente con Jonas cuando dice que la filosofía debe alcanzar una nueva doctrina del ser donde la relación del hombre con la naturaleza sea central. No sé si Jonas pretende que su principio de responsabilidad se convierta en una especie de imperativo categórico moderno, pero reconoce la obligación de actuar, de no paralizarse ante el fatalismo y de no confiar en la esperanza a manera de resignación. La esperanza por la que apuesta Jonas no es la de un “paraíso terrenal”, sino la de un mundo que siga siendo habitable para nuestra especie y —añado— para los demás integrantes de la biosfera.

Sería mejor pensar que por la vía de la razón y por juicios y análisis objetivos de las cosas, se llegara al consenso de formas y normas de conducta que deberían respetarse. Para que lo anterior sea posible, además de un poder que garantice su observancia, es decir, que sancione, es necesario plantearnos una educación orientada hacia formas de vida “menos ávidas y voraces”. ¿Cómo podría darse este objetivo? Creo primordialmente, en una educación que haga conscientes a los individuos de una problemática que hasta ahora ha pasado desapercibida en el ámbito de la enseñanza. La ética ambiental no se limita a cuestiones sobre la utilización de “recursos” naturales, la contaminación, o las especies en peligro de extinción. Va más allá de eso y de manera más profunda.

Al hablar de “conciencia” me estoy refiriendo a un nivel mental-emocional que se ha alcanzado a través de un proceso de reflexión y sensibilización, pero reconozco que el término presenta varias acepciones, y que puede cargarse de un tamiz místico o *psicologista* que dista mucho de lo que quiero expresar. Entendamos pues en este caso, ese *estar consciente de*, como un *darse cuenta de* algo. Y en este caso, ¿cómo podemos darnos cuenta de algo que ni siquiera hemos considerado dentro de nuestra esfera de valores? Cuando hablemos sobre lo que somos responsables de sostener, ahondaremos un poco más en esta cuestión que enfrenta el nivel del ser con el del deber ser.

3.2 El principio de precaución⁹³

No podemos seguir permitiéndonos el lujo de seguir aprendiendo por medio de catástrofes (y eso cuando logramos aprender algo de las catástrofes, que no es siempre).

Jorge Riechmann, “Aplicar el principio de precaución”

Al igual que se requiere que el principio de responsabilidad se haga presente en la toma de decisiones que afectan al medio ambiente, existe también otro principio que se relaciona más frecuentemente con este tema: el principio de precaución.

En la década de los noventa surgió un nuevo principio que se supone debe regir el comportamiento de todos los Estados y de la sociedad en general. Este es el Principio de Precaución. La declaración de La Cumbre de Río en 1992, conocida como la Agenda 21, define al principio de precaución de la siguiente manera:

Con el fin de proteger el medio ambiente, los Estados deberán aplicar ampliamente el criterio de precaución conforme a sus capacidades. Cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces en función de los costos para impedir la degradación del medio ambiente” (principio 15 de la “Declaración de Río sobre el medio ambiente y el desarrollo”).

En resumidas cuentas es “darle a la naturaleza y al medioambiente el beneficio de la duda.”

El principio de precaución tiene sus orígenes durante la década de los setenta en la antigua Alemania Federal. En el núcleo de sus primeras concepciones prevalecía la creencia de que el Estado buscaría evitar el deterioro ambiental mediante una cuidadosa planificación avanzada y evitando las actividades potencialmente dañinas. En alemán *Vorsorge* significa “previsión” o custodia, derivando de ahí las nociones de manejo prudente y “mejor práctica” en la gestión ambiental, incluso ante la ausencia de riesgo (von Moltke, 1988). A lo largo de esa década el *Vorsorgenprinzip* (principio de precaución) se convirtió en un principio fundamental de la ley alemana de protección ambiental (combinando calidad ambiental y el crecimiento económico) hasta ahora se ha empleado para justificar la implementación de políticas contra la lluvia ácida, el

⁹³ Agradezco al Dr. Jorge Riechmann el material y la bibliografía facilitados para la elaboración de este apartado.

calentamiento global y la contaminación del Mar del Norte. En ese país ha servido también para fijar estándares a las industrias comprometidas con el medio ambiente, es decir, que adoptan la mejor tecnología disponible de disminución de las emisiones con el fin de minimizar las emisiones contaminadoras en la fuente emisora. De esta manera el principio de precaución se ve como algo que facilita el crecimiento económico en lugar de entenderlo como un freno.

Desde entonces el principio de precaución ha estado presente en convenciones y políticas medioambientales, y en estrategias para desarrollo sostenible a nivel internacional, tratando de ser una guía de acción cuando la ciencia no ofrece garantías. El principio de precaución fue introducido en 1984 en la Primera Conferencia Internacional en la Protección del Mar del Norte. Después se integró en numerosos acuerdos y convenciones internacionales como la Declaración de Bergen de desarrollo sostenible y en tratados de la Unión Europea y en la Convención sobre Cambio Climático. A nivel nacional Suecia y Dinamarca han hecho del principio de precaución una guía para su política de salud pública y medioambiente.⁹⁴

La precaución proporciona a los seres humanos una guía intuitivamente sencilla sobre cómo intervenir en los sistemas ambientales de la manera menos dañina. La esencia del principio de precaución es pues, tomar medidas que protejan la salud humana y del medio ambiente de un daño potencial y ha de aplicarse, en nuestro mundo altamente tecnificado, a la toma de decisiones en condiciones de ignorancia o incertidumbre. Surge en una circunstancia histórica concreta: la crisis ecológica mundial que se hace patente a partir de los años sesenta-setenta del siglo XX. Y tiene precisamente que ver con dos rasgos determinantes en esa crisis:

- Las sociedades modernas y sus sistemas industriales han causado sobre la biosfera un impacto que puede catalogarse de catastrófico e irreversible; a tal punto que en algunos casos es inútil hablar de “reparación de los daños” o compensación por los mismos.

⁹⁴ Véase J. Cameron y W. Wade-Gery, “Addressing Uncertainty: Law, Policy and the Development of the Precautionary Principle”. GEC 92-43. CSERGE: UCL y UEA, 1991. D., Freestone, “The precautionary principle”, en R. Churchill, y D. Freestone (comps.), *International Law And Global Climate Change*, Graham and Trotman, Londres, 1991.

- Los procesos de toma de decisiones, aunque estén basados en el mejor conocimiento científico disponible, a menudo se desarrollan en condiciones de ignorancia o incertidumbre. La actitud precautoria plantea explícitamente los criterios para las decisiones políticas cuando la ciencia no ofrece una respuesta unívoca, o hay conflicto entre diferentes expertos.

Si bien es cierto que siempre hemos decidido y decidiremos en condiciones de incertidumbre —pues la ciencia no prueba nada definitivamente, con total certeza; sencillamente, aventura las hipótesis que encajan mejor con los hechos conocidos en un momento dado—, lo que señala el principio de precaución son las condiciones en las que tenemos que tomar decisiones, tomando en cuenta el poder tecnológico y científico, lo lejano en el espacio y el tiempo de los posibles impactos, la irreversibilidad y magnitud de los posibles daños y el deterioro creciente de los ecosistemas.

Es verdad que la precaución carece de una definición específica y, hasta ahora, no puede prescribir acciones específicas o resolver dilemas de tipo moral, ético y económico. No obstante, la eficacia del principio de precaución radica en captar una duda fundamental sobre el progresivo carácter técnico de la gestión ambiental a costa de la ética, los derechos ambientales y de la manipulación que puede proporcionar el análisis coste-beneficio. Además, es aceptado por muchos gobiernos y entidades supranacionales como las Naciones Unidas y la Unión Europea, por ejemplo, como principio conductor de la política ambiental. Sin embargo, la precaución desafía al método científico establecido; somete a prueba la aplicación del análisis coste-beneficio en aquellas áreas donde, sin duda, es más débil (esto es, en situaciones donde el deterioro ambiental puede ser irreversible o potencialmente catastrófico); exige cambios en los principios y prácticas legales establecidos tales como la responsabilidad, la compensación y la carga de la prueba (*burdens of proof*); desafía a los políticos a que comiencen a pensar en términos de marcos temporales más largos que los periodos electorales. La precaución atraviesa fronteras disciplinares y plantea cuestiones sobre la calidad de vida de las futuras generaciones.

3.2.1 Aplicación del principio de precaución

¿Cuándo se aplica el principio de precaución? La precaución es necesaria cuando dos circunstancias se presentan a la vez:

1. Falta de certidumbre científica. Que puede deberse a

a) ignorancia. Hay hipótesis basadas en datos que no pueden ser generalizados o desconocimiento del funcionamiento de los sistemas involucrados.

b) indeterminación. Los parámetros del sistema no son conocidos, ni tampoco sus interrelaciones, ya que la complejidad es tal que los modelos son prácticamente azarosos. Los científicos hacen modelos que simplifican la complejidad.

c) No disponibilidad de datos. La medición y el control son tan poco cuidadosos o se hacen tan esporádicamente, que es difícil que el registro histórico y espacial pueda ser conocido con certidumbre.

2. Amenaza de daño a la salud humana y al medio ambiente, comprendiendo todos sus componentes. Los daños pueden ser:

Serios. Presentes durante largos periodos

Irreversibles

Acumulativos

Algunos interpretan que el principio de precaución debe usarse sólo cuando hay peligros de daños irreversibles o serios. Sin embargo, esta aproximación no toma en cuenta los efectos acumulativos de algunas actividades, que aparentemente pueden ser inocuas a corto y mediano plazo. Un ejemplo de esto es el uso de plaguicidas y transgénicos en cultivos alimenticios, los cuales pueden no tener impacto en la salud humana o en el medio ambiente de manera inmediata, pero el efecto acumulativo luego de un período dado puede ser grave e irreversible. Sin contar el desconocimiento de sus consecuencias. “Desde un enfoque productivo puede comercializarse cualquier producto mientras no se demuestre positivamente que es nocivo. Desde el principio de

precaución, sólo deberían comercializarse productos de los que sepamos, con razonable certeza, que no son nocivos”.⁹⁵

3.2.2 Componentes del principio de precaución

La precaución tiene que ver con el tiempo: pensar en lo que hacemos y evaluar las posibles consecuencias de nuestros actos. Tiempo para debatir a partir de información contrastada y de conocimientos sólidos, para evaluar riesgos. En una carta de la revista *Nature* un grupo de científicos decía que “la claridad en las ideas es más importante que la eficacia, y la dirección de la investigación es más importante que la velocidad que se le imprime.”⁹⁶ Lamentablemente estas ideas no son puestas en práctica en un mundo cada vez más competitivo, en el que la ciencia y la tecnología están cada vez más al servicio de los intereses económicos.

Un sistema se vuelve insostenible si a) se acelera demasiado y no tiene tiempo de seleccionar las adaptaciones más viables; b) se globaliza demasiado, es decir, se vuelve incapaz de fracasar en algunas de sus partes sobreviviendo en otras y, se lo juega todo a una carta.⁹⁷ Jorge Riechmann señala que la crisis ecológica es sobretudo un asunto de velocidad y globalización. “Necesitamos *tiempo para reaccionar ante nuestro propios actos*: el principio de precaución sin esta dimensión temporal, es sólo una expresión huera.”⁹⁸

El criterio de precaución ante la toma de decisiones ambientales y de salud pública incluye estos otros componentes específicos.

Tomar medidas precautorias si no se tiene la certeza científica sobre causas y efectos. En todo momento en que exista una razonable incertidumbre en relación a los posibles daños ambientales o a la privación social que puedan surgir de un determinado proceder, ha de ser una norma de decisión establecida evitar el riesgo. Esto provee de un mecanismo de prevención de daños.

⁹⁵ J. Riechmann, “Aplicar el principio de precaución”, en *Por Experiencia*, ISTAS, Madrid, octubre 2001.

⁹⁶ J. Arsac y otros, “Towards a Better Control Over Science”, *Nature*, vol. 333, pág. 390.

⁹⁷ E. García, “Notas sobre ‘desarrollo sustentable’ y propósito consciente”, *Ecología Política* 10, 1995, pág. 53-54, citado en J. Riechmann, *op. cit.*, pág. 42.

⁹⁸ J. Riechmann, *Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal*, colección Traslibros, Málaga, 2003, pág. 43.

Definir metas. El principio de precaución intenta basarse en metas bien definidas más que en escenarios futuros y cálculos de riesgo que pueden estar plagados de errores. Por ejemplo, Suecia tiene como meta para el año 2007, eliminar la producción de sustancias y productos no biodegradables. Para ello el gobierno ha implementado una gran variedad de proyectos y estrategias sobre cómo lograrlo. Este es un terreno donde el principio de precaución desafía tanto la actuación institucional como el sentido de ciudadanía que se concentra, ante todo, en el bienestar de la sociedad de hoy en lugar de concentrarse en el estado del mundo en el futuro.

Evaluar alternativas. En lugar de preguntarse, por ejemplo, por el nivel tolerable de contaminación —tanto respecto a la salud como desde el punto de vista económico— el principio de precaución se plantea cómo reducir o eliminar el riesgo y considera todas las medidas posibles para lograrlo, incluido el cese de la actividad que lo origina.

Analizar las pruebas. Los proponentes de una actividad han de demostrar que ésta no causa un daño indebido a la salud humana o al ecosistema. Quienes tienen el poder, control y recursos para actuar y prevenir el daño han de enfrentar esa responsabilidad. Esta responsabilidad tiene varios componentes: financiero, social y político. Desde el punto de vista social y bajo el esquema de toma de decisiones basado en el principio de precaución, quienes apoyen actividades potencialmente dañinas han de estar obligados a monitorear constantemente los impactos causados, informar al público y a las autoridades y actuar a partir de esa información. La ignorancia y la incertidumbre no son pretextos para posponer acciones que previenen daños.

Desarrollar métodos más democráticos y eficientes para la toma de decisiones. El principio de precaución requiere una nueva manera de decidir y analizar las evidencias científicas frente a la incertidumbre. Como lo referente a las causas y efectos es esencialmente una decisión política, los involucrados directamente han de ser tomados en cuenta en el proceso de decisión. Para ello es necesario que se establezcan estructuras democráticas eficaces que involucren a la sociedad en las tomas de decisiones que signifiquen un riesgo. Un proceso democrático significa también que sean revisadas las normas existentes sobre información confidencial, bajo las cuales se amparan las corporaciones para no revelar información, en muchos casos relacionada

con la seguridad de la población y del medio ambiente. La precaución en este caso se convierte en una cuestión de negociación pública.

3.2.3 Objeciones al principio de precaución

El principio de precaución es una nueva manera de entender la protección al medioambiente: a largo plazo y de manera sostenible. Nos reta a realizar cambios fundamentales en la manera que permitimos y restringimos los riesgos. Muchos de estos desafíos representan serias amenazas a los intereses de los gobiernos y las industrias.

Anteriormente dijimos que el principio de precaución desafiaba al método científico establecido. Esto se ha malinterpretado como si la precaución fuera “anti-científica” o pretendiera hacer de lado a la ciencia. En el momento de tomar decisiones que involucran al medio ambiente o a la salud humana, la ciencia pone énfasis en el riesgo y en el análisis del costo-beneficio, lo cual requiere asumir varios factores —como qué daños ocurrirán, quiénes estarán expuestos y cómo tolerará la sociedad y el medioambiente esos daños— cuyas causas y efectos muchas veces resultan inciertos; de ahí que las decisiones en esta materia involucren *también* a la esfera política, social y moral. La precaución admite las limitaciones de la ciencia para intentar entender mejor cómo afectan las actividades humanas nuestra salud y la del medioambiente.

Es un error muy frecuente pensar que la aplicación del principio de precaución significa costos adicionales y que impediría el desarrollo de nuevas tecnologías. Muy por el contrario, a largo plazo aumentaría la prosperidad mediante producción más limpia de productos y procesos industriales. Tomemos en cuenta que la precaución no considera el desarrollo en términos meramente económicos, sino ecológicos y sociales, donde el beneficio no se mide sólo en cifras, sino en el hecho de estar libres de riesgos innecesarios. La idea de precaución fomenta, pues, la exploración de mejores, más seguras, limpias y más baratas maneras de producir. En ningún momento se está limitando el desarrollo industrial y la innovación, sólo se está dando prioridad a la salud de las personas y los ecosistemas.

Quienes crean los riesgos y se benefician de esa actividad tienen también la responsabilidad de no hacer daño. Somos responsables del riesgo sobre el que tenemos

algún control. Un motivo fundamental para aplicar la precaución es que no sabemos, y quizá no lo sabremos nunca, la magnitud de los daños causados por la actividad humana. Desde luego, toda actividad humana implica riesgo y daños al medio ambiente, pero hay formas de actuar más dañinas que otras y es posible demostrar que hay formas más seguras de hacer las cosas y que impliquen menor riesgo.

Las regulaciones más comunes en materia de riesgo están basadas en asumir que los ecosistemas pueden absorber ciertos niveles de contaminantes sin resultar dañados. Sin embargo, hay una gran incertidumbre acerca de cuáles son los niveles “aceptables” o “seguros” y ahora estamos aprendiendo que en la mayoría de los casos no se pueden identificar tan claramente esos niveles. “La virtud del principio de precaución es que continuamente está tratando de reducir nuestro impacto en el ecosistema, más que tratar de identificar los niveles de impacto que son seguros o aceptables.”⁹⁹

3.2.4 Ética ambiental y principio de precaución

El principio de precaución se aplica a medidas de salud pública y a políticas medioambientales y es una herramienta útil para tomar medidas en presencia de una ignorancia fundamental sobre posibles consecuencias. La manera en que hasta ahora se ha venido operando en relación con los problemas medioambientales —que son los que nos atañen en esta investigación— es generalmente, de reparación (cuando esta se lleva a cabo) de daños.

El principio de precaución apuesta por que no se espere a que el medio ambiente manifieste los daños que le hemos causado, sino que se adopten medidas apropiadas para evitarlo. Esto sugiere que se debe excluir, como una opción entre otras, cualquier acción con probabilidades de causar serios daños al medio ambiente. La especie humana debe considerar la capacidad de asimilación de los sistemas naturales, limitando deliberadamente aquellos usos de la naturaleza que son ambientalmente insostenibles, sobre la base de que su sobreexplotación se demuestra contraproducente, excesivamente costosa o injusta para las generaciones futuras.

⁹⁹ J. Tickner, C. Raffensperger y N. Myers, *El principio precautorio en acción*, manual escrito para SEHN (Science and Environment Health Network), junio de 1999.

Precaución es básicamente ver hacia adelante, pero existen razones para considerar la responsabilidad de compartir la carga de aquellos que no han tenido precaución en el pasado.

