

CUADERNOS DE CRÍTICA 52

---

PAUL W. TAYLOR

La ética del respeto a la naturaleza

Traducción:

MIGUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ VARGAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

*Director:* Dr. GUILLERMO HURTADO

*Secretario Académico:* Dr. GUSTAVO ORTIZ MILLÁN

*Colección:* CUADERNOS DE CRÍTICA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO 2005

GE42

T3918 Taylor, Paul W.

*La ética del respeto a la naturaleza / Paul W. Taylor ;*  
traducción Miguel Ángel Fernández Vargas. —  
México : UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.  
47 p. — (Cuadernos de crítica, ISSN 0185-2604 ; 52)

1. Ética ambiental. 2. Ecología — Aspectos morales y  
éticos. 3. Ciencias del medio ambiente — Filosofía. I. Fernández  
Vargas, Miguel Ángel, tr. II. Universidad Nacional Autónoma de  
México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. III. t. IV. Ser.

El artículo de Paul W. Taylor, "The Ethics of Respect for Nature", apareció publicado originalmente en *Environmental Ethics*, vol. 3 (otoño de 1981), pp. 197-218. Se reproduce con la autorización del autor y de *Environmental Ethics*.

DR © 2005, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n

Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México D.F.

Tels.: 56 22 74 37 y 56 22 75 04; fax: 56 65 49 91

Correo electrónico: libros@filosoficas.unam.mx

Página web: <http://www.filosoficas.unam.mx>

Impreso y hecho en México

ISSN 0185-2604

## PRESENTACIÓN

Las teorías éticas que abordan el tema de cómo hemos de comportarnos en nuestra relación con el medio ambiente se dividen en dos grandes grupos: las éticas ambientales antropocéntricas y las éticas ambientales no antropocéntricas. Las primeras consideran que lo único que tiene un valor moral intrínseco es el bienestar humano; todo lo demás tiene sólo un valor instrumental, es decir, vale en la medida en que contribuye al bienestar de los humanos o lo promueve. Por lo tanto, una ética ambiental antropocéntrica considera que el único bien que se debe tener en cuenta al hacer una evaluación moral del comportamiento humano con el medio es el bien de los humanos. Una ética ambiental no antropocéntrica, en cambio, amplía el espectro de las cosas intrínsecamente valiosas e incluye en él, además del bienestar humano, el bien de seres naturales no humanos. Así, para una ética ambiental no antropocéntrica, el bien de especies animales, de ecosistemas completos, de rocas milenarias, de organismos vivos en general, debe también ser tenido en cuenta al hacer una evaluación moral de nuestro comportamiento con el medio. Más aún, dado que según este segundo grupo de teorías éticas los humanos no constituyen una especie biológica "superior", su bienestar no ocupa un lugar moral privilegiado, es decir, no debe preferirse por principio al bienestar de otras especies y de otros seres naturales no humanos. Dentro del grupo de éticas ambientales no antropocéntricas hay también una variedad interesante. En un extremo se ubican los defensores de la ecología profunda que otorgan un valor

intrínseco a todo ser natural, vivo o no vivo, y que abrazan una especie de panteísmo; en el centro tenemos a los biocentristas, que defienden el valor intrínseco de la comunidad biótica de la Tierra, esto es, la de todos los seres vivos; y, por último, en el otro extremo están quienes defienden que sólo las experiencias sensibles de los seres vivos pueden tener un valor intrínseco. Paul Taylor, autor del presente artículo, se ubica en el grupo de quienes sostienen una ética ambiental biocéntrica.

En el ensayo que aquí se publica, Paul Taylor defiende la tesis de que cualquier ética ambiental biocéntrica congruente tiene que aceptar, como una actitud moral básica, la actitud de respeto a la naturaleza. Pero, ¿en qué consiste esa actitud? Es la actitud que adoptamos ante los seres vivos cuando los consideramos entidades que poseen un valor inherente; poseen un valor inherente porque tienen un bien propio y el reconocimiento de que tienen un bien propio nos conduce a tratarlos como dignos de consideración moral. La actitud de respeto a la naturaleza es, según Taylor, paralela a la actitud de respeto a las personas. Respetar a las personas significa otorgarles a ellas, a las personas, a la satisfacción de sus necesidades y de sus intereses básicos un valor intrínseco, no sólo instrumental. Eso nos conduce a dar un trato considerado a las personas y a aceptar una serie de reglas morales que obligan por principio a cualquier agente racional. De manera similar, sostiene Taylor, cuando adoptamos el respeto a la naturaleza como una actitud moral básica, vemos a los seres vivos como valiosos y concedemos un valor intrínseco a la satisfacción de sus necesidades e intereses. Asimismo, al adoptar la actitud de respeto a la naturaleza hacemos un compromiso de vivir de acuerdo con ciertos principios normativos. Estos principios constituyen reglas de conducta y criterios para orientar nuestro carácter, los cuales han de gobernar nuestra relación con los seres vivos. Se trata de un compromiso moral *básico* o *último*; es moral porque es desinteresado, porque todo agente racional debe adoptarlo, no sólo los que tienen algún interés especial por los seres vivos o sienten

un afecto particular por ellos, y es básico porque no se deriva de ninguna norma más elevada o fundamental.