No deberían pedirse responsabilidades a aquellos para los que no existían obligaciones claramente definidas de tener una preocupación moral y legal, por acciones llevadas a cabo en situación de ignorancia, o en un clima de opinión que no consideraba la vulnerabilidad ambiental como una base seria a la hora de evaluar opciones. Sin embargo, cargar con tal peso es un importante componente de la precaución. A pesar de esta ‘precaución hacia atrás’, si bien atractiva desde un punto de vista moral, puede resultar un fracaso en los tribunales.¹⁰⁰

Con esto se revela que el objetivo fundamental del principio de precaución, en este caso, es imponer una obligación de preocupación ambiental, lo cual es ante todo una cuestión moral. En la base de este problema, está como ya dijimos, la creencia de que los sistemas naturales pueden resistir el impacto ejercido sobre ellos mediante la actividad humana, y la poca importancia que se le concede a lo que suceda una vez terminada la vida de quienes *ahora* habitamos este planeta; lo que remite al asunto, ya tratado con anterioridad, de las futuras generaciones.

Precaución y responsabilidad van de la mano. Ambas conforman la ética de la responsabilidad. El principio de precaución tiene más que ver con la implementación de políticas, la responsabilidad individual es fundamentalmente de índole moral, y su desarrollo es indispensable para vivir de acuerdo con los lineamientos de la sostenibilidad ecológica.

3.3 CONCLUSIÓN

Dijimos que la sostenibilidad nos dice que hay algo que es necesario y valioso mantener y la responsabilidad nos dice cómo hacerlo al ser la capacidad de “responder”, de “dar cuenta de nuestros actos u omisiones”. Hablemos pues en términos de responsabilidad moral.

¹⁰⁰ T. O’Riordan y A. Jordan, “El principio de precaución en la política ambiental contemporánea”, trad. de Juan Sánchez, publicado en inglés en *Environmental Values*, vol. 4, n° 3, 1995, pág. 193.

En el marco del tema de la ética ambiental, que es el que me interesa tratar y al que quiero aplicar la responsabilidad como actitud central ante la crisis, me parece fundamental aclarar que todos somos responsables moralmente de los problemas ecológicos del planeta. Con esto no quiero sonar como un severo juez que ha dado su veredicto, simplemente intento señalar que *también* somos responsables de problemas colectivos como la crisis ecológica,¹⁰¹ la cual pide una solución igualmente colectiva.

La crisis ecológica es uno de tantos males que resulta difícil imputar a alguien en particular. Sin embargo, el daño debe ser reparado y es necesario que *alguien* responda por ello. Dejando de lado el ámbito legal, creo que el individuo como integrante de la sociedad civil es moralmente responsable de lo que hace o deja de hacer. ¿Por qué somos todos responsables? A raíz de toda la información a la que hoy se tiene acceso sobre el estado del planeta, hemos descubierto un bien —o un mal— que no conocíamos: los bienes ecológicos y las consecuencias negativas de su destrucción. Lo que hay que sostener es ese bien. Luego, la sostenibilidad se justifica si queremos sostener un bien.

Los daños ocasionados al medio ambiente y sus habitantes no humanos no son siempre evidentes de manera inmediata, algunos tardan años en manifestarse y otros simplemente son imperceptibles. Pero sería una falacia decir que una persona sólo puede hacer mal mediante un daño perceptible. En su artículo “It Makes No Difference Whether or Not I Do It”,¹⁰² el filósofo Jonathan Glover explora las implicaciones de rechazar la divisibilidad de la responsabilidad. Glover se imagina que en un pueblo cien personas están a punto de comer. Cada uno tiene un plato con cien judías. De pronto, cien bandidos hambrientos asaltan el pueblo, cada uno coge el contenido del plato de cada habitante, lo come y se va. A la semana siguiente los bandidos planean hacer lo mismo, pero a uno de ellos le preocupa si es correcto robar a los pobres. Estas dudas se disipan por otro de los bandidos que propone que cada uno de ellos, en vez de comer todo el contenido de los platos, coja una sola judía de cada uno. Puesto que la pérdida de una judía no puede generar una diferencia perceptible a ninguno de los habitantes del pueblo, ningún bandido habrá hecho daño a nadie. Los bandidos siguen el plan y cada

¹⁰¹ Me refiero a aquellos problemas causados por la intervención humana, excluyendo por supuesto, los ocurridos por factores independientes a nuestras acciones, como sería por ejemplo, el gradual “envejecimiento” del planeta.

¹⁰² J. Glover, “It Makes No Difference Whether or Not I Do It”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford University Press, Nueva York, 1975.

uno roba una judía de cada uno de los platos. Los pueblerinos siguen exactamente igual de hambrientos que la semana anterior, pero los bandidos pueden dormir tranquilos con sus estómagos llenos sabiendo que ninguno de ellos ha hecho daño a nadie.

El ejemplo de Glover muestra el absurdo de negar que cada uno somos responsables de una porción de los daños que causamos colectivamente, incluso si cada uno de nosotros no causa una diferencia perceptible. Probablemente el cerdo del jamón que venden en el mercado habría muerto incluso si yo no existiera, pero el que yo lo compre en lugar del tofu, tiene algo que ver con el número de pedidos de jamón de cerdo —y de tofu— que el mercado hará la próxima semana. Así funciona la ley de la oferta y la demanda.

Admito que la responsabilidad moral es un concepto más difícil de delimitar que el de responsabilidad civil, pero aunque un daño evidente no tenga un culpable igualmente claro, no se exime el deber moral o legal de su reparación. En situaciones tan poco claras como esta, donde además, la mayoría de las veces los daños son irreparables o si existiera la posibilidad de resarcirlos, podría llevar demasiado tiempo, lo ideal sería prevenir antes que lamentar.

En lo referente al medio ambiente, en varios países la sociedad civil ha logrado organizarse para conjuntar esfuerzos en la protección de diversas áreas naturales o de manera más específica, en asociaciones de defensa de los animales. Sin embargo, la insuficiencia de medios económicos de muchas de ellas, la poca difusión que se hace de su labor, y la enorme pasividad y desinterés de los ciudadanos, hacen que sus objetivos sean alcanzados de manera más lenta y limitada. Este tipo de organizaciones supera la idea —inaplicable en casos de culpables no claramente identificables— de que para un daño tiene que haber un único culpable y es él quien debe hacerse responsable de su acción. Como ya dijimos, en casos poco evidentes de atribución de responsabilidad, la acción conjunta es una alternativa donde la información y el compromiso desempeñan un papel central en la prevención de daños.

Si somos responsables de los daños causados al medio ambiente, también podemos ser responsables de tener o no una actitud sostenible. Pero, ¿tenemos la obligación de considerar moralmente a los demás habitantes del planeta?

Los seres humanos tenemos algunas actitudes que indican que tomamos en cuenta *algunos* intereses de *algunos* seres vivos. Esta afirmación es más evidente con miembros de nuestra especie, y se va debilitando conforme nos alejamos en la escala filogenética. Nos parece necesario considerar moralmente los intereses de otros seres humanos que puedan verse afectados por nuestras acciones, pero prestamos menor atención —y la mayoría de las veces ignoramos por completo— a los intereses de los animales no humanos.

¿De dónde vienen las actitudes de interés o “solidaridad” hacia los demás? Pareciera que una vez que hemos reconocido un bien como público, podemos más fácilmente desarrollar actitudes que fomenten su consecución. Pero ¿sucede esto en todos los casos y para todos los casos? Desgraciadamente no. Ya lo decía Sócrates: “Veo el bien y lo apruebo, pero hago el mal”. Una de las grandes cuestiones filosóficas es ¿qué es lo que motiva a un agente para que actúe moralmente? La respuesta que dan, por ejemplo, las teorías emotivistas, las cuales defienden que la moral nace de los sentimientos, es que un ser humano puede actuar moralmente gracias a impulsos y sentimientos morales, antes de que exprese racionalmente sus actos. La razón no es imprescindible para sentir horror ante la crueldad y solidarizarnos con sus víctimas. Una ética del sentimiento acogería sin problemas a los animales no humanos, pues sólo exige del otro la capacidad de sentir. El sentimiento no se detiene en nuestra especie y por ello la comunidad moral incluye a los no humanos. Sin embargo, los sentimientos no son una base sólida para erigir una teoría moral. Es cierto que sin comprender los sentimientos no comprendemos la moral, pero es imposible construir toda una teoría ética basándonos en ellos. ¿Cómo podemos hacer que los demás respeten a la naturaleza y a los animales no humanos, si la ética es puramente sentimental? Los sentimientos son lo más difícil de comunicar, compartir y comprender y no se puede argumentar y discutir con ellos, pero se pueden educar y convertirse en virtudes. Mediante la educación podemos hacer personas virtuosas que tengan objetivos y preocupaciones que rebasen la satisfacción inmediata de necesidades básicas y acerca de las que sí se pueda argumentar, discutir y llegar a un consenso.

Dijimos que lo que vale la pena mantener son formas de vida justas, donde se contemple también a los bienes ecológicos, entendidos como bienes primarios que es nuestra responsabilidad sostener. Nos referimos a “formas de vida justas” porque no son

todas las vidas o la vida biológica lo que queremos mantener ni a cualquier precio. Preferimos la vida a la muerte porque ésta es la privación de toda posibilidad de experiencias, pero también hemos de aprender a sustituir el principio de santidad de la vida, o de igual valor de cualquier vida, por el ideal de una calidad de vida.¹⁰³ De la misma manera que nos parece cuestionable mantener la vida biológica de un enfermo en estado de coma irreversible, o someter al cautiverio y a experimentos genéticos al último miembro no humano de una especie animal en peligro de extinción, con el fin de conservar su especie, nos lo parece también que millones de seres humanos *vivan* en extrema pobreza o que se argumente que gracias al consumo de carne se da a los pollos la “oportunidad” de nacer.

Cuando hablamos del principio de responsabilidad y tratamos de aplicarlo fuera del ámbito de las relaciones entre humanos, surgió la pregunta de cómo podíamos hacerlo si el mundo natural ni siquiera está considerado dentro de nuestra esfera de valores a tomar en cuenta.

A nuestra tradición histórica le han parecido ajenos los problemas de la biosfera —y lo son en tanto no recaen directamente sobre nosotros, es decir, de la misma manera que los problemas de mi vecino no son mis problemas. Se les ha atendido sólo en tanto nos hemos visto afectados por sus efectos, sin considerar que somos causantes de la mayoría de ellos: calentamiento del planeta, escasez de “recursos” naturales, contaminación de agua y aire. Pero en la misma medida que pueden ser de mi incumbencia los problemas del vecino, ya sea porque afectan nuestra convivencia dentro de la comunidad que compartimos, o porque, como reza el viejo adagio: nada humano me es ajeno, los problemas de la biosfera no pueden parecerme ajenos —aunque sí extraños al no ser de la misma índole que los míos o de mi vecino.

Como miembros del ecosistema debemos sabernos vinculados a todos sus componentes y sentirnos responsables hacia ellos. ¿Sentirnos responsables es lo mismo que hacernos responsables? Lo primero sugiere un vínculo de tipo afectivo, mientras que lo segundo suena más a un deber o a un proceso menos inmediato. Es la distinción entre el ser y el deber ser. ¿Cómo conseguir ser responsable de lo que no se siente como una obligación?

¹⁰³ P. Singer, “Repensar la vida y la muerte” en *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Madrid, 2002, pág. 247 y ss.

Si en la práctica logramos que se reconozca que el ser objetivo de la naturaleza es valioso en sí mismo, hemos también de ser capaces de transmitir el respeto que eso infunde; sin embargo, la dificultad mayor radica en hacer derivar obligaciones para con la naturaleza a partir de ese respeto, y que el deber surja ante el reconocimiento del valor del objeto. Jonas habla en términos de una naturaleza “que nos educa” cuando dice que con la responsabilidad subjetiva (el cuidado hacia la prole) la naturaleza nos ha dotado de un modelo a seguir. Esta idea de la naturaleza como educadora me parece, además de poco clara (podría interpretarse como instinto), insuficiente frente a todo lo que debemos aprender; sobretodo en esta época en la que el poder de lo humano se ha extendido hacia muchas áreas del dominio antes considerado exclusivo de lo natural.

Ahí donde no llega la naturaleza educadora de Jonas, empieza una de las actividades que considero más valiosas y fundamentales del ser humano: la educación. En la parte final de la investigación propondré una “educación ecológica” que nos eduque a vivir de otra manera, desarrollando “actitudes sostenibles”.

Hemos dicho en varias ocasiones que la educación es la vía idónea para desarrollar actitudes que vale la pena fomentar, tales como la solidaridad, la justicia y la responsabilidad, entre otras. Ahora nos referiremos a la clase de educación que puede ayudarnos a formar individuos más comprometidos con la problemática ecológica, partiendo de la convicción de que “la educación no es otra cosa que abrir los ojos a aquello que [otros] ya ven, de tal manera que todos puedan verlo.”¹⁰⁴

¹⁰⁴ H. Jonas, “Técnica, libertad y deber”. Discurso de agradecimiento por el Premio de la Paz otorgado por el mundo editorial alemán en 1987, en Ileana Giner, *op. cit.*, pág. 130.

CAPÍTULO IV

EDUCAR EN LA SOSTENIBILIDAD ECOLÓGICA

En la educación, tal y como la practica el hombre, actúa la misma fuerza vital, creadora y plástica, que impulsa espontáneamente a toda especie viva al mantenimiento y propagación de su tipo. Pero adquiere en ella el más alto grado de intensidad, mediante el esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad dirigida a la consecución de un fin.

W. Jaeger, *Paideia*.

1. EDUCACIÓN Y VIRTUDES

Para los griegos, la educación participaba en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior, como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual. Para formar ciudadanos comprometidos con los ideales de la comunidad era necesario partir de la formación del carácter, en el amplio sentido de la palabra, lo que implicaba inculcar y desarrollar unas virtudes. En capítulos anteriores hablamos de determinadas virtudes que serán necesarias para moldear una concepción de ser humano dispuesto a ejercer su libertad de manera responsable. Ahora me quiero centrar en proponer a la educación como impulsora de la responsabilidad hacia el medio ambiente.

Aristóteles definía a las virtudes como “disposiciones”, no sólo para actuar de manera particular, sino para sentir también, de manera particular. “Actuar virtuosamente no es, como en Kant, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una *éducation sentimentale*”.¹⁰⁵ El agente moral educado debe saber lo que hace cuando juzga o actúa virtuosamente, o lo que es igual, el agente auténticamente virtuoso actúa sobre la base de un juicio verdadero y racional. Pero el ejercicio de tal juicio no es una mera aplicación de normas, es el resultado de la transformación de nuestras disposiciones naturales iniciales en virtudes de carácter, lo cual se logra ejercitando gradualmente esas disposiciones. Para Aristóteles la virtud consistía en el cultivo de la inclinación, donde el placer acompañaba a la acción virtuosa. “Acciones conformes a la virtud son naturalmente placenteras, y como resultado, tales acciones no son sólo placenteras para

¹⁰⁵ A. Mc Intyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, pág. 189.

quieres aman lo noble, sino placenteras en sí mismas.”¹⁰⁶ Kant, en cambio, cree que sin el soporte de un principio moral toda inclinación es un móvil poco firme para la acción.

La virtud no puede definirse meramente como una *aptitud* ni un *hábito* de acciones moralmente buenas adquiridas por la práctica. A menos que esta actitud resulte de firmes y considerados principios, entonces como cualquier otro mecanismo de la razón práctica, no está preparado para cualquier situación ni seguro contra los cambios que las tentaciones puedan ofrecer.¹⁰⁷

La virtud no puede estar fundada en la inclinación, *a menos* que la inclinación esté respaldada por algo inmutable —un sentido de deber moral o “fortaleza”.¹⁰⁸ Para Kant, un firme sentido del deber, la habilidad de dominarse a uno mismo, son cruciales para la virtud. Aun cuando una persona pueda sentir placer por realizar una buena acción, el motivo sigue siendo el deber, y esta virtud no requiere la presencia del placer. Para Aristóteles, como seres humanos, nuestra excelencia se realiza de manera más completa en un carácter ordenado y armonioso.

Aristóteles distingue dos grandes categorías de virtudes: las éticas y las *dianoieticas*. Las primeras son las “virtudes morales” y tienen que ver con la adecuación del sentimiento a la regla que impone la razón. La fortaleza o valentía, la templanza y la justicia son virtudes morales. Las segundas son las “virtudes intelectuales”, que residen en esa parte del alma que es la parte racional, y son las que dictan en cada caso la regla de la buena conducta formando, así, el carácter de la persona. Las virtudes intelectuales son dos: la prudencia y la sabiduría. Salvo esta última virtud, que está relacionada con la vida puramente teórica —la vida contemplativa—, las demás virtudes tienen que ver con una sabiduría práctica, consistente en la capacidad de actuar bien —virtuosamente— en todas las situaciones en que uno pueda encontrarse. Las virtudes intelectuales se adquieren por medio de la enseñanza y las virtudes morales, como las habilidades

¹⁰⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I099^a 13-15. Sin embargo, esto no es siempre así. Aristóteles reconoce que las acciones valerosas se acompañan de dolor. Aun así, el agente obtiene placer o al menos satisfacción al realizar un fin valeroso: “parece que el fin que persigue el valor es placentero aunque esté oscurecido por las circunstancias para alcanzarlo...de acuerdo con esto, sólo en tanto se centren en el fin, puede decirse que toda virtud es placentera cuando se practica.” *EN III7b I-2*, 15-16.

¹⁰⁷ I. Kant, *Doctrine of Virtue*, en Julia Driver, “The Virtues and Human Nature”, en *How Should One Live? Essays on Virtue*, Roger Crisp (comp.), Oxford University Press, Nueva York, 1996, pág. 114.

¹⁰⁸ Kant cree que la inclinación *puede* estar envuelta en la acción moral. Los seres humanos inevitablemente experimentamos inclinaciones. Acciones moralmente valiosas son compatibles con buenas inclinaciones; es simplemente que el sentido del deber ha de ser la motivación principal.

artísticas, por medio del ejercicio o práctica habitual. Es este punto justamente el que considero clave para el tema de la educación.

La educación, como la ética, es por necesidad normativa. Por un lado tiene la función de transmitir conocimientos, y por el otro, inculca valores que forman el carácter del individuo, pero ambas partes del proceso implican disciplina. Debo reconocer que el uso actual de cualquiera de los dos términos presenta cierto rasgo problemático:¹⁰⁹ virtudes o valores morales. *Virtud*, que era una palabra fundamental para la ética antigua, se ha utilizado tanto que en ocasiones se emplea como expresión peyorativa para criticar el moralismo hipócrita. En su libro *Virtudes públicas* Victoria Camps pone de manifiesto el desuso en que ha caído el término “virtudes”. Sea por el afán laico de la sociedad, o para evitar el abuso que de él se hace al referirnos a virtudes como el ahorro, la puntualidad, la eficiencia, parece que preferimos hablar de valores. Si bien el término “virtud” tiene un significado más preciso dentro de la historia de la ética, ya que el origen del término “valor” es más económico que ético, creo que en el lenguaje cotidiano ambos se usan en sentidos muy parecidos: educar en valores significa educar éticamente y, por lo tanto, educar en una serie de virtudes.

Hablar de una “educación en valores” puede sonar demasiado vago, pero para el propósito de este trabajo hablaré específicamente de la educación de la responsabilidad, entendida ésta como un valor moral particular (la virtud es finalmente, un valor moral). No pretendo pues, entrar en el tema de la pluralidad de valores que coexisten en las sociedades multiculturales, ni postular cuáles siguen vigentes y cuáles se han “perdido”. Tampoco entraré en la doctrina misma de las virtudes. Me interesa, concretamente, tomar la definición aristotélica de *virtud* como disposición y vincularla con la educación de la responsabilidad como un valor moral.

La pregunta que surge ahora es ¿cómo enseñar un valor? En mi opinión, los valores morales se transmiten, principalmente, a través de la práctica, del ejemplo, del hábito y costumbre de toparnos con decisiones que reclamen su presencia. Si bien las instituciones como la escuela son fundamentales para su enseñanza, su puesta en práctica es labor de todos. En el caso específico de la responsabilidad, la pregunta puntual es ¿cómo formar personas responsables? Personas que no necesitan la coerción

¹⁰⁹ Agradezco al Dr. F. Fernández Buey sus observaciones respecto al carácter problemático de ambos términos.

de la norma escrita o del precepto moral, sino que hayan aprendido a pensar por sí mismas y a dar cuenta de sus actos, en el sentido que explicamos en el capítulo anterior, de tomar decisiones libres y saber responder por ellas.

Para Mill,

[...]el objeto de la educación moral es educar la voluntad: pero la voluntad puede únicamente ser educada a través de los deseos y las aversiones; erradicando o debilitando estos si tienden a conducir a conductas erróneas y exaltando los deseos de lo correcto y la aversión a lo erróneo (...) El otro requisito es un claro conocimiento intelectual de lo que es correcto y erróneo.¹¹⁰

2. ÉTICA Y EDUCACIÓN AMBIENTAL

“Cada sociedad educa a sus niños, sus nuevos y futuros miembros. La educación expresa lo que es, tal vez, nuestro más profundo deseo: continuar existiendo en la faz de la tierra. Es un programa de supervivencia social”.

Michael Walzer¹¹¹

Vuelvo ahora sobre el vínculo entre la educación y la ética. La educación ha de entenderse como transmisora de valores éticos, ya que sólo mediante ellos es posible un cambio en la sensibilidad y actitudes de los individuos, y los recursos con que cuenta son la teoría y la práctica, esta última reforzada con ejemplos. Educar no debe ser sólo transmitir datos, certezas, ideas, principios, formas de ser establecidas. Para los griegos, la ética no se resumía en un conjunto de deberes o en un código de normas, sino más bien, en la adquisición de hábitos y actitudes que encajaban en una forma de vivir, en un carácter especial o en una exigencia particular. Para Platón, se lograba más mediante la instrucción que por preceptos (*Leyes* 788 A). El conocimiento moral se alcanzaba fundamentalmente por un aprendizaje práctico, más que por uno teórico o académico. Es esta la manera en que ambas disciplinas se presentan unidas, pues el carácter de la persona se forma básicamente mediante la educación. No me refiero únicamente a la impartida desde las instituciones; el núcleo familiar, las amistades, la sociedad, juegan un papel fundamental en la transmisión de valores y en su conservación o modificación,

¹¹⁰ J.S., Mill *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and on the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979. www.jsmill.com

¹¹¹ M. Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford University Press, 1983, pág. 197.

pero considero que es desde la escuela donde se hace un importante refuerzo a lo que se aprende o se deja de aprender en las demás áreas.

Las reformas a los planes de estudio se dirigen generalmente, a aumentar el conocimiento teórico sobre nuevas disciplinas muy de moda en nuestras sociedades globalizadas, pero educar tiene más que ver con formar personas, con el desarrollo, fortalecimiento e impulso de sus cualidades. Tiene que ser también, un área donde se reflexione sobre los juicios y las consecuencias prácticas que involucran la toma de decisiones sobre asuntos que nos conciernen a todos. En el capítulo anterior habíamos dicho que el origen etimológico de la palabra “responsable” es el vocablo latino *respondeo*, que significa responder, y responder quiere decir razonar, argumentar y justificar el porqué de las acciones. La responsabilidad exige pues, respuestas y el individuo debe enseñarse no sólo a responder por sus actos u omisiones, sino a preguntarse también por los compromisos que asume al momento de establecer relaciones con lo que le rodea. Como bien dice Victoria Camps citando a Hanna Arendt, “educar debe consistir en asumir la responsabilidad del mundo”.¹¹²

¿Qué clase de relación se nos ha enseñado a establecer con el medio ambiente? Es más, ¿podemos hablar en términos de *tener* una relación con el medio ambiente? En general, nos ocupamos *sólo* de las relaciones entre individuos de la misma especie: con la pareja, con los amigos, con la familia, con quienes de una u otra manera convivimos en la cotidianidad, o con nuestros congéneres, quienes por alejados geográficamente que estén de mí, no dejan de compartir conmigo las necesidades más básicas. Así pues, el medio ambiente como tal no es una entidad abstracta con quien no se pueda establecer una relación. Medio ambiente es sólo el nombre que le damos a un conjunto de entidades *vivas* con quienes sepámoslo o no estamos en continua relación. Desde luego que el tipo de relación que se establece es muy distinto al que ocurre en los ejemplos anteriores, donde los involucrados han aceptado *consciente* o *inconscientemente* — voluntaria o involuntariamente— el vínculo que los une o los relaciona. El aire que respiramos, el agua que bebemos y el suelo donde cultivamos no tienen la facultad de establecer una relación en los mismos términos. Pero nuestra vida (y la de muchas criaturas) depende en gran medida del estado en el que los mantengamos. El asunto se

¹¹² V. Camps, *Virtudes Públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, pág. 65.

hace más complicado si nos preguntamos por la relación que podemos llegar a establecer con los demás seres vivos que no son parte de la especie *homo sapiens*.

¿Tenemos alguna relación con las especies en peligro de extinción? ¿Con los animales utilizados para el consumo humano? ¿Con las especies cuyo hábitat deforestamos, desecamos o contaminamos? En mi opinión este nuevo tipo de relaciones ha de ser planteado desde la ética ambiental y la actitud que ha de propugnarse es la de la responsabilidad.

Un capítulo que hable de educación medioambiental no puede pasar por alto que el problema ecológico, además de tener una dimensión moral ineludible, es fundamentalmente un problema social. El estudio de semejante fenómeno caería más bien dentro de los límites de la sociología, y no es mi intención adentrarme en este asunto. Quisiera únicamente señalar que el consumo debería tratarse como una variable más en las relaciones que establece el hombre con el medio ambiente. Su importancia como problema ambiental radica en que el individuo necesita consumir para poder vivir, y cada acto de supervivencia humana degrada, inevitablemente, el ecosistema del cual formamos parte.

3. ALFABETISMO ECOLÓGICO

En las próximas décadas, la supervivencia de la humanidad dependería de nuestra capacidad para entender los principios básicos de la ecología y vivir de acuerdo con ellos.

Fritjof Capra¹¹³

En los últimos diez años, Fritjof Capra y sus colegas han elaborado en el *Center for Ecoliteracy* (Centro de Alfabetismo Ecológico), una pedagogía especial, denominada “Educación para los Modelos Sostenibles de Vida”, que ofrece un enfoque vivencial, participativo y multidisciplinar. El alfabetismo ecológico es un concepto que puede ser puesto en práctica de tantas maneras como tantos ambientes físicos y culturas existen.

¹¹³ F. Capra, doctor en Física y Teoría de Sistemas es fundador del Centro de Alfabetismo Ecológico en Berkeley, California, donde se promueve la ecología y la teoría de sistemas en la enseñanza primaria y secundaria. El Centro ha enfocado su trabajo en el Norte de California, en Estados Unidos, pero tiene contacto con pueblos en cada continente que desean empezar programas de alfabetismo ecológico en sus regiones, tales como Fundación Gaia en Brasil y la Fundación Manitham en India.

David Orr es conocido por ser pionero en el alfabetismo ecológico en la enseñanza superior. Orr es doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad de Pennsylvania y actualmente es director de la Cátedra de Estudios Ambientales en Oberlin College en Ohio. Sus trabajos más recientes comprenden el área del diseño ecológico. Es autor de *Earth in Mind* y *Ecological Literacy*, entre otros.

En un ensayo titulado “Un sentido de desear saber”, Orr desarrolla un argumento por el cual los niños necesitan comprometerse organizadamente con los sistemas vivientes y con la vida de las personas quienes viven gracias a estos sistemas. Antes de que los estudiantes sean introducidos a un conocimiento disciplinario más avanzado, dice Orr, ellos deberían estar inmersos en habitats y comunidades donde estos ocurren, fuera de los límites construidos en los salones de clases —los ríos, las montañas, los humedales, los jardines, los bosques, los lagos, las islas. De tal compromiso crece el respeto que es capaz de transformar el aprendizaje del simple conocimiento a una pasión por preservar esos lugares. Refiriéndose a los niños, Orr dice:

En su corazón, los problemas ecológicos que encaramos son problemas de valores. Los niños nacen con un sentido de deseo de saber y una afinidad por la naturaleza. Apropiadamente cultivados, estos valores pueden madurar en el alfabetismo ecológico, y eventualmente en patrones de vida sostenibles.¹¹⁴

El concepto que define una sociedad sostenible como una que es capaz de satisfacer sus necesidades sin disminuir las oportunidades de las generaciones futuras es una importante exhortación moral, pero no dice nada acerca de cómo construir realmente una sociedad sostenible. Lo que necesitamos es una definición operativa de la sostenibilidad ecológica. La clave para tal definición es la comprensión de que no necesitamos inventar comunidades humanas sostenibles desde cero, sino que podemos modelarlas a semejanza de los ecosistemas naturales, los cuales son comunidades sostenibles de plantas, animales y microorganismos. Como la característica más sobresaliente de la biosfera es su habilidad innata para sostener la vida, la comunidad humana sostenible debe ser diseñada de tal manera que sus modos de vida, negocios,

¹¹⁴ www.oberlin.edu/envs/orr.htm

economía, estructuras físicas y tecnologías no interfieran exclusivamente con la habilidad innata de la naturaleza para sostener la vida.

Esta definición de sostenibilidad implica que, en el esfuerzo para construir comunidades sostenibles, debemos entender los principios de organización que los ecosistemas han desarrollado para sostener la red de la vida. Este entendimiento es lo que se llama “alfabetismo ecológico”. En las décadas por venir, la supervivencia de la humanidad dependerá de nuestra habilidad para entender los principios básicos de la ecología y vivir de acuerdo a estos.

Necesitamos enseñar a los niños y a los líderes políticos y corporativos, los hechos fundamentales de la vida: por ejemplo, que la vida desde sus comienzos hace más de tres mil millones de años, no tomó posesión del planeta combatiendo sino conectando redes. El entendimiento completo de los principios de la ecología requiere una nueva manera de ver el mundo y una nueva manera de pensar en términos de relaciones, de conexiones, y de contexto. La ecología es sobre todo, una ciencia de relaciones entre los miembros de las comunidades en los ecosistemas.

La ecología es innatamente multidisciplinaria, porque los ecosistemas conectan los mundos vivientes con los no vivos. La ecología, entonces, no sólo está arraigada en la biología, sino también en la geología, en la química atmosférica, en la termodinámica, y en otras ramas de la ciencia. Y cuando se trata de ecología humana tenemos que añadir un rango completo de otros campos, incluyendo la agricultura, la economía, el diseño industrial y la política. La educación para la sostenibilidad significa enseñar la ecología de esta manera sistémica y multidisciplinaria.

Cuando estudiamos en profundidad los principios básicos de la ecología, encontramos que están todos cercanamente interrelacionados. Estos son sólo diferentes aspectos de un patrón único fundamental de organización que ha permitido a la naturaleza sostener la vida por miles de millones de años. En pocas palabras: la naturaleza sostiene la vida al crear y mantener comunidades. Ningún organismo individual puede existir en aislamiento. Los animales dependen de la fotosíntesis de las plantas para sus requerimientos energéticos; las plantas dependen del dióxido de carbono producido por los animales, así como también del nitrógeno fijado por las bacterias en sus raíces; y juntos, las plantas, los animales y los micro-organismos

regulan la biosfera entera y mantienen las condiciones que conducen a la vida. La sostenibilidad, entonces, no es una propiedad individual sino una propiedad de una red completa de relaciones. La sostenibilidad siempre involucra una comunidad completa.

Esta es la lección que necesitamos aprender de la naturaleza: La manera de sostener la vida es construir y mantener la comunidad.

Es importante que los niños no solo entiendan la ecología, sino que también la experimenten en la naturaleza —en un jardín escolar, en una playa o en el lecho de un río— y que también experimenten la comunidad mientras se vuelven *ecológicamente alfabetizados*. De otra forma, ellos llegarán a ser ecologistas teóricos pero en la práctica cuidarán muy poco la Tierra. El objetivo es crear experiencias que lleven a una relación emocional con el mundo natural, facilitar experiencias de aprendizaje que comprometen a los estudiantes en proyectos complejos del mundo real. El aprendizaje basado en proyectos provee a los estudiantes de experiencias importantes, como la cooperación y la aplicación de varias disciplinas. Interesantes estudios acerca de cuanto retenemos cuando se nos enseña algo revelan que después de dos semanas recordamos sólo el diez por ciento de lo que leemos, pero el veinte por ciento de lo que oímos, cincuenta por ciento de lo que discutimos, y noventa por ciento de lo que experimentamos.

En las escuelas se necesita integrar varias disciplinas para crear un *curriculum* orientado ecológicamente. La educación para una vida sostenible puede llevarse mejor a la práctica si la escuela completa se transforma en una comunidad de aprendizaje. En tal comunidad de aprendizaje los profesores, estudiantes, administradores y los padres y representantes están vinculados en una red de relaciones, trabajando juntos para facilitar el aprendizaje. La enseñanza no sólo fluye jerárquicamente de arriba hacia abajo, sino que hay un intercambio de conocimientos. En la visión convencional de la educación, los estudiantes son vistos como alumnos pasivos a quien se les da una serie de información predeterminada y descontextualizada. La educación para la vida sostenible rompe completamente con esta convención. Es necesario comprometer a los estudiantes en el proceso de aprendizaje con la ayuda de proyectos de la vida real. Esto genera una fuerte motivación y compromete a los estudiantes emocionalmente. En vez de presentarles información que los alumnos perciben como inconexa con su vida diaria, el alfabetismo ecológico alienta el pensamiento crítico, el cuestionamiento y la

experimentación, reconociendo que aprender incluye la construcción de significado de acuerdo a la historia personal y cultural del estudiante.

Hay buenas razones para repensar la educación y una de ellas tiene que ver con la supervivencia humana, pues las generaciones que hoy educamos enfrentarán retos como: estabilizar una población que crece en promedio un cuarto de millón cada día; reducir las emisiones de gases invernadero (que amenazan el clima del planeta); proteger la biodiversidad, que disminuye en una escala aproximada de cincuenta a cien especies por día; detener la destrucción de selvas tropicales, de las cuales se pierden 300 kilómetros cuadrados diariamente; frenar el ritmo de la destrucción de los bosques del planeta, que supera las 40 hectáreas por minuto, conservar suelos, que se erosionan en un promedio de sesenta y cinco millones de toneladas por día.

Las generaciones venideras tendrán que aprender a usar la energía con mayor eficiencia, especialmente la solar; deberán modificar las economías para eliminar la contaminación y los desperdicios; deberán también empezar con la gran tarea de reparar —en la medida de lo posible— el daño hecho al planeta en los dos siglos de industrialización, y todo esto habrá de hacerse mientras se enfrentan a crecientes problemas de desigualdades sociales. Ninguna generación anterior había enfrentado tantas responsabilidades.

Lo terrible es que seguimos educando a los jóvenes como si no hubiera una emergencia planetaria. Vimos ya el estado por el que atraviesa la biodiversidad y la huella ecológica que dejamos a nuestro paso y a pesar de esto, fuera de las clases de computación, los programas educativos actuales no son muy distintos a los de los años cincuenta. La crisis que atravesamos es en primer lugar una crisis de valores, de ahí que el primer reto a vencer está en la modificación de la educación. Si seguimos con los patrones educativos actuales centrados en la industrialización y el crecimiento económico, la situación ecológica empeorará. Quienes habrán de tomar “cartas en el asunto” son aquellos que en palabras de Gary Snyder “acumulan enormes sumas de dinero, visten impecablemente, comen en los mejores restaurantes, asisten a las mejores universidades y leen a los clásicos mientras orquestan las inversiones y legislaciones que arruinan al mundo.”¹¹⁵ Estos hombres y mujeres han sido educados para pensar que

¹¹⁵ G. Snyder, *The Practice of the Wild*, Douglas and McIntyre Ltd, Nueva York, 2000, 11ª edición, pág. 29.

estamos destinados a ejercer dominio sobre la naturaleza, ignorando que la biosfera opera con las leyes de la ecología y la termodinámica. Las habilidades y actitudes necesarias para industrializar la Tierra no son necesariamente las mismas que la sanearán, ni que harán economías y comunidades sostenibles.

Son las universidades quienes tienen la capacidad de enfrentar una crisis que no sólo es ecológica y tecnológica, sino en última instancia moral y educativa. ¿Por qué entonces los centros de enseñanza se han visto tan poco eficientes a la hora de reconocer y actuar ante los principales retos del siglo venidero? Una posible respuesta está dada por los lazos entre la academia y los círculos comerciales y de poder. No pocos departamentos universitarios están vinculados con el gobierno o con la industria, con el fin de obtener millones en áreas como la ingeniería genética, el sector agropecuario y las computadoras. Departamentos del área de nutrición de las universidades reciben dinero de la industria láctea para algunos proyectos, y esto hace impensable que los investigadores cuestionen o nieguen los “beneficios” de una dieta que contenga productos lácteos¹¹⁶.