Cualquiera que adopte la actitud de respeto a la naturaleza tendrá, según Taylor, ciertas disposiciones estables o más o menos permanentes: (a) la disposición a actuar protegiendo y promoviendo el bien de organismos y ecosistemas; (b) la disposición a considerar *prima facie* obligatorios los actos dirigidos a esos fines; y (c) la disposición a experimentar sentimientos positivos cuando se emprenden acciones favorables hacia los organismos, las poblaciones de especies y las comunidades de vida en los ecosistemas, y negativos cuando se los daña o se los destruye. Taylor ve una conexión lógica entre adoptar la actitud de respeto a la naturaleza (con las disposiciones que la acompañan) y aceptar un punto de vista biocéntrico. Adoptar un punto de vista biocéntrico sobre la naturaleza significa: considerar a los humanos como miembros de la comunidad de vida de la Tierra al igual que a otros miembros no humanos; ver los ecosistemas naturales como una red compleja de sistemas interconectados, donde el funcionamiento biológico correcto de cada ser depende del funcionamiento biológico correcto de los otros; concebir a cada organismo individual como un centro teleológico de vida que busca su propio bien a su propia manera; y considerar que los humanos no son superiores a otras especies. Adoptar un punto de vista así es el principio de un cambio profundo de nuestro comportamiento con el medio ambiente, y si se logra generalizar esta manera de ver la naturaleza, tal vez podamos esperar poner un freno al proceso de deterioro que amenaza con la destrucción de ecosistemas completos.

Margarita M. Valdés

## LA ÉTICA DEL RESPETO A LA NATURALEZA

### 1. *Sistemas de ética ambiental antropocéntricos y biocéntricos*

En este ensayo muestro cómo el hecho de adoptar una actitud moral básica hacia la naturaleza, que llamo “respeto a la naturaleza”, ocupa un lugar central en la fundamentación de un sistema de ética ambiental biocéntrico. Sostengo que un conjunto de normas morales (tanto criterios de carácter como reglas de conducta) que gobiernen el trato que los humanos den al mundo natural será un conjunto racionalmente fundado si y sólo si: primero, el compromiso con esas normas es una implicación formal práctica de adoptar como actitud moral básica la actitud de respeto a la naturaleza y, segundo, puede justificarse la adopción misma de esa actitud por parte de todos los agentes racionales. Cuando se aclaren las características básicas de la actitud de respeto a la naturaleza, se verá que un sistema de ética ambiental biocéntrico no necesita sostener una concepción holista u organicista de la clase de entidades que se incluyen entre los objetos apropiados de preocupación y consideración morales. Dicho sistema tampoco requiere que los conceptos de homeostasis, equilibrio e integridad ecológicos nos suministren principios normativos de los cuales (añadiendo cierto conocimiento fáctico) puedan derivarse nuestras obligaciones con respecto a los ecosistemas naturales. El “equilibrio de la naturaleza” no es en sí mismo una norma moral, pese a lo importante que pueda ser el papel que desempeñe en nuestra perspectiva general sobre el mundo natural que subyace en la actitud de respeto a la naturaleza. Argumento que, a fin de

cuentas, es el bien (bienestar, beneficio) de los organismos individuales, considerados entidades con valor inherente, lo que determina nuestras relaciones morales con las comunidades de vida silvestre de la Tierra.

Al llamar "biocéntrica" a la teoría que aquí expondré, mi intención es contrastarla con todas las concepciones antropocéntricas. De acuerdo con éstas, las acciones humanas que afectan al ambiente natural y a sus habitantes no humanos son correctas (o incorrectas) según alguno de dos criterios: o bien tienen consecuencias favorables (o desfavorables) para el bienestar humano, o bien son congruentes (o incongruentes) con el sistema de normas que protege los derechos humanos y los lleva a la práctica. Desde este punto de vista, antropocéntrico, todos los deberes son, en última instancia, algo que se les debe a los humanos y sólo a los humanos. Podemos tener responsabilidades *con respecto a* los ecosistemas naturales y a las comunidades bióticas de nuestro planeta, pero en cualquier caso estas responsabilidades se basan en el hecho contingente de que el trato que demos a esos ecosistemas y comunidades de vida puede promover la realización de valores y/o derechos humanos. No tenemos obligación de promover o proteger el bien de ninguna cosa viviente no humana independientemente de ese hecho contingente.

Un sistema de ética ambiental biocéntrico se opone a los sistemas antropocéntricos precisamente en este aspecto. Desde la perspectiva de una teoría biocéntrica, tenemos obligaciones morales *prima facie* con respecto a las plantas y a los animales silvestres mismos en cuanto miembros de la comunidad biótica de la Tierra. Estamos moralmente obligados (*ceteris paribus*) a proteger o promover su bien por *mor de ellos mismos*. Nuestros deberes de respetar la integridad de los ecosistemas naturales, de preservar especies en peligro y evitar la contaminación ambiental, derivan del hecho de que éstas son maneras de ayudar a que diversas poblaciones de especies silvestres puedan alcanzar y mantener una existencia saludable

en un estado natural. Las obligaciones para con estas cosas vivientes surgen por el reconocimiento de su valor inherente,\* y son adicionales a las obligaciones que debemos a nuestros semejantes humanos e independientes de ellas. Aunque muchas de las acciones que cumplen uno de estos conjuntos de obligaciones también cumplirán el otro, tras ellos subyacen dos fundamentos diferentes de la obligación. El bienestar de aquellas cosas vivientes, así como el bienestar humano, es algo que ha de realizarse *como un fin en sí mismo*.

Si aceptásemos una teoría de ética ambiental biocéntrica, tendría lugar un profundo reordenamiento de nuestro universo moral. Comenzaríamos a ver bajo una nueva luz la totalidad de la biosfera de la Tierra. Nuestros deberes con respecto al "mundo" de la naturaleza serían vistos como si nos exigieran *prima facie* que los sopesáramos en relación con nuestros deberes relativos al "mundo" de la civilización humana. No podríamos