Desde una perspectiva ecológica, la educación confunde lo que es la inteligencia con la astucia o la habilidad para ciertas capacidades. Ésta, a mi entender, tiende a fragmentar las cosas y a tener perspectivas a corto plazo. Una inteligencia ecológica, en cambio, requiere una visión más amplia y perspectivas a largo plazo. En otras palabras, las consecuencias de nuestras acciones tienen que ver con nuestra inteligencia y apelar a la ignorancia no es una buena defensa. En algunas ocasiones los fallos para calcular las consecuencias a largo plazo de nuestras acciones se deben a la

¹¹⁶ Una persona omnívora consume durante un año 10 500m² de tierra cultivable, una ovolacto-vegetariana 2025m², y una vegana (vegetarianos que no consumen productos de origen animal), sólo 675m². La producción de leche de vaca es insostenible ecológicamente. Las vacas, como los humanos, utilizan la mayoría de su ingesta alimenticia para mantener funciones vitales. Se requieren enormes cantidades de cereales para producir una pequeña cantidad de leche, la cual implica no sólo un gasto de energía y agua, sino que es una fuente importante de contaminación del agua. Una vaca de la industria láctea produce 45 kg. de excrementos cada día —lo equivalente a 24 personas— pero sin las medidas sanitarias adecuadas. Estados Unidos es el principal consumidor de lácteos, siendo California el estado que produce una quinta parte del consumo total del país. El valle central de California produce tanto excremento como una ciudad de 21 millones de personas, según un reporte del Senado de Estados Unidos sobre desperdicios animales. Los productos lácteos son nocivos para la salud: no contienen fibra ni carbohidratos complejos y están llenos de grasas saturadas y colesterol. Están contaminados con sangre y pus de la ubre de la vaca, y con pesticidas, hormonas y antibióticos. Su consumo está relacionado con alergias, constipados, obesidad, enfermedades del corazón, cáncer y otras enfermedades. Según un estudio realizado en Harvard, a más de 75 000 personas, los productos lácteos pueden causar osteoporosis, no prevenirla, pues su alto contenido en proteínas desgasta el calcio del cuerpo. www.dumpdairy.com http://www.pcrm.org/health/Info_on_Veg_Diets/milk.html

ignorancia. Precisamente porque algunas consecuencias no pueden predecirse, el ejercicio de la inteligencia requiere precaución y un sentido de los límites.

Para construir un orden mundial sostenible se requiere dismantelar algunas ideologías que están a la base de los modelos educativos. David Orr, en una ponencia presentada para la Sociedad E.F. Schumacher¹¹⁷ propone cinco puntos principales.

Primero. Los arquitectos de las cosmovisiones modernas, Galileo y Descartes, asumieron el mundo como una máquina. La filosofía cartesiana era potencialmente un despropósito ecológico y sus herederos lo llevaron al máximo. Su filosofía separaba a los humanos del mundo natural, al cual quitaba valor intrínseco, y separaba el cuerpo de la mente. Sentimientos o intuiciones hacia la naturaleza como la empatía, el respeto, el amor o la admiración quedaban fuera. Hoy día la comunidad científica cree junto con el biólogo Stephen Jay Gould que “no podemos ganar la batalla para salvar especies y ecosistemas, sin desarrollar un vínculo emocional con la naturaleza. Porque no intentaremos salvar lo que no amamos.”¹¹⁸

Segundo. Debemos modificar la idea a la base de todos los proyectos económicos de que el dominio de la naturaleza es bueno, el crecimiento económico es natural, que el conocimiento, sin importar sus consecuencias o métodos de obtención es valioso y que tenemos un derecho al progreso a toda costa. Al convencernos de lo anterior nos resulta difícil resistirnos a las tentaciones de la tecnología y las ganancias a corto plazo.

Tercero. Debemos aceptar que la educación se centra en el individualismo y en la noción de derechos, pero dice poco acerca de ciudadanía y responsabilidades. Las emergencias ecológicas sólo pueden resolverse si la mayoría coincide en un ideal de ciudadano y esto se enseña a través de todos los niveles educativos.

Cuarto. Debemos cuestionar que la evolución constante de tecnologías es algo bueno. Esta confianza en la tecnología está en la base de casi todos los programas educativos y se asocia con una noción de progreso aceptada ciegamente. Estas

¹¹⁷ La *E.F. Schumacher Society* recibe su nombre del autor de *Small Is Beautiful: Economics As If People Mattered*. Es una organización sin fines de lucro fundada en 1980. El objetivo de la Sociedad es alcanzar la sostenibilidad ecológica y económica a través de la aplicación de valores a través de la educación.

¹¹⁸ S. J. Gould, *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*, Penguin Books, Middlesex, 1980, pág. 145.

afirmaciones se incorporan en los métodos pedagógicos sin ser cuestionadas seriamente. Enseñar computación, por ejemplo, es en países desarrollados casi una obsesión fomentada por empresas que tienen algo que vender. Es lo que Orr llama el “fundamentalismo tecnológico”. ¿Los desarrollos tecnológicos nos están llevando a donde queremos ir? ¿Qué efectos tiene la tecnología en nuestra vida a nivel ético, político y social? Y ¿qué efectos tiene en nuestras perspectivas ecológicas?

Quinto. Este punto ataca la afirmación de que la educación se lleva a cabo únicamente en instituciones educativas. Para Orr los colegios y universidades son costosos, poco cambiantes e imaginativos y catalogados según la tradición y los honores que hayan recibido. Ofrecen un *currículum* centrado en disciplinas que corresponden poco con la realidad. Aldo Leopold escribió: “Ningún cambio importante en ética se dio sin estar acompañado de un cambio interno en nuestro intelecto, en nuestras lealtades, afectos y convicciones.” El propósito de la educación ecológica es hacer cambios en estas áreas, necesarios para salvar la brecha que se ha establecido entre la humanidad y su hábitat, y para ello es necesario reintegrar la experiencia en la educación. Si una institución educativa investiga el impacto ecológico¹¹⁹ que ésta causa y diseña con los alumnos un proyecto para minimizarlo, hará que los estudiantes se sientan parte del problema y de su solución, pues la mayoría de las veces tenemos la sensación de que no tenemos ningún poder de cambiar las cosas de manera perceptible.

“Los ríos son reales, las disciplinas son abstractas. Las cosas reales comprometen todos nuestros sentidos, no sólo el intelecto”, dice David Orr. El conocimiento disciplinar tiende a aislarse de la realidad y en ocasiones resulta difícil vincularlo con realidades ecológicas concretas. “Propongo que los estudiantes aprendan a apreciar, respetar e incluso amar una parte del mundo natural antes de darles el poder implícito en el conocimiento puramente abstracto y descontextualizado”.¹²⁰

Los colegios y universidades son instituciones respetadas, juegan un importante papel de liderazgo en la sociedad: lo que hacen tiene impacto social y se toma como modelo. Si un centro educativo anuncia que va a tomar medidas serias para

¹¹⁹ Desde el punto de vista ecológico, estos indicadores serán: Emisión de CO₂ por estudiante, porcentaje de los materiales reciclados, porcentaje de materiales reciclados adquiridos, uso de materiales tóxicos, porcentaje de energía renovable consumida, porcentaje de desechos orgánicos reintegrados mediante composta, consumo de agua por estudiante, porcentaje de comida que ha sido cultivado orgánicamente, consumo de productos de origen animal.

¹²⁰ D. Orr en *In Context. A Quarterly of Humane Sustainable Culture*, www.context.org

reducir su impacto ecológico al mínimo posible, esto se convierte en noticia y en aliciente para que otras instituciones hagan lo mismo. Cambios como la reducción en la iluminación artificial del *campus*, la instalación de contenedores de separado de residuos o la opción en la cafetería de un menú vegetariano son iniciativas que han impulsado propuestas y modificaciones en varios centros de enseñanza.

Creemos que la educación ocurre mayormente en los edificios y no pensamos que su diseño y funcionamiento tenga que ver con la educación, lo cual es un error, pues el diseño de las instituciones académicas implica una pedagogía de cómo aprendemos, cómo nos relacionamos con el mundo natural y con los demás. David Orr ha trabajado recientemente en el tema del diseño ecológico y su apuesta se dirige a una arquitectura no agresiva con el paisaje, que emplee energía solar, que contemple una selección ética de los materiales (su origen y fabricación) y que respete al máximo los ciclos vitales de la naturaleza. Para Orr “la arquitectura no ha de lanzar un mensaje de dominio sobre la naturaleza”.

El alfabetismo ecológico se caracteriza por apelar a la vocación más que a la obtención de títulos universitarios o carreras. La vocación, del latín *vocare*, llamar, es una llamada; *vocationis*, una invitación a encontrar aquello por lo que se siente una verdadera pasión. Una vocación es lo que una persona quiere hacer de sí misma, es producto de una resolución personal que tiene que ver con el darse cuenta de la diferencia que uno puede hacer en el mundo. Una vocación es una muestra no sólo de inteligencia sino de sabiduría, de carácter y de compromiso moral. Siempre se puede encontrar una carrera en una vocación, pero es más difícil encontrar la vocación en una carrera. Elegir una carrera sin tener vocación es finalmente, un fallo en la imaginación y señal de que uno concibe un mundo pobre en posibilidades.

El alfabetismo ecológico es una propuesta para que los educadores motiven a los educandos para que encuentren su vocación en trabajos buenos y necesarios. Los mejores y más urgentes trabajos de nuestra época comprenden un análisis y replanteamiento de los valores, instituciones, conductas y actitudes hacia la Tierra. Para el alfabetismo ecológico esta es la tarea imperante de la educación: educar para vivir de otra manera. La educación para la vida sostenible es una empresa que trasciende diferencias de raza, de cultura o de clase. La Tierra es hogar de todos, y crear un mundo sostenible para las generaciones futuras de humanos y no humanos es tarea común.

4. PONIENDO LÍMITES

4.1 Sociedades de consumo

Hablar de crisis ecológica remite necesariamente a la comprensión del fenómeno del consumo en las sociedades industrializadas. El actual consumo humano masivo e incontrolable, supone disfunciones en el medioambiente que son difíciles de solucionar o al menos de integrar en la práctica. Los riesgos amenazan no sólo a los países consumidores sino a los productores, donde la explotación intensiva de los elementos naturales y la contaminación del entorno natural ponen de manifiesto además del problema evidente, un tipo de desarrollo económico y social basado en un comercio y consumo injusto y abusivo por parte de las naciones ricas y poderosas.

Precisemos dos distinciones del concepto de consumo: la primera refiere al gasto monetario (compra y uso) y obtención de bienes. La segunda define desde un punto de vista biológico el consumo de todo ser vivo y es toda captación de energía y su *gasto* para la vida. Tiene que ver con los materiales y energía que salen de la tierra, pasan por la economía y regresan a la tierra y a la atmósfera como desperdicio. Desde luego, la adquisición y uso de cosas materiales conduce inevitablemente al consumo del segundo tipo: acabamos con los limitados recursos del planeta. Mientras más bienes compramos, usamos y desechamos, más saturamos la capacidad del planeta de proveer materiales y absorber desperdicios. Si esto es cierto, no podemos sostener nuestros estándares de vida, y menos desear que todo el mundo los equipare a los nuestros, sin agotar y destruir los sistemas ecológicos de los que todos dependemos.

La cadena trófica, cadena donde los consumos se superponen y engloban unos a otros, mantiene y reproduce el ciclo donde se inscribe y lleva a cabo constantemente un conjunto de interacciones entre los seres vivos que pueblan un medio geofísico, y un ecosistema (o entorno organizado) donde continuamente fluye la energía y la vida.

En el caso del hombre, su consumo se hace más complejo al estar orientado no sólo por la supervivencia, sino también mediado por la sociedad y cultura a la que pertenece. Es evidente que en la cultura moderna el consumo humano rebasa la cadena trófica para establecer en su lugar una cadena económica. Dicha transformación implica mayor complejidad de la que el consumo mantiene por su natural relación con el medio.

Especialmente las sociedades con abundancia y sobreproducción de mercancías suponen una masificación del consumo y un consecuente deterioro del entorno natural.¹²¹

El consumismo de los países ricos ha tendido a desplazar el impacto ecológico que ocasiona a los países más pobres. Primero, porque los hace económicamente dependientes y por ello aceptan explotar recursos naturales que en los países desarrollados no existen, o ya están agotados, o bien están protegidos. Segundo, porque genera y aumenta los desequilibrios en la distribución de la energía que se produce en el planeta y de la cual depende el desarrollo económico y social de estos países. Tengamos presente que aproximadamente, las personas de países industrializados consumen diez veces más energía que las personas de países en vías de desarrollo.¹²²

El rasgo característico de las sociedades de consumo es lo que Baudrillard llama “la insatisfacción permanente”, donde lo que hoy se consume de forma deseable mañana deja de serlo aunque el servicio del producto sea el mismo y también el consumidor, el cual se incorpora a una espiral sin fin donde su demanda es relevada continuamente. La industria, para vender lo que produce requiere de lo que Schor¹²³ llama “la organizada creación de la insatisfacción” ya que paradójicamente por más bienes materiales que acumulemos, no parecemos quedar satisfechos. En términos de economía de mercado el consumidor intenta maximizar la utilidad y un mayor número de bienes es preferible a uno menor, en otras palabras es el “requisito de la no saciedad”.

Tal vez nunca podamos dar una respuesta acertada a por qué adquirimos tantos objetos materiales, así que tal vez sea mejor preguntarnos cuánto necesitamos realmente consumir, es decir, cómo justificar el consumo más allá de las necesidades básicas, especialmente si el consumo sobrepasa un punto donde no es bueno nosotros ni para el planeta. Amartya Sen y Martha Nussbaum han desarrollado una teoría del

¹²¹ Aunque el consumo está presente en toda sociedad, no todas las sociedades manifiestan y organizan de la misma forma el consumo. En las sociedades industriales avanzadas, el consumo pasa por un aumento de la complejidad en las relaciones que entabla la industria con el consumidor y la forma de satisfacer sus necesidades. Siendo así, el consumo como problema ambiental hunde sus raíces en la propia organización de la sociedad y la industria capitalista. Véase, J. Baudrillard, *La sociedad de consumo. Sus mitos y sus estructuras*, Plaza & Janés, Barcelona, 1970.

¹²² *World Population Prospects 2000*, Organización de las Naciones Unidas, Nueva York, 2001. www.un.org/esa/population/publications/wpp2002/

¹²³ J. Schor, *The Overworked American*, Basic Books, Nueva York, 1991.

“florecimiento humano” y las “capacidades” necesarias para lograrlo. Reconocen que tanto el déficit de poder adquisitivo como el superávit pueden entorpecer el desarrollo de nuestras capacidades. Tener muy poco puede obviamente impedirlo, pero desear demasiado puede alienarnos de familia, amigos, vida social, política y cultural.¹²⁴

La perspectiva Sen-Nussbaum ha de ser desarrollada más ampliamente, pues aunque es prometedora para determinar niveles de consumo, es complicado desmenuzar el concepto de “florecimiento”. El énfasis en cosas necesarias opuestas a deseos superfluos es un importante punto de partida; es una manera de determinar ciertas condiciones básicas, esenciales, mínimas y tal vez universales que deban ser satisfechas por todo el mundo. Por otro lado es un error pensar que las necesidades son “innatas”. En buena medida derivan de experiencias y expectativas sociales, aspiraciones culturales y relaciones humanas.

En lo referente a los “recursos” naturales del planeta, el consumismo implica su sobreexplotación y la prioridad que atienden las políticas ambientales es la de corresponder un consumo acelerado e interminable, con las limitaciones de la naturaleza. Pensemos también en el problema de la basura generada por el consumismo: en cuanto a cantidad, la aportación de desechos y su almacenamiento incontrolado que muchas veces va a parar a tiraderos en las afueras de las grandes ciudades, sobre las que más adelante acabará estableciéndose un asentamiento humano que a la larga manifestará problemas de salud; en cuanto a la calidad, la resistencia que presenta una gran cantidad de los materiales de desecho al proceso natural de biodegradación. Eso sin contar con los residuos tóxicos como son las pilas eléctricas, los aceites sintéticos o los policloruros de vinilo, entre otros.

Hoy en día, el paradigma dominante es el que pone énfasis en el crecimiento económico con base en el desgaste de los ecosistemas, promoviendo actitudes centradas en el presente que no consideran a futuras generaciones de humanos y no humanos. Esa perspectiva se conoce como “desarrollista”, e impregna los estilos de vida y los comportamientos cotidianos de la mayoría de los ciudadanos.

Para visualizar los modelos de consumo es útil dividir a la población humana en tres clases distintas: los pobres, la clase media y la “clase de consumo”. Una quinta

¹²⁴ Citados en M. Sagoff, “Consumption”, en D. Jamieson, (comp.), *A Companion to Environmental*

parte de la población mundial —casi tres mil millones de personas— viven en extrema pobreza, sobreviviendo con menos de dos dólares diarios. La clase media —casi dos mil millones— tiene cubiertas sus necesidades básicas: alimento, casa, agua potable, electrodomésticos; pero no tienen grandes posesiones materiales ni artículos de lujo. Los individuos de este grupo ganan entre \$700 y \$7 500 dólares anuales por persona, muy por debajo de los estándares del mundo industrializado. El veinte por ciento restante es la “clase de consumo”, constituida principalmente por la mayoría de los estadounidenses, europeos del oeste, japoneses, australianos y jeques del Medio Oriente. Este veinte por ciento es responsable de los impactos ecológicos relacionados con el consumo.¹²⁵

La diferencia entre el consumo practicado en el mundo industrializado y el de países en vías de desarrollo es enorme: la quinta parte de la población que vive con los índices más altos de calidad de vida realiza el 86 por ciento del consumo mundial. La quinta parte más pobre apenas consume un uno por ciento. Un estadounidense promedio consume 53 veces más artículos y servicios que alguien de China. Estados Unidos contiene 5 por ciento de la población mundial pero acapara el 22 por ciento del combustible, es responsable del 24 por ciento de las emisiones de dióxido de carbono y del 33 por ciento de consumo de plástico y papel. Un niño nacido en Estados Unidos dejará una huella ecológica a lo largo de su vida, trece veces mayor que uno nacido en Brasil y consumirá tantos recursos como 35 habitantes de la India. Por ello se dice que Estados Unidos es el país más sobrepoblado en términos de impacto medio ambiental.

Lo preocupante de esta situación es que en lugar de que los países industrializados pretendan bajar sus índices de consumo, incitan a las demás naciones a convertirse también en sociedades de consumo. Cada ciudadano desempeña un papel importante en esta espiral de consumo: desde la administración, la fabricación de los productos hasta su uso, somos responsables de lo que elegimos comprar. Un consumidor debe darse cuenta de que no sólo adquiere un producto, sino todo lo que conlleva su fabricación y todo lo que sucederá en el futuro como resultado de ese producto. Todos los productos tienen impacto medioambiental, aunque sea pequeño. La idea es reducirlo al mínimo.

Ethics, Blackwell, Oxford, 2001, pág. 478.

¹²⁵ www.worldwatch.org

4.2 CONSUMO VERDE

Cada tonelada de papel cien por ciento reciclado evita la tala de 12 árboles, la emisión de 900 kilogramos de gases invernadero, y el desperdicio de 1500 litros de petróleo.

The Ecologist, abril 2002.

A principios de la década de los setenta, cuando en algunos grupos de científicos norteamericanos aparece la preocupación por el impacto ambiental de los procesos de producción, consumo y desechos, surge el fenómeno que se denominará *consumo ecológico*, el cual incorpora la preocupación por el efecto del producto consumido en el medio ambiente. El consumo sostenible es el uso de bienes y servicios que satisfacen necesidades básicas y mejoran la calidad de vida mientras minimiza el uso de elementos naturales no renovables, la producción de materiales tóxicos, contaminantes y basura.

En el momento que el consumidor asume la relación entre sus actos cotidianos y la repercusión que tienen en el medio natural, y *se interesa* por contribuir a detener su deterioro, surge la “conciencia ecológica” en el consumo y aparece el llamado consumidor *verde* o ecológico. Tal como indica *La guía del consumidor verde*,¹²⁶ el consumidor ecológico evita productos que signifiquen un riesgo para su salud; causen perjuicios considerables en la fase productiva, de distribución o consumo; tengan ingredientes de especies en peligro de extinción o de habitats en peligro y cuya salida al mercado implique prácticas indebidas con animales o afecte al desarrollo equilibrado de algunos países. El consumo de productos ecológicos es también un consumo “ético” y responsable, en donde el consumidor está dispuesto a pagar un poco más si ello contribuye a mejorar —o al menos a no empeorar— la situación medioambiental.

Parece pues, posible, contrarrestar el devastador consumo humano por medio de vías técnico-ecológicas como son regulaciones y normativas ambientales, educación de consumidores y nuevos procesos de producción más limpios, que conlleven igualmente a la realización de productos respetuosos con el medio ambiente. Lo que se exige entonces es una mayor calidad y no cantidad de bienes y servicios consumidos. Cuando los consumidores descubrimos nuestro poder derivado de la capacidad de elección en el mercado, exigimos a productores y a distribuidores que el acto de la

¹²⁶ J. Elkington y J. Hailes, *La guía del consumidor verde*, Antoni Bosch Editor, Barcelona, 1990.

compra y de consumo cause el menor daño al medio natural. De igual manera que la Revolución industrial significó mucho más que la mera transformación de las estructuras productivas hasta entonces, en la actualidad se necesitan cambios profundos en la vida cotidiana, los modos de pensar, los hábitos laborales, la educación y las políticas ambientales.

El poder colectivo de las decisiones de compra de los consumidores puede ser una fuerza importante en las economías de mercado y el movimiento por un consumo verde utiliza ese poder. Los fabricantes en muchos países desarrollados han respondido introduciendo muchos nuevos productos “más verdes”. Las compañías han utilizado la responsabilidad ambiental como una forma de mejorar su reputación e imagen de marca, lo cual a su vez ha originado un incremento en sus ventas y la atracción de capital de inversión y socios comerciales.

Hoy en día, es más frecuente encontrar productos en cuya etiqueta aparece información que antes ni siquiera era solicitada por el consumidor: envases reciclables, productos biodegradables, que no dañan la capa de ozono, no probados en animales, de comercio justo, de agricultura ecológica, etc. El consumo verde se percibe como la respuesta del movimiento de consumidores del Norte ante el debate sobre el consumo sustentable. Lamentablemente, no ha existido el mismo entusiasmo por parte de las organizaciones de consumidores del Sur y existe poca información sobre modificación de actitudes y una voluntad por cambiar el comportamiento de los consumidores de América Latina, por ejemplo.

El interés del público por el medio ambiente no necesariamente se refleja en cambios sostenidos en el comportamiento de los consumidores, los cuales podrían tener interés en tomar medidas sencillas que beneficien al medio ambiente, pero difícilmente realizarán cambios importantes en los hábitos de consumo, pagarán por productos más costosos o cambiarán su estilo de vida. La conciencia de los consumidores debe modificarse lo suficiente para lograr cambios de comportamiento, el cual representa el reto más grande para el movimiento de los consumidores. Los compradores deben estar convencidos de que con su dinero están ejerciendo una responsabilidad social, moral y política que va más allá de sus intereses particulares.

Los resultados de la encuesta sobre jóvenes y consumo sustentable realizada en Brasil como parte del proyecto del PNUMA y la UNESCO son alarmantes: 80% de los jóvenes entrevistados dicen que sus acciones no tienen ningún impacto en el mundo, 50% opinan que sus actitudes no influyen en las ciudades donde viven y 24% afirman que sus acciones no causan ningún impacto en sus propias vidas. Sin embargo, el 50% reconoce que los jóvenes consumen demasiado.¹²⁷

Un conflicto particularmente difícil de resolver para los consumidores y las organizaciones de consumidores en los países en desarrollo es la cuestión de los precios. Las organizaciones de consumidores tradicionalmente han luchado siempre por asegurar que los clientes obtengan siempre el mejor valor por su dinero. Quizá encuentren contradictorio señalar que la mejor política para la conservación de energía es dejar que la gasolina suba de precio. Para los consumidores con bajos ingresos, incluso un pequeño incremento en los precios impactaría negativamente su forma de vida. Es necesario encontrar el equilibrio adecuado entre los deseos y las necesidades de los consumidores individuales, entre los consumidores pobres y los ricos y entre el bien colectivo de la humanidad y el bien del planeta. Sin duda éste es un problema complicado para las organizaciones de consumidores. En términos de precio, el valor del dinero es sólo uno de los factores por considerar, un elemento más crítico en la igualdad y la justicia distributiva en la sociedad.

Más allá de la responsabilidad del consumo consciente, los consumidores y las organizaciones de consumidores deben insistir en una distribución justa de los costos que inevitablemente deben ocurrir en una sociedad sustentable. No es necesario que el consumidor pague por todos los costos. Es necesario encontrar un equilibrio entre la necesidad de cambiar el comportamiento de los consumidores con ayudas en precios y el principio de que “el que contamina paga”, lo cual fomentará la innovación y la eficiencia en la búsqueda de las tecnologías limpias.

Para desarrollar el *consumo verde* es necesario, entonces, atender estos tres puntos principales.

1) Entender el crecimiento de otra manera: Al inicio de esta investigación hicimos la diferencia entre crecimiento económico y desarrollo. Cabría también hacer la

¹²⁷ www.akatu.net, <http://www.ine.gob.mx/ueajei/publicaciones/libros/363/cap3.html>

distinción entre cantidad y calidad de objetos. Se puede disminuir el consumo material desmedido si se fortalecen conceptos como la calidad de vida, donde haya mejores tecnologías—ecológicamente limpias—, servicios y participación ciudadana.

2) Precios reales para los productos. El precio de un producto debería reflejar el impacto ecológico que conlleva, desde su fabricación hasta su desecho. Los productos para cuya fabricación se hayan utilizado más recursos y energía deberán pagar más impuestos, y aquellos que sean respetuosos con el medio ambiente (*environment-friendly*) podrían ser apoyados mediante subsidios.

3) Mayor información e investigación en el área de medio ambiente. Habría de ser obligatorio para todos los productos lo que en algunos países se llama “la etiqueta ecológica”. Un sistema de control de productos y alimentos que certifica que la producción de ese artículo fue limpia y que la empresa tiene un compromiso con el medio ambiente. Es urgente la difusión de la información acerca de las consecuencias que trae al planeta nuestro consumo de determinados productos o de algunas maneras de vivir.

Como lo mencioné al hablar de las sociedades de consumo, el problema que guarda este fenómeno con la educación exigiría un estudio sociológico más extenso,¹²⁸ sobre todo si aceptamos que no es posible educar de la misma manera a todas las sociedades. El asunto de cómo educar sobre las responsabilidades del ser humano respecto a la naturaleza, en general, y a los seres no humanos, en particular, debe contemplar factores como las enormes diferencias actuales entre los países del norte y los países del sur, desarrollo y subdesarrollo. Prevenida ante esta dificultad, mi propuesta es más de índole filosófica: ¿Qué tiene que estar en la base de cualquier actitud hacia la naturaleza? Al tratar de justificar una posible respuesta, limito el campo de investigación y pretendo a la vez, encontrar una vía que nos permita salir del atolladero al que nos lleva la cuestión antes planteada sobre si es o no necesaria, una nueva ética para resolver los problemas medioambientales.

¹²⁸ Véase, J. Ballesteros y J. Pérez Adán, *Sociedad y medio ambiente*, Trotta, Barcelona, 1997.

5. Actitudes sostenibles

El informe de la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo Veintiuno, presidida por Jacques Delors, y con el título *La Educación encierra un tesoro*, ha sido objeto de publicación en numerosas lenguas y lugares del mundo, y afirma que la educación a lo largo de la vida se basa en cuatro pilares: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir juntos y aprender a ser. Este informe reconoce que la educación es clave para que el individuo aprenda a pensar en problemas morales, es decir, para que desarrolle formas de pensamiento cada vez más claras en el marco de los conflictos de valor. Esta capacidad de juicio ha de ser aplicada en la vida privada y en la pública.

Según la definición de UICN (Unión Mundial para la Naturaleza, en castellano) se entiende la educación ambiental como “el proceso que consiste en reconocer valores con objeto de fomentar actitudes necesarias para comprender y aceptar las interrelaciones entre el hombre, su cultura y su medio biofísico”.¹²⁹ La educación ambiental debe influir prácticamente en la toma de decisiones y en la propia elaboración de un código de actitudes respecto al medio ambiente.

Las actitudes se aprenden a través del proceso educativo, sea en la escuela o en la casa. El ejemplo, las enseñanzas o recomendaciones de los otros influyen en nuestras actitudes, pero el contacto directo a temprana edad con los objetos es un factor de capital importancia en la conformación de las mismas, porque la infancia es la etapa decisiva que en buena medida predetermina cuáles serán las actitudes básicas generales del sujeto ya adulto, la pertinencia a un grupo, la comunicación, las características de la personalidad y la conducta. Todas estas variables contribuyen a que las personas tengan ciertas actitudes ante los sucesos o demás individuos.

Las definiciones más claras y modernas de lo que es una actitud desde el punto de vista de la psicología social son:

¹²⁹ UICN, “Reunión internacional de trabajo sobre educación ambiental en los planes de estudios escolares”, París, 1970. Véase www.iucn.org

- Una organización relativamente estable de creencias acerca de un objeto o situación que predispone al sujeto para responder preferentemente en un determinado sentido.¹³⁰
- Una idea cargada de *emotividad* que predispone a una clase de acciones ante una clase particular de situaciones sociales.¹³¹

Ambas definiciones tienen en común la idea de la predisposición, la cual está estrechamente relacionada con la educación. Mediante ésta, se puede predisponer al individuo a actuar de determinada manera. Evidentemente, nuestro objetivo en este caso es predisponerlo a actuar de manera responsable y solidaria hacia los demás seres humanos, la naturaleza y sus habitantes. Para lograrlo, es necesario desarrollar paralelamente unas dimensiones morales como son la autonomía, el auto-conocimiento, la capacidad de diálogo y la capacidad crítica.

La acción moral es una acción voluntaria, de ahí que la autonomía sea imprescindible para decidir libremente qué hacer. Esta decisión debe tener por base el conocimiento de las propias limitaciones y disposiciones a la acción, así como la certeza de que se tiene la capacidad de transformar el entorno de manera positiva o negativa, lo cual pone de manifiesto otros valores como la implicación y el compromiso. La disposición al diálogo permite hablar de todos aquellos conflictos de valor no resueltos que preocupan tanto a nivel individual como social. Intercambiar opiniones, razonar sobre distintos puntos de vista e intentar llegar a un entendimiento, un acuerdo justo y motivado racionalmente. Será fundamental desarrollar la capacidad crítica, entendida como habilidad de adquirir información moralmente relevante, analizarla y contrastarla con diversos puntos de vista, formando con ello individuos participativos. Estas cualidades permitirán desarrollar reflexiones y actitudes morales respecto a los problemas medioambientales, partiendo de la construcción racional y autónoma de valores.

El elemento emotivo es un componente esencial en la formación y desarrollo de actitudes, no sólo hacia el medioambiente que es el tema central de este trabajo, sino hacia nosotros mismos, nuestros familiares, conciudadanos y habitantes del mundo en

¹³⁰ M. Rokeach, *Beliefs, Attitudes and Values*, Jossey-Bass Inc., San Francisco, 1972, pág. 97.

¹³¹ H.C. Triandis, *Actitudes y cambios de actitudes*, Toray, Barcelona, 1974, pág. 32. Las cursivas son mías.

general. Adoptar actitudes sostenibles, es decir, respetuosas con la naturaleza y con otras formas de vida —humanas y no humanas— requiere de sentimientos como la solidaridad, base de la responsabilidad que puede alcanzarse mediante la educación. Una educación moral que pretenda alcanzar la justicia, no a través de coerciones, sino de la empatía que sentimos hacia los demás. Y esta misma empatía puede ser también fomentada, inculcada, despertada.

No se ama lo que no se conoce, pero la defensa del medioambiente y sus habitantes no humanos no se hace sólo por amor, sino por justicia, porque algunos seres humanos somos capaces de indignarnos ante las desigualdades o los abusos que se cometen hacia los más débiles o indefensos, sean humanos o no, y transformamos esa indignación, esa inconformidad en acciones puntuales que van de lo particular a lo general. Pero los sentimientos son parte fundamental de este proceso y si estuviéramos más en contacto con la naturaleza, si viviéramos con ella de manera más profunda y directa, si nuestra relación con los animales no humanos, por ejemplo, fuera más allá de la gastronomía, entonces descubriríamos el valor que tienen esas vidas y el valor que tiene su defensa.

La educación en la sostenibilidad ecológica debe incluir la educación de los afectos, simpatías e inclinaciones. Actuar como lo requiere la virtud de la responsabilidad es actuar desde el reconocimiento del respeto que merece el otro —humano o no humano. En ocasiones se dice que en los afectos no se manda, y en algunas circunstancias es cierto (uno no puede decidir sentir de una manera), pero lo que sí es posible —y esa es la propuesta de esta investigación— es cultivar y ejercitar la *disposición* para sentir, igual que es posible ejercitar las disposiciones para actuar y sobre todo, la disposición para actuar de acuerdo con determinados sentimientos.

Podemos cultivar el sentimiento del respeto hacia los animales no humanos al reconocerles características moralmente relevantes, y extender ese respeto hacia los demás elementos naturales por considerarlos valiosos para aquellos, para nosotros, y por ser parte de una intrincada red de comunidades que tiene por objetivo sostener la vida. Es a partir del cultivo del respeto que es posible ejercitar una actitud responsable hacia el *otro*. Un otro de quien somos responsables por ser vulnerable y frágil ante nuestras acciones.

La educación que proponemos ha de ser capaz de producir el sentimiento de responsabilidad y presentarlo como una virtud, como un valor fundamental para la preservación de una vida de calidad en la Tierra.

Para que el desarrollo sostenible sea una realidad viable, es necesario alcanzar algunas metas estratégicas como son: la reducción de la pobreza y las desigualdades sociales, poner freno al crecimiento demográfico, rebajar el consumo *per capita* de recursos, y cambiar a tecnologías eficientes y ambientalmente adecuadas.

Echar a andar la maquinaria hacia el camino de la sostenibilidad requiere cambios en las creencias personales, actitudes y conductas, así como alteraciones sustanciales en las prácticas económicas, sociales y políticas. Las intervenciones tecnológicas o legislativas no son suficientes. Si con la perspectiva del desarrollo sostenible se pretende satisfacer las necesidades del presente sin hipotecar las de las generaciones futuras de humanos y no humanos, es básico tomar en cuenta los valores, las actitudes y las conductas necesarias para alcanzar esta meta. El cambio de paradigma debe partir de lo individual y ampliarse a lo social, basándose al mismo tiempo en el análisis de nuestras acciones cotidianas y estilos de vida.

La búsqueda de la sostenibilidad ecológica ha de darse desde estos ámbitos y la educación medioambiental juega un papel decisivo en la creación o modificación de hábitos o adopción de estilos de vida que pueden estar basados en un sistema de creencias y valores pro ambientales. La educación ha de esmerarse en interiorizar comportamientos y hábitos para lograr que se asuman ciertas creencias y valores—como la responsabilidad— y que se actúe de acuerdo a ellos.

Las organizaciones sociales no lucrativas son las principales responsables de las tendencias de cambio del paradigma socioambiental. Intentan guiar la acción a través de desarrollar y mantener actitudes hacia objetos y situaciones consideradas como relevantes moralmente.

La actitud medioambiental puede definirse como aquellos sentimientos favorables o desfavorables que se tienen hacia alguna característica del medio natural o hacia algún problema relacionado con éste. Las actitudes responsables hacia el medio ambiente pueden darse por tres razones principales:

- a) Por razones de supervivencia. Temor de verse afectado directamente por los daños al medioambiente. Recordemos a Hans Jonas.
- b) Por tener un sentido de la obligación hacia generaciones futuras de humanos en particular.
- c) Por ser consecuencia de reconocer que los demás miembros de la naturaleza son objeto de respeto.

De estas tres razones, la primera es de tipo antropocéntrico, donde el temor de lo que pueda ocurrirme a mí o a mi descendencia hace que tenga *algunas* actitudes responsables. El problema con este tipo de razonamiento es que es de “corto alcance”, pues sólo toma medidas respecto a lo que pueda afectarme directamente, excluyendo a miembros de otras especies e incluso, a futuros miembros de la mía propia.

El segundo razonamiento sigue siendo antropocéntrico pero de “mayor alcance”. Ya no actúo sólo para protegerme a mí y a mi descendencia inmediata, sino que contemplo a futuras generaciones de seres humanos. Otra diferencia respecto al anterior, es que no actúo movido por el temor, sino por la obligación. He pasado de la motivación egoísta al reconocimiento de un deber. Sin embargo, sigue excluyendo a miembros de especies distintas al *homo sapiens*.

De estos razonamientos, sólo el tercero ha rebasado el antropocentrismo para situarse en una postura de tipo biocéntrico. Al extender la consideración moral a especies distintas a la nuestra, reconocemos que son merecedoras de respeto, el cual impulsa la actitud responsable hacia ellas.

Desde un punto de vista político y social, los principales obstáculos para reconocer actitudes insostenibles y adoptar estilos de vida más sostenibles, —además de la desinformación o manipulación de los datos que reflejan la situación ecológica del planeta— son:

- La creencia de que los sistemas de la Tierra son elásticos y que pueden soportar todas las actividades humanas.

- No se menciona que muchas de las prácticas actuales impulsadas por los propios gobiernos son insostenibles o amenazadoras para el medio ambiente.
- Se deja sin sancionar la responsabilidad personal y colectiva en las actividades impactantes hacia el medio natural.
- Se cree que los esfuerzos para emprender caminos sostenibles son más costosos que benéficos y que los resultados pueden ser demasiado lentos como para que la inversión valga la pena.
- Las instituciones políticas son excesivamente rígidas a la hora de cambiar sus estrategias y casi todo obedece a intereses económicos.
- Los grupos sociales también tienen involucrados intereses que los hacen oponerse al cambio y por ello se encargan de desacreditarlo o impedirlo.

Para valorar y actuar es necesario estar informado previamente. No sólo tener acceso a la información sobre la realidad medioambiental, sino que exista capacitación en las estrategias de investigación y desarrollo de los elementos y procesos ambientales.

Pero no basta con estar informado. El conocimiento de los problemas no es suficiente para una acción a favor del medio ambiente, constatándose la poca influencia que tiene la mera información en las actitudes hacia el medio ambiente y por lo tanto, en la conducta. La relación entre información ambiental, actitud y comportamiento no siempre es lineal y no sigue siempre patrones definidos. Es necesario incidir en la norma social y cultural, es decir, en el conjunto de creencias y valores que estructura una comunidad. Como ya dijimos, la norma social dominante está claramente basada en la creencia del crecimiento ilimitado, en la que las comodidades individuales están por encima de la solidaridad ambiental y social. Para el avance de la sostenibilidad ecológica hay que trabajar el vínculo entre las actitudes personales a favor del medio ambiente y una cultura más respetuosa con el entorno.

La psicología es una disciplina que puede ser de gran utilidad para desarrollar actitudes favorables al medioambiente, pues uno de los retos fundamentales está en

buscar la conexión entre la norma social, los valores, las actitudes, las creencias y la conducta en un modelo eficiente.

Un modelo útil para analizar este esquema de relaciones de la conducta humana y la sostenibilidad es la teoría de la acción razonada. Según este modelo, “el *comportamiento* sostenible o insostenible de una persona es una función de su *intención* para llevar a cabo dicha conducta, intención conductual que depende de la interacción entre las actitudes personales ante la acción y las normas socioambientales.”¹³² Su reto es comprender cómo un estilo de vida mantiene comportamientos proambientales individuales, pero también cómo la adopción de prácticas concretas puede ayudar a construir un estilo de vida sostenible.

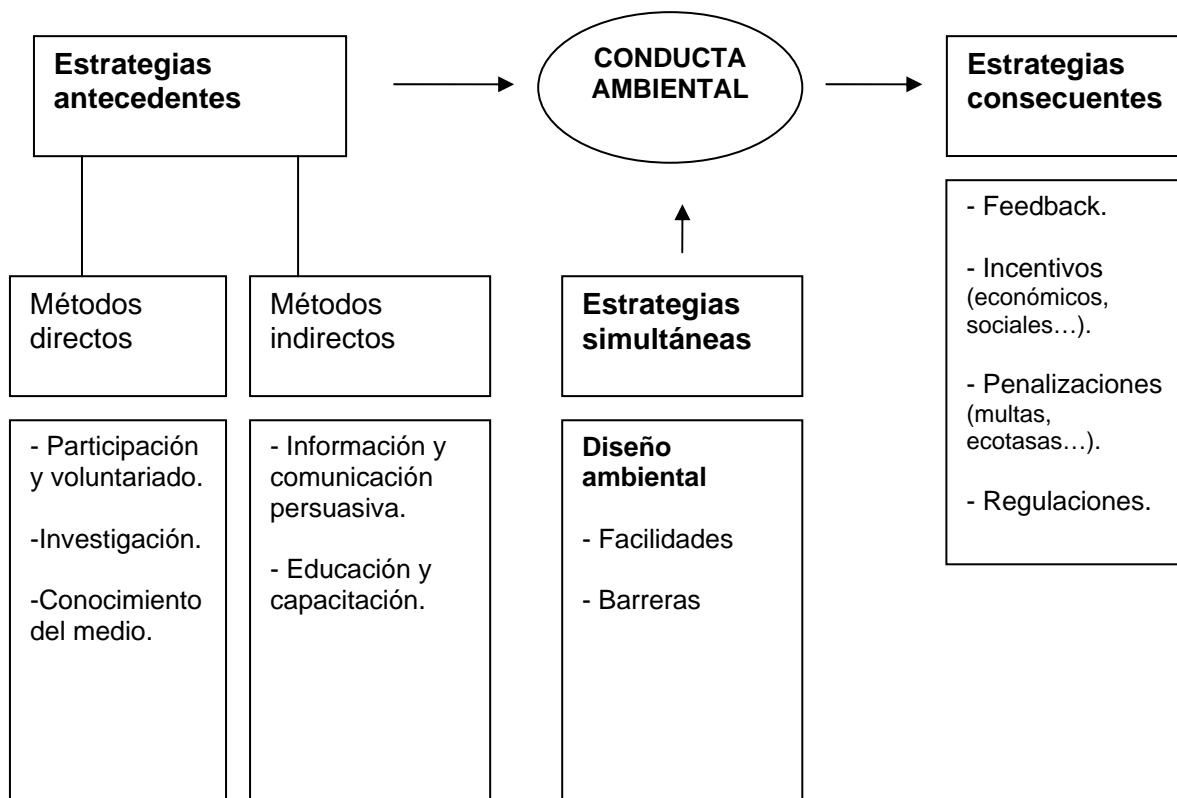
Tradicionalmente, las estrategias usadas para conseguir un comportamiento respetuoso con el medio ambiente por parte de los ciudadanos han sido centradas en técnicas de tipo motivacional o coercitivo, como incentivos económicos, penalizaciones, regulaciones legales, entre otros, presentando los consabidos problemas de sobornos, corrupción, falta de instituciones que vigilen y sancionen. El verdadero cambio debe estar centrado en un cambio profundo del control de la conducta ambiental. Por otro lado, una estrategia debe analizarse antes, durante y después de su aplicación para comprobar su eficacia.

En el siguiente esquema, Ricardo de Castro propone una caracterización de estrategias de intervención socioambiental.¹³³

Tomando en cuenta todos estos factores y conociendo cómo las personas y las estructuras sociales modifican los sistemas naturales y cómo a su vez los cambios naturales afectan a los sistemas sociales, y de qué forma se perciben estos procesos, estaremos en una vía más directamente encaminada hacia la sostenibilidad.

¹³² M. Fishbein y I. Ajzen, *Belief, Attitude, Intention and Behavior: An Introduction to Theory and Research*, Addison-Wesley Reading, Massachusetts, 1975, pág. 90.

¹³³ Ricardo de Castro, “Influencia social y cambio ambiental. Actualidad y prospectiva de las estrategias de intervención”, *Intervención psicosocial*, 13, pág. 7-20, Madrid, 1996.



La crisis social no es una profecía que pueda o no cumplirse: es una realidad que tiene un origen eminentemente social y cuyas causas no son desconocidas. Todos y cada uno somos responsables de lo que le pase a este planeta y en todos y cada uno está la solución que dirija nuestras vidas —y las de otras especies— por mejor o peor rumbo.

6. RESPONSABILIDAD Y ENFOQUES DE LA ÉTICA AMBIENTAL

En la primera parte de la investigación hablamos de los diversos enfoques que presenta la ética ambiental o también llamada ecológica. En la postura antropocéntrica, no se otorgaba valor al mundo natural más allá de los beneficios que aporta al ser humano. El biocentrismo se dividía entre quienes atribuían intereses, y por ello consideración moral, únicamente a los individuos sintientes, y quienes adjudicaban también intereses a las plantas y otros organismos. En el ecocentrismo, se ampliaba la consideración moral a especies y ecosistemas al atribuir a la naturaleza en general, un valor intrínseco. La diferencia entre la ética de la tierra y la “ecología profunda” consistía principalmente en la falta de un estricto rigor filosófico, y en el radical antiantropocentrismo de la última.

Los tres enfoques tienen sus aciertos y también sus puntos débiles. Los objetivos que persigue la ética ambiental son más difíciles de alcanzar según la postura que se tome. En mi opinión, el antropocentrismo no ha sido la mejor manera para determinar qué o quiénes merecen consideración moral, pero la “ecología profunda” con su igualdad de consideración de intereses, cayó en lo inoperante. El biocentrismo parecería entonces la mejor opción, pero en lugar de centrar la discusión en si se justifica la extensión de consideración moral a plantas e invertebrados, optaría por un biocentrismo que propugne el respeto a la vida en general.

Los dos últimos enfoques incluso han propuesto una nueva ética, una que haciendo a un lado el antropocentrismo, reconozca la existencia de valor intrínseco en lo natural, y a partir de ese punto, derive obligaciones morales hacia seres no humanos. Pero quizá se pueda evitar una formulación en semejantes términos si se establece una distinción entre una ética antropocéntrica —donde el ser humano es la única medida de valor— y una ética *humana*, donde se considere de manera *moral* la relación del ser humano con su medio ambiente. Es inevitable pensar la ética fuera del ámbito humano, pero eso ha de entenderse en el sentido de que sólo los seres humanos establecemos relaciones dentro del marco de la eticidad. Sería absurdo juzgar moralmente a un león por haber cazado a una gacela, pero no lo sería juzgar a un cazador que mata a un león para exhibirlo como tapete en su casa. Los animales no establecen relaciones morales con las demás criaturas de su entorno, porque se rigen por leyes naturales o instintos, pero nosotros, que tanto nos preciamos de haber superado al hombre primitivo mediante la evolución de la facultad de razonar, hemos establecido a lo largo de los siglos, códigos y normas morales que regulan la convivencia y permean las relaciones interpersonales. Y en eso radica una de las características de la diferencia entre agente y paciente moral. Somos nosotros quienes nos relacionamos *moralmente* con lo que nos rodea, más allá del género o la especie a que pertenezcan.

¿Por qué nos cuesta tanto considerar moralmente aquello que no pertenece a nuestra especie? Quizá porque ello implicaría un cambio en nuestras actitudes más profundas y en nuestros hábitos de consumo, y no estamos dispuestos a ceder ni un paso. Nos incomoda todo lo que se opone a nuestros intereses y en el caso del medio ambiente no queremos renunciar a nada. Queremos a la vez mares y ríos limpios pero no exigimos que los productos de limpieza que utilizamos sean biodegradables;

disfrutamos del aire puro en el campo, pero en la ciudad no disminuimos el uso del automóvil; sabemos lo conveniente —tanto para el planeta, como para los animales no humanos y nuestra salud—¹³⁴ de una dieta vegetariana, pero no hacemos el esfuerzo de modificar nuestra alimentación.

Si a nosotros se nos inculcara una actitud de responsabilidad moral hacia el medio ambiente, seguramente se reducirían los daños a las áreas naturales y a sus habitantes no humanos, y lo que es mejor, podrían evitarse catástrofes a largo plazo. Para inculcar tal actitud quizá no necesitemos una nueva ética, pero sí una nueva sensibilidad y la educación tiene mucho que hacer en ese terreno. Ya dijimos que la educación que necesitamos ha de ser capaz de fomentar sentimientos y disposiciones para actuar sosteniblemente.

Independientemente de si se necesite o no una nueva ética, lo que estas visiones alternativas están urgiendo es un cambio de actitud ante la problemática ecológica. Si en lugar de regirnos por patrones antropocéntricos, lo hacemos por una *ética humana* donde el concepto de humanidad incluya a la vida en general, estaremos ampliando la ética hacia una ética para la vida. Lo que cambia ahora es nuestra concepción de la vida que debe ser preservada y quiere ser sostenida: Queremos sostener y preservar formas de vivir más justas, donde se incluya la vida no humana.

Si nos hemos habituado a mirar con otros ojos sucesos que antes nos parecía casi imposible llevar a la práctica, como el desarrollo en la tecnología digital, por ejemplo, si somos más tolerantes ante realidades como la homosexualidad, y si estamos dando pasos hacia el establecimiento de sociedades cada vez más solidarias, ¿por qué no podemos también aprender a reconocer que somos responsables moralmente de evitar dañar —cuando es posible hacerlo— a seres vivos de especies distintas a la nuestra? Tenemos que reconocer que somos responsables de lo que depende de nosotros, de

¹³⁴ Los defensores del medio ambiente reconocen cada vez más que la elección de lo que comemos es una cuestión medioambiental. Los animales criados en naves o en establos para el engorde comen grano o habas de soja y usan la mayoría del valor nutritivo de estos productos sólo para mantener funciones básicas y desarrollar las partes no comestibles del cuerpo como huesos y piel. Para convertir ocho o nueve kilos de proteína vegetal en un solo kilo de proteína animal se malgastan pastos, energía y agua. En un planeta sobrepoblado, eso es un lujo que se convierte cada vez más en algo que no podemos permitir. La producción animal intensiva es un potente consumidor de combustibles fósiles y es una de las mayores fuentes de contaminación del aire y del agua. Libera grandes cantidades de metano y otros gases responsables del efecto invernadero en la atmósfera, el cual produce cambios impredecibles en el clima de nuestro planeta. Eso sin contar la crueldad a la que son sometidos los animales. Véase, P. Singer, “Una filosofía vegetariana”, en *Una vida ética. Escritos*, cap. VII, Taurus, Madrid, 2002.

aquello que podemos beneficiar o perjudicar. El valor estético de un paisaje natural saludable no excluye que le reconozcamos valor a los seres no humanos que habitan en él, y ese reconocimiento dice mucho de nuestra sensibilidad y del grado de compromiso que establecemos para su conservación.

La responsabilidad no es exclusiva de la ética ambiental, yo quise vincularlas porque me parece que su reconocimiento y puesta en práctica a través de la educación son clave para definir el marco en que han de establecerse tanto las políticas como las actitudes individuales que aspiran a la sostenibilidad ecológica. La ética de la responsabilidad no es una utopía, es la capacidad de responder por los valores que consideramos vale la pena mantener, y mediante su educación estaremos optando por una u otra sociedad futura y por un futuro mejor o peor para nuestro planeta. Lo que sembremos ahora lo cosecharemos mañana, pero en cuestiones de ética ambiental, mañana puede ser demasiado tarde.

CONCLUSIONES

En las últimas décadas, el estado general del planeta ha ido empeorando. Fenómenos como la contaminación del aire, el agua y la tierra han tomado dimensiones difíciles de controlar. La pérdida de la biodiversidad, las especies en peligro de extinción, el calentamiento global y la tala de bosques y selvas son sólo algunos de los muchos problemas ecológicos a los que nos enfrentamos.

Esta no es una tesis que se limite a arrojar datos y a informar sobre lo mal que nos hemos comportado respecto a la naturaleza, sino que analiza los fundamentos éticos de la idea de sostenibilidad, así como las maneras de propagar los valores éticos implícitos en la idea de sostenibilidad ecológica.

Los problemas que aquejan al medio ambiente no pueden ser tratados únicamente desde la biología, la sociología o la economía. Es necesaria una disciplina que reflexione sobre nuestra relación con el mundo natural, del cual nos hemos distanciado o colocado respecto a este en una posición de supremacía absoluta, considerando su problemática ajena a nosotros, sin pensar que en mayor medida somos nosotros los causantes del estado en el que se encuentra.

Esta disciplina es la ética ambiental, y estudia las relaciones que los seres humanos establecemos con el medio ambiente, concretamente lo referente a la atribución de responsabilidades. Al ser interdisciplinar, se nutre de conocimiento científico, religioso, estético, político y social. Lo que pretende la ética ambiental es extender el ámbito de la justicia, el respeto y la responsabilidad hacia la naturaleza y sus habitantes no humanos. Con esto no quiero dar a entender que los árboles, ríos y animales se relacionan entre sí de manera ética. Somos nosotros los únicos capaces de establecer ese tipo de relaciones y la ética ambiental propone empezar a considerar a dichos elementos dentro de nuestra esfera de consideraciones morales, siendo esta ampliación lo verdaderamente innovador.

Lo que hicimos en esta investigación fue rastrear los antecedentes históricos de la ética ambiental como disciplina, y ver lo que proponen las distintas posturas que la caracterizan: el antropocentrismo, con su predominante consideración de los intereses humanos, el biocentrismo, que incluía a animales no humanos y —en

algunos casos— a plantas, y el ecocentrismo, donde las especies y los ecosistemas entrarán también en el ámbito de las preocupaciones morales. Si bien la primera postura ha probado ser la menos eficiente, ecológicamente hablando, es lamentablemente la que ha predominado en las actitudes respecto al mundo no humano. Lo que las dos últimas pretenden es generar el cambio que permita aproximarnos a la naturaleza como algo más que generadora de materiales o productos. Ambas pueden ser criticables, a veces tachadas de inoperantes por ser demasiado omniabarcantes y no establecer una jerarquía clara. Sin embargo, es a partir de las mismas desde donde se nutre una ética ambiental que pretenda ser un verdadero cambio en el paradigma antropocéntrico tradicional, donde el valor de la naturaleza viene dado en función de su utilidad para los seres humanos.

La ética ambiental tiene que ser práctica. No puede limitarse a hacer teoría de algo que necesita una solución tan urgente como la crisis ecológica. Por ello decidí vincularla con la sostenibilidad, la cual generalmente ha sido tratada desde la economía o la política. Señalo los orígenes del término sostenibilidad y me remito a cumbres y agendas internacionales haciendo una somera exposición del estado del planeta; con la ganadería y pesca industriales ejemplifico prácticas insostenibles tanto económica, como social y ecológicamente, y expongo que hablar de sostenibilidad es hablar de límites: necesidades, deseos y generaciones futuras.

Después de hacer un análisis del término, he tratado de “llenar” un concepto que me parecía vacío de contenido y cuyo valor depende de aquello que se quiera sostener. ¿Qué es lo que queremos sostener y por qué? Mi propuesta es fundamentar que aquello que queremos mantener es una vida de calidad para humanos y no humanos, y que hacerlo es una cuestión de justicia.

Para sostener formas de vivir más justas hay que considerar a los elementos naturales como bienes, que es lo que llamo “bienes ecológicos”. El primer paso es pues, fundamentar que los elementos naturales, término que prefiero usar frente al de “recursos”, son bienes, y para ello es necesario distinguir entre lo bueno y lo justo, remitiéndonos a Rawls y su teoría de la justicia. Si anteriormente la protección de los elementos naturales se llevaba en el ámbito de lo individual, ahora tales elementos se consideran parte de algo que es relevante proteger por ser objetivamente necesarios. Agua, tierras, especies animales, vegetales y minerales son bienes primarios en el

sentido rawlsiano, pues hacen posible otro tipo de bienes; y estos bienes primarios han de sostenerse.

¿Cómo llegamos a la afirmación de que estos bienes ecológicos son bienes primarios? Son dos las maneras como llegamos a reconocerlos como tales: por el miedo a una catástrofe que ponga en peligro la vida en la Tierra, o por la simpatía que desarrollemos hacia los otros afectados por mis acciones. Para ejemplificar la primera vía recurro a Thomas Hobbes y a Hans Jonas quienes derivan imperativos morales a partir del miedo a las consecuencias que conlleve su incumplimiento. Jonas habla concretamente de la “heurística del temor” en referencia a las catástrofes ecológicas. La segunda vía nos remite a David Hume, quien habla de un sentimiento de simpatía innato hacia los miembros de nuestra familia que vamos ampliando hasta incluir a los otros miembros de la sociedad. Considero esta vía más prometedora, pues si logramos ampliar este sentimiento de solidaridad o empatía hacia sociedades lejanas geográficamente y especies de animales no humanos cuyos hábitats se ven amenazados, entonces rebasaremos el egoísmo y será más fácil tomar en cuenta los intereses de otros seres.

Una vez que reconocemos que los elementos ecológicos son bienes, entonces comenzamos a hablar de sostenibilidad ecológica, la cual debería ser uno de los bienes primarios, condición de una sociedad justa. En este sentido, podríamos hablar de justicia ecológica.

En nuestra tradición filosófica la justicia social trataba principalmente de la distribución de los beneficios dentro de la comunidad humana, pero hoy día la impartición de justicia ha de adoptar una perspectiva más global, que incluye la justicia ecológica, la justicia intergeneracional y la justicia interespecífica. Las tres refieren a una distribución equitativa entre humanos y no humanos, presentes y futuros, donde la sostenibilidad ecológica nos dice que hay que mantener ciertos bienes, y la justicia nos dice cuáles serán los que tengan que distribuirse y cómo. La sostenibilidad ecológica se convierte entonces en un aspecto básico de la justicia. Sin embargo, la teoría de la justicia no basta para modificar nuestras prácticas diarias; es necesario cambiar la actitud de las personas.

La pregunta que nos hacemos ahora es ¿cómo conseguir un mundo más sostenible? Para que la sostenibilidad sea un hecho, hacen falta leyes y políticas que implementen la justicia ecológica. Normas, regulaciones, sanciones a quienes dañen el medio ambiente, rigurosos controles de calidad a las industrias, etc. Pero también necesitamos fomentar el desarrollo de ciertas virtudes que hagan ciudadanos concienciados respecto a la problemática ecológica. ¿Cuáles son las virtudes que se requieren de un ser humano en un mundo persistentemente degradado por causa de los mismos humanos? Creo que la sostenibilidad ecológica no puede darse si no hay también un uso responsable y solidario de la libertad.

Al abordar el tema de la libertad hago referencia a John S. Mill y su noción de daño: No hemos de dar cuenta de nuestras acciones en cuanto no dañemos los intereses de ninguna persona. Y es aquí donde yo argumento que debemos evitar también dañar a los animales no humanos, quienes —al menos la gran mayoría de ellos— como nosotros, tienen intereses básicos como evitar el dolor y procurarse placer, o estados de bienestar, si se prefiere. Cabe agregar que muy pocas acciones privadas no son en buena medida públicas. Lo que cada uno haga con su libertad acaba repercutiendo en el conjunto de la sociedad. Más aún respecto a las decisiones medioambientales que tomamos cada día. En eso consiste ser hoy un buen ciudadano: en entender la libertad no sólo como algo de lo que uno puede disfrutar, sino en algo que permita mejorar la vida colectiva.

Considero que la solidaridad es una virtud indispensable para llevar a cabo actitudes ecológicamente sostenibles. La capacidad de compadecerse de los males que aquejan a otros, la unión y apoyo entre varios grupos supone sentirse afectado por lo que le suceda al otro. Este sentimiento es similar a la empatía, a la compasión, la cual no ha de entenderse pasivamente, como sentir lástima por las víctimas y no hacer nada, sino activamente, donde yo puedo hacer algo para resolver —o al menos mejorar— esas situaciones de injusticia o desventaja. Sin embargo, ese otro del que nos habla la solidaridad no es exclusivamente humano. Podemos ser solidarios con los animales no humanos y proteger sus vidas y hábitats cuando se ven amenazados por nuestras acciones. De hecho, en esta investigación vimos como el vegetarianismo es una alimentación que no sólo es compasiva con los animales no humanos, sino

solidaria con quienes no tienen que comer, pues consume menos recursos y alimenta a más cantidad de gente.

La responsabilidad es, quizá, la principal virtud de la sostenibilidad ecológica. Tenemos la capacidad de responder, de “dar cuenta”, en un sentido retrospectivo o anticipativo, tanto de nuestros actos como de nuestras omisiones. Fue el filósofo alemán Hans Jonas quien planteó la necesidad de un principio que ampliara la responsabilidad considerando como afectados a generaciones futuras y a la naturaleza en general. Para Jonas, la responsabilidad es un sentimiento moral, en el sentido kantiano, que puede producir en nosotros la disposición a actuar para proteger la existencia de un ser vivo, presente o futuro. Somos responsables de sostener como bien básico, una vida de calidad para humanos y no humanos. La pregunta que puede surgir aquí es ¿cómo conseguir ser responsable de lo que no se siente como obligación? Mi propuesta es que al reconocer a los elementos naturales como bienes nos cuesta menos generar un sentimiento de respeto hacia ellos, el cual podemos transmitir mediante la educación. La educación ha de ser pues, la gran impulsora de la responsabilidad hacia el medio ambiente.

La tarea más importante de la educación hoy día es educar en valores a las nuevas generaciones. ¿Cómo logramos transmitir un valor? Aristóteles consideraba las virtudes como disposiciones a actuar que se podían encauzar o fomentar. Virtudes como la responsabilidad, la justicia, la solidaridad, la compasión, el respeto, no han de limitar su acción al mundo de lo humano. No necesitamos una nueva ética si permitimos que la ética de siempre incluya al mundo natural. Esta investigación propone una ética para la vida. Si queremos sostener la vida en la Tierra, hemos de ser capaces de reconocer que una vida de calidad no puede ignorar ni excluir a los demás habitantes del planeta.

El objetivo de una sociedad con exigencias éticas es la ordenación justa y la plena conciencia por parte de los individuos de sus obligaciones y actitudes —de sus virtudes o disposiciones— como ciudadanos. En la actualidad, ser un buen ciudadano no es únicamente dedicarse a la *polis*. Nuestras obligaciones se extienden también a la naturaleza, y una persona virtuosa es aquella que incluye a los no humanos al pensar en las consecuencias de sus actos. La ética se basa en la libertad y autonomía de los seres humanos en tanto seres racionales, emocionales y creativos, pero su

marco de acción no se limita a los miembros de nuestra especie. Si la filosofía es un diálogo cuyo objetivo es una comprensión adecuada de las cosas, hemos de educarnos a escuchar las necesidades e intereses de quienes nos rodean, por más alejados que estén geográficamente o en la escala de la evolución.

La experiencia es fundamental para este diálogo, pero también la voluntad de hacer las cosas bien. Los seres humanos tenemos la enorme responsabilidad de dejar el planeta igual o mejor de lo que nos lo dejaron las generaciones pasadas, y la sostenibilidad ecológica es una vía para alcanzar un modelo de sociedad más justa para humanos y no humanos. Nuestras acciones y omisiones no pasan inadvertidas para el ecosistema. El futuro será de las generaciones venideras, pero empieza con nosotros, hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, C., *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, Nueva York, 2000.
- Allaby, M., *The Concise Oxford Dictionary of Ecology*, Oxford University Press, 1994.
- Almond, B., “Rights and Justice in the Environment Debate”, en D.E. Cooper, y J.A. Palmer (comps.), *Just Environments. Intergenerational, International and Interspecies Issues*, Routledge, Londres, 1995.
- Aramburu, F., *Medio Ambiente y educación Síntesis*, Madrid 2000.
- Aristóteles, *Política*, trad. de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1970.
- *Ética a Nicómaco*, Porrúa, México, 1990.
- Armstrong, S.J. y Botzler, R. J. (comps.), *Environmental Ethics. Divergence and Convergence*, McGraw Hill Inc., Nueva York, 1993.
- *The Animal Ethics Reader*, Routledge, Londres, 2003.
- Arsac, J., y otros, “Towards a Better Control Over Science”, *Nature*, vol. 333, 1988.
- Attfield, R., “El ámbito de la moralidad”, en J.M. García Gómez-Heras (comp.), *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia.*, Tecnos, Madrid, 1997.
- *The Ethics of Environmental Concern*, Columbia University Press and Blackwell, Oxford, 1983.
- Ballesteros, J., y Pérez Adán, J., *Sociedad y medio ambiente*, Trotta, Barcelona, 1997.
- Barrière, M. (comp.), *La Tierra, patrimonio común*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Baudrillard, J., *La sociedad de consumo. Sus mitos y sus estructuras*, Plaza & Janés, Barcelona, 1970.
- Barry, B., “Circumstances of Justice and Future Generations”, en B. Barry y R. Sikora (comps.), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, 1978.
- Beckerman, W, y Pasek, J. (comps.), *Justice, Posterity and the Environment*, Oxford University Press, Nueva York, 2001.
- Bekoff, M., *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid, 2003.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en J.H. Burns y H.L.A. Hart (comps.), Clarendon Press, Oxford, Nueva York, 1996.

— “Utility and Pleasure”, en P.W. Taylor (comp.), *Problems of Moral Philosophy*, Belmont, California, 1978.

Benton, T., *Natural Relations: Animal Rights, and Social Justice*, Verso, Londres, 1993.

— *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony and Intergeneration Equity*, Publicación de la Universidad de las Naciones Unidas, Nueva York, 2000.

Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza universidad, Madrid, 1988.

Blackstone, W., (comp.), *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens, 1974.

Bornam, H.F. y Kellert, S.R., (comps.), *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*, Yale University Press, New Haven, 1991.

Brennan, A., *The Ethics of the Environment*, Dartmouth Publishing Group, 1995.

Brown, L. R., “El futuro del crecimiento” en L. R. Brown, C.Flavin, y H.French (comps.), *La situación del mundo 1998*, Icaria, Barcelona, 1988.

— y Flavin, C., “Una nueva economía para un nuevo siglo”, en L. R. Brown y otros, *La situación del mundo 1999*, Icaria, Barcelona, 1999.

Brown Weiss, E., *Un mundo justo para las futuras generaciones. Derecho Internacional, patrimonio común y equidad intergeneracional*, Ediciones Mundi-Prensa, Madrid, 1999.

— *In Fairness to Future Generations: International Law, Common Patrimony and Intergeneration Equity*, Universidad de las Naciones Unidas, Nueva York, 2000.

Bunge, M., *Treatise on Basic Philosophy*, Dordrecht, Reidel, 1974.

Callicott, J.B., “Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again”, en *In Defense of the Land Ethic*, Albany, State University of New York Press, 1989.

— “Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics,” *American Philosophical Quarterly* no.21, 1984.

— “Animal Liberation: A Triangular Affair”, en R. Elliot (comp.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995.

Cahen, H., “Against the Moral Considerability of Ecosystems”, en *Environmental Ethics*, no.10, otoño 1988.

Calvo, S., y Corraliza, J.A., *Educación ambiental: concepto y propuestas*, CCS, Madrid 1994.

Camps, V., *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.

— *Una vida de calidad, Reflexiones sobre bioética*, Ares y Mares, Barcelona, 2001.

— “Entre la felicidad y la justicia”, en *Ética, política y retórica*, Alianza, Madrid 1988.

- y Giner, S. *Manual de civismo*, Ariel, Barcelona, 1998.
- Carson, R., *Primavera silenciosa*, Grijalbo, México, 1980.
- Carr, D., *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*, Routledge, Londres, 1991.
- Carpintero, O., *Entre la economía y la naturaleza*, Libros de la Catarata, Madrid, 1999.
- Cavaleri, P., *The Animal Question: Why NonHuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford University Press, 2001.
- y Kymlicka, W., “Expanding the Social Contract” en *Etica & Animali*, 8: 5-33, 1996.
- Clarke, R. (comp.), *Geo 2000* Mundiprensa, Madrid, 2000.
- Cohn, P., “Kant y el problema de los derechos de los animales”, en E. Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Colomer, J. M., *Bentham. Antología*, Ediciones Península, Barcelona, 1991.
- Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo, *Nuestro futuro común*, Alianza, Madrid, 1988.
- Commoner, B., *En paz con el planeta*, Crítica, Barcelona, 1992.
- Cooper, D. y Palmer, J., (comps.), *The Environment in Question. Ethics and Global Issues*, Routledge, Londres, 1992.
- *Just Environments. Intergeneracional, Internacional and Interspecies Issues*, Routledge, Londres, 1995.
- Crisp, R., *How Should One Live? Essays on Virtue*, en R. Crisp (comp.), Oxford University Press, Nueva York, 1996.
- Daly, H., “Criterios operativos para el desarrollo sostenible”, consultado www.eumed.net
- *Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics*, en K. Townsend (comp.), Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- Goodland R., El Serafy, S., y von Droste, B., *Medio ambiente y desarrollo sostenible; más allá del Informe Brundtland*, Trotta, Madrid 1997.
- De Castro, R., “Influencia social y cambio ambiental. Actualidad y prospectiva de las estrategias de intervención”, *Intervención psicosocial*, Madrid, 1996.
- DeGrazia, D., *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, 1996.
- De Lora, P., *Justicia para los animales*, Alianza, Madrid, 2003.

- Devall, B. & Sessions, G., *Deep Ecology: Living as Nature Mattered*, Gibbs Smith, Sant Lake City, 1985.
- Dobson, A., (comp.), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Doyal, L., y Gough, I., *Teoría de las necesidades humanas*, Icaria, Barcelona, 1994.
- Dworkin, G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Nueva York, 1988.
- Elliot, R., (comp.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995.
- Elkington, J., y Hailes, J., *La guía del consumidor verde*, Antoni Bosch Editor, Barcelona, 1990.
- Feinberg, J., “The Rights of Animals and Unborn Generations”, en W. Blackstone (comp.), *Philosophy and Environmental Crisis*, Georgia University Press, 1974.
- Fernández Buey, F., *Ética y filosofía política*, ed. Bellaterra, Barcelona, 2000.
- “En paz con la naturaleza: Ética y ecología”, en A. Durán y J. Riechmann, *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, Trotta, Madrid, 1998.
- y Reichmann, J., *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Fishbein, M. y Ajzen, I., *Belief, Attitude, Intention and Behavior: An Introduction to Theory and Research*, Addison-Wesley Reading, Massachusetts, 1975.
- Folch, R., *Ambiente, emoción y ética. Actitudes ante la cultura de la sostenibilidad*, Ariel, Barcelona, 1998.
- Fox, M.A., *Deep Vegetarianism*, Temple University Press, Filadelfia, 1999.
- Francione, G., *Animals, Property and the Law*, Temple University Press, Filadelfia, 1995.
- Freestone, D., “The Precautionary Principle”, en R. Churchill, y D. Freestone (comps.), *International Law And Global Climate Change*, Graham and Trotman, Londres, 1991.
- García, E., “Notas sobre ‘desarrollo sustentable’ y propósito consciente”, *Ecología Política* 10, 1995.
- García, Gómez-Heras, J.M (comp.), *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997.
- *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del Medio Ambiente*, Ecorama, Granada, 2000.
- Giner, I., (comp.), *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Libros de la catarata, Madrid, 2001.

Glover, J., "It Makes No Difference Whether or Not I Do It", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford University Press, Nueva York, 1975.

Godlovitch, S., Godlovitch, R., y Harris, J., *Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, Victor Gollancz, Londres, 1972.

Goodland, R., Daly H., El Serafy S., von Droste B., (comps.), *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Más allá del informe Brundtland*, Trotta, Madrid, 1997.

— y otros; *Environmental Management in Tropical Agriculture*, Westview Press, Colorado, 1984.

Goodpaster, K., en "On being Morally Considerable", *Journal of Philosophy*, vol. 75, 1978.

Gould, S. J., *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*, Penguin Books, Middlesex, 1980.

Griffin, D., *Animal Minds*, University of Chicago Press, 1992.

Gruen, L., "Los animales", en P. Singer (comp.), *Compendio de ética*, Alianza Diccionarios, Madrid, 1993.

Guerra, M. J., *Breve introducción a la ética ecológica*, Antonio Machado Libros, S.A., Madrid, 2001.

Habermas, J., "El desafío de la ética ecológica para una concepción que obedezca a planteamientos antropocéntricos", en Marta Tafalla, *Los derechos de los animales*, Idea Books, Barcelona, 2003.

Hargrove, E., *In Defense of the Land Ethic*, Sunny Press, Albany, 1989.

— *Foundations of Environmental Ethic*, EnglewoodCliffs, Prentice-Hall, Nueva Jersey, 1989.

Hart, H.L.A., "Are There Any Natural Rights?" *Philosophical Review* 64, 1955.

Held, V., *Property, Profits and Economic Justice*, Wadsworth, California, 1980.

Hobbes, T., *Leviatán*, trad. de Antonio Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1980.

Hoffman, W. M., Friederick, R., y Petry Jr., E. S. (comps.), *Business, Ethics and the Environment: The Public Policy Debate*, Quorum Books, Nueva York, 1990.

Holland, A., "Sustituibility: Should We Start From Here?", en A. Dobson (comp.), *Fairness and Futurity. Essays on Environmental Sustainability and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Horta, O., "Una tipología del especismo. Criterios distintivos y significación moral", en J., Riechman (comp.), *Ética Ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 2004.

Hughes, D., "Gaia: An Ancient View of Our Planet", *The Ecologist*, no. 13, 1983.

Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981.

— *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. De Gerardo López Sastre, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

Jacobs, M., “Sustainable Development, Capital Substitution and Economic Humility: A Response to Beckermann”, en J. O’Neill, K. Turner, I. Bateman, (comps.), *Environmental Ethics and Philosophy. Managing the Environment for Sustainable Development*, Edward Elgar Publishing Inc. Londres, 2002.

Jamieson, D. (comp.), *A Companion to Environmental Ethics*, Blackwell, Oxford, 2001.

— *Morality Progress*, Clarendon Press, Oxford, Nueva York, 2002.

— “Rights, Justice and Duties to Provide Assistance: Critique of Regan’s Theory of Rights”, *Ethics*, January 1990.

Jiménez Herrero, L. M., *Desarrollo sostenible. Transición hacia la coevolución global*, Ediciones Pirámide, Madrid, 2000.

— *Desarrollo sostenible y economía ecológica. Integración medio ambiente-desarrollo y economía ecológica*, Síntesis, Madrid, 1997.

Jonas, H., *El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.

— “Más cerca del perverso fin”, entrevista para *Der Spiegel*, mayo 1992.

— “Hay que añadir una nueva dimensión a la perspectiva ética”, en I. Giner, (comp.), *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Libros de la catarata, Madrid, 2001.

— “Técnica, libertad y deber”. Discurso de agradecimiento por el Premio de la Paz otorgado por el mundo editorial alemán en 1987.

Jonhson, L., “Humanity, Holism and Environmental Ethcis”, en *Environmental Ethics*, no.5, invierno 1983.

Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.

— *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988.

— *Doctrine of Virtue*, en Julia Driver, “The Virtues and Human Nature”, en R. Crisp (comp.), *How Should One Live? Essays on Virtue*, Oxford University Press, Nueva York, 1996.

Katz, E., “Defending the Use of Animals by Business: Animal Liberation and Environmental Ethics”, en W. M. Hoffman, R. Friederick, E. S. Petry Jr. (comps.), *Business, Ethics and the Environment: The Public Policy Debate*, Quorum Books, Nueva York, 1990.

— “A Pragmatic Reconsideration of Anthropocentrism”, en *Environmental Ethics*, no.21, invierno 1999.

Kemp, J., *Ethical Naturalism*, McMillan, Londres, 1970.

- Köhn, J., Gowdy, J., Hinterberg F., y van der Straaten J., *Sustainability in Question. In Search for a Conceptual framework*, Edward Elgar Publishing Inc. Massachusetts, 1999.
- Lafora, A., *El trato a los animales en España*, Oberón, Madrid, 2004.
- Leopold, A., “La ética de la tierra” aparece traducido por Carmen Velayos Castelo en, J.M. García Gómez-Heras (comp.), *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del Medio Ambiente*, Ecorama, Granada, 2000.
- , *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, Oxford University Press, 1987.
- Light, A., (comp.), *Social Ecology After Bookchin*, The Guilford Press, Nueva York, 1999.
- Low, N., *Global Ethics and Environment*, Routledge, Londres, 1999.
- Lyons, D., *Rights, Welfare, and Mill’s Moral Theory*, Oxford University Press, Nueva York, 1994.
- Mackie, J.L., *Hume’s Moral Theory*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.
- Martínez-Alier, J., *La economía ecológica como ecología humana*, Fundación César Manrique, Madrid, 1998.
- McCormick, J., *The Global Environmental Movement*, Belhaven Press, Londres, 1989.
- Mc Ginn, C., “Evolution, Animals, and the Basis of Morality”, *Inquiry*, verano, 1979.
- Mc Intyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Mc Neill, J., *Something New Under the Sun. An Environmental Ethics of the Twentieth Century*, Penguin, Londres, 2000.
- Marcos, A., *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, 2001.
- Marcus, E., *The New Ethics of Eating*, Mc Books Press, Nueva York, 1997.
- *Meat Market: Animals, Ethics and Money*, Bio Press, Nueva York, 2005.
- Meadows, D., Meadows, D.L., y Dennis J., (comps.), *Más allá de los límites del crecimiento*, Círculo de lectores, Barcelona, 1992.
- Midgley, M., “Duties Concerning Islands”, en R. Elliot, (comp.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1996.
- *Animals and Why They Matter*, Hardmonthsworth, Penguin, Londres, 1983.
- Mill, J. S., *El Utilitarismo. Un sistema de la lógica*, trad. de Esperanza Guisán, Alianza, Madrid, 1984.
- *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1984.

— *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and on the Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979.

— *Nature*, en *Collected Works*, Vol.X, Routledge, Londres, 1963.

Ministerio del medio ambiental, *Libro blanco de la educación ambiental en España*, En pocas palabras, Madrid, 1999.

Naess, A., "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", en S. Armstrong y R. Botzler (comps.), *Environmental Ethics. Divergence and Convergence*, Mc Graw Hill Inc., Nueva York, 1993.

Naredo, J.M., "Sobre el origen, el uso y el contenido del término 'sostenible'", *Documentación social* no.102, enero-marzo 1996.

Nash, R., (comp.), *Americans and Environment*, Lexington, Massachussets, 1968.

— *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press, 1989.

Neumayer, E., *Weak Versus Strong Sustainability. Exploring the Limits of Two Opposing Paradigms*, Edward Elgar Publishing Ltd., Cheltenham, 1999.

Norton, B., "Sustainability, Human Welfare and Ecosystem Health", *Ecological Economics*, vol. 14. 1992.

— *Toward Unity Among Environmentalists*, New York University Press, Nueva York, 1991.

— "Conservation and Preservation: A Conceptual Rehabilitation." *Environmental Ethics* 8:195-220, 1986.

— "Environmental Ethics and NonHuman Rights", *Environmental Ethics*, 4:17-36, 1982.

— "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", en S.J. Armstrong y R. J. Botzler (comps.), *Environmental Ethics. Divergence and Convergence*, Mc Graw Hill Inc., Nueva York, 1993.

— *Why Preserve Natural Diversity?*, Princeton University Press, 1988.

Nussbaum, M., Sunstein, C.R., (comps.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, 2004.

O'Neill, J., *Ecology, Policy and Politics. Human Well-Being and the Natural World*, Routledge, Londres, 1993.

—, Turner, K., Bateman, I., *Environmental Ethics and Philosophy. Managing the Environment for Sustainable Development*, Edward Elgar Publishing Ltd., Cheltenham, 2001.

— "The Varieties of Intrinsic Value", en A. Brennan, *The Ethics of the Environment*, Dartmouth Publishing Group, 1995.

— O' Neill, O., "Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism", en *Environmental Values* 6: 127-42, 1997.

O'Riordan, T., y Jordan, A., "El principio de precaución en la política ambiental contemporánea", trad. de Juan Sánchez, en *Environmental Values*, vol. 4, n° 3, 1995.

Orr, D., *Earth in Mind*, Island Press, Washington D.C., 1994.

— *Ecological Literacy*, Sunny Press, Nueva York, 1992.

Passmore, J., "Attitudes to Nature", en R. Elliot (comp.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995.

— *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1974.

Partridge, J., "The Rights of Future Generations", en D. Scherer, *Upstream and Downstream. Issues in Environmental Ethics*, Temple University Press, Filadelfia, 1990.

Patzig, G., "Ética ecológica dentro de los límites de la mera razón", en *Hechos, normas, proposiciones*, Alfa, Barcelona, 1986.

— *Ética sin metafísica*, trad. de Ernesto Garzón Valdés, Alfa, Buenos Aires, 1975.

Pearce, D.W., y Atkinson, G.D., *Are National Economics Sustainable? Measuring Sustainable Development*, Center for Social and Economic Research on the Global Environment (CSERGE), Norwich and University College London, Londres, 1992.

Pontara, G., *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona, 1996.

Pluhar, E., *Beyond Prejudice. The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Duke University Press, Londres, 1995.

Preece, R. y Chamberlain, L., *Animal Welfare and Human Values*, Wilfred Laurier University Press, Ontario, 1993.

Raffensperger, C. y Tickner, J., (comps.), *Protecting Public Health and the Environment: Implementing the Precautionary Principle*, Island Press, Washington, D.C., 1999.

Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, edición a cargo de Erin Nelly, Paidós, Barcelona, 2001.

— "Kantian Conception of Equality" en V. Held (comp.), *Property, Profits and Economic Justice*, Wadsworth, California, 1980.

— *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979.

— *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.

— *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

Regan, T. y Singer, P. (comps.), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1976, 2da. ed. 1989.

- *Empty Cages*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Maryland, 2003.
- “The Nature and Possibility of Environmental Ethics”, *Environmental Ethics* 3:19-34. 1981.
- *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1985.
- Riechmann, J., “Aplicar el principio de precaución. Por Experiencia”, ISTAS, Madrid, octubre 2001.
- *Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal*, colección Traslibros, Málaga, 2003.
- *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los libros de la catarata, Madrid, 1998.
- “Tres principios básicos de justicia ambiental”, Conferencia leída en la XII Semana de Ética y Filosofía Política, Castellón, abril 2003, comunicación electrónica.
- (comp.) *Ética ecológica*, Editorial Nordan, Montevideo, Julio 2004.
- “Sobre la relación del principio de biomímesis y el principio de precaución”. Comunicación electrónica.
- *Todos los animales somos hermanos*, Universida de Granada, 2003.
- *Equidad en un mundo frágil*. Tilde, Valencia, 2002.
- “¿Qué tipo de desarrollo es el adecuado para el siglo XXI?”, en M. Barrière (comp.), *La Tierra, patrimonio común*, Paidós, Barcelona, 1992.
- y Tickner, J., (comps.), *El principio de precaución*, Icaria, Barcelona 2002.
- Rifkin, J., *Beyond Beef: The Raise and Fall of the Cattle Culture*, Dutton, Nueva York, 1992.
- Rist, G., *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2002.
- Rokeach, M., *Beliefs, Attitudes and Values*, Jossey-Bass Inc. San Francisco, 1972.
- Rolston III, H., “Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World”, en F.H. Bormann y S. R. Kellert, (comps.), *Ecology, Economics, Ethics: The Broken Circle*, Yale University Press, New Haven, 1991.
- “Is There an Ecological Ethic?”, *Ethics* 85/1: 93-109, 1975.
- Rollin, B., *Animal Rights and Human Morality*, Prometheus Books, Buffalo, 1981.
- Rowlands, M., *Animal Rights. A Philosophical Defence*, MacMillan Press, Londres, 1998.
- Román, D., *Leche que no has de beber*, Mandala Ediciones, Madrid, 2003.
- y Vilaplana, E., *La dieta ética. Ética y dietética del veganismo*, Jacardanda, Madrid, 2002.

Routley, R., "Is there a Need for a New and Environmental Ethic?", en *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Varna, Bulgaria, 1973.

— "A Critique of Deep Ecology" Parte I *Radical Philosophy*, no. 40, verano 1985.

Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.

Ryder, R., *Victims of Science. The Use of Animals in Research*, Davis-Poynter, Londres, 1975.

— *Animal Revolution, Changing Attitudes Towards Speciesism*, Basil Blackwell, Oxford, 2000.

Sachs, W., *Equidad en un mundo frágil*. Tilde, Valencia, 2002.

Sachs, I., "Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos", en *Agricultura y sociedad* no. 18, 1981.

Sagoff, M., "Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce", *Osgood Hall Law Journal*, 1984.

— *The Economy of Earth,: Philosophy, Law, and the Environment*, Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy, Cambridge University Press, 1992.

— "Consumption", en D. Jamieson (comp.), *A Companion to Environmental Ethics*, Blackwell, Oxford, 2001.

— "Can Environmentalists be Liberals?" en R. Elliot (comp.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, 1995.

Sapontzis, S., *Moral, Reason and Animals*, Temple University Press, Filadelfia, 1987.

Scully, M., *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, St. Martin Press, Nueva York, 2002.

Schrader-Frechette, K., "Individualism, Holism, and Environmental Ethics", en *Ethics and the Environment* 1:55-69, 1996.

Scherer, D., (comp.), *Upstream/Downstream. Issues in Environmental Ethic*, Temple University Press, Filadelfia, 1990.

Schor, J., *The Overworked American*, Basic Books, Nueva York, 1991.

Schweitzer, A., "The Ethics of Reverence for Life", en T.Regan y P. Singer (comps.), *Animal Rights and Human Obligations*, Engelwood Cliffs, 1989.

Sempere, J., *L'explosió de les necessitats*, edicions 62, Barcelona, 1992.

Seoáñez Calvo, M., *El gran diccionario del medio ambiente y de la contaminación*, Colecciones Mundi-Prensa, Barcelona, 1996.

Sharpe, V., "Taking Responsibility for Medical Mistakes", *Medical Harm: Historical, Conceptual and Ethical Dimenssions of Iatrogenic Illness*, New York University Press, Nueva York, 1998.

Shiva, V., "The Greening of the Global Reach", en W. Sachs, (comp.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, Zed Books, Londres, 1993.

Sidgwick, H., *Methods of Ethics*, Hackett Publishing Company, Indiana, 1981.

Singer, P., *Ética práctica*, Cambridge University Press, 1984.

— *Liberación animal*, Trotta, Barcelona, 1985.

— "Ética más allá de los límites de la especie", en *Teorema*, vol. XVIII/3, 1999.

— *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Madrid, 2002.

Snyder, G., *The Practice of the Wild*, Douglas and McIntyre Ltd, Nueva York, 2000.

Sober, E., "Philosophical Problems for Environmentalism", en B. Norton (comp.), *The Preservation of Species: The Value of Biological Diversity*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

Sosa, N., *Ética ecológica. Necesidad, posibilidad, justificación y debate*, Libertarias/Prodhufi, S.A., Madrid, 1994.

Sprigge, T., "The Animal Welfare Movement and the Foundations of Ethics", en D. Paterson y R. Ryder (comps.), *Animal Rights A Symposium*, Centaur Press, Fontwell, 1978.

Stone, C.D., "Should Trees Have Standing", en S.J. Armstrong, y R.J. Botzler, (comps.), *Environmental Ethics. Divergence and Convergence*, Mc Graw Hill Inc., Nueva York, 1993.

Stroud, B., *Hume*, Routledge, Londres, 1981.

Tafalla, M., *Los derechos de los animales*, Idea Books, Barcelona, 2003.

Taylor, P.W., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1989.

Tickner, J., Raffensperger C. y Myers, N., *El principio precautorio en acción*, manual escrito para SEHN (Science and Environment Health Network), junio de 1999.

— (comp.), *Precaution, Environmental Science and Preventive Public Policy*, Island Press, Washington D.C. 2003.

Triandis, H.C., *Actitudes y cambios de actitudes*, Toray, Barcelona, 1974.

Turner, R. K., (comp.), *Sustainable Environmental Economics and Management. Principles and Practice*, Belhaven Press, London, 1993.

Valdés, M., (comp.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la Ética Ambiental*, FCE/ IIF-UNAM, México, 2004.

van DeVeer, D. y Price, C., *Environmental Ethics and Policy Book*, Thomson Publishing, California, 1994.

— "Animal Suffering", *Canadian Journal of Philosophy* 10:463-471, 1980.

— “Interspecific Justice”, *Inquiry* no. 22, verano 1979.

van Wensveen, L., “Ecosystem Sustainability as a Criterion for Genuine Virtue”, *Environmental Ethics*, vol. 23, otoño 2001.

Varner, G., *In Nature’s Interests?*, Oxford University Press, Nueva York, 1998.

Velayos, C., “La ética de la tierra”, en J. M. Gómez-Heras, *La dignidad de la naturaleza*, Ecorama, Granada, 2000.

— “Los derechos de los animales: un reto para la ética”, *Ética ecológica*, J. Riechmann (comp.) Editorial Nordan, Montevideo, Julio 2004.

— “El Deep Ecology Movement: ¿Un viaje hacia las profundidades de la ética?” en J.M García, Gómez-Heras, (comp.), *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid, 1997.

— *La dimensión moral del ambiente natural*, Ecorama, Granada, 1996.

Walzer, M., *Spheres of Justice*, Oxford University Press, 1983.

Warren, M.A., *Moral Status*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Wenz, P. S., *Environmental Justice*, SUNY Press, Buffalo, 1988.

Westra, L., “Ecology and Animals: Is There a Joint Ethic of Respect?” en *Environmental Ethics*, vol. 11, otoño, 1999.

— *An Environmental Proposal for Ethics: The Principle of Integrity*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 1994.

White Jr., L., “The Historical Roots of our Ecological Crisis” en *Agricultura y sociedad* no. 18, 1981. En inglés *Science*, 155: 1203-1207, 1967.

World Population Prospects 2000, Organización de las Naciones Unidas, Nueva York, 2001.

ALGUNOS CONVENIOS INTERNACIONALES IMPORTANTES

Convenio sobre la diversidad biológica. Nairobi, 1992.

Convención internacional de especies amenazadas. Washington, 1973.

Convención sobre la conservación de especies migratorias de animales silvestres. Bonn, 1979.

Convenio de Basilea sobre el control de los movimientos transfronterizos de desechos peligrosos y su eliminación. Basilea, 1989.

Convenio de Viena para la protección de la capa de ozono. Viena, 1985 .

Protocolo de Montreal, 1987.

Convenio de Naciones Unidas sobre cambios climáticos. Nueva York, 1992.

Convención de las Naciones Unidas de lucha contra la desertificación París, 1994.

Convención para la protección del patrimonio mundial cultural y natural. Heritage, 1972.

Convención de las Naciones Unidas sobre el derecho del mar. Montego Bay, 1982.

Declaración de Río sobre medio ambiente y desarrollo. Río de Janeiro, 7 de mayo de 1992.

Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio humano. Estocolmo, 1972.

Coloquio internacional sobre educación ambiental. Belgrado, 1975.

Conferencia intergubernamental sobre educación relativa al medio ambiente. Tbilisi, 1977.

Congreso internacional de educación y formación sobre medio ambiente. Moscú, 1987.

Conferencia internacional medio ambiente y sociedad: educación y sensibilización para la sostenibilidad. Tesalónica, 1997.

ALGUNAS DE LAS PÁGINAS CONSULTADAS EN INTERNET

www.AnimaNaturalis.org

<http://www.biodiv.org>

<http://www.conservation.org>

www.DerechosparalosAnimales.org

www.dumpdairy.com

www.eea.eu.int. Información actualizada sobre la situación del medio ambiente

www.fishinghurts.com

www.foodfirst.org

www.foodforlife.org

www.foe.org.uk Friends of Earth

www.foodforthehungry.org

www.freedomfromhunger.org

www.greenpeace.es

www.haztevegetariano.com

www.nealbarnard.org Presidente y Fundador del PCRM

www.thehungersite.org

www.truefoodnow.org

www.thehungerproject.org

<http://www.oceanlegacy.org/>

www.plantsforhunger.org

www.peta.org

www.pcrm.org Physicians Comitee for Responsible Medicine

www.pnuma.org y en inglés www.unep.org

www.RedefiningProgress.org

www.smallplanetinstitute.org/

www.un.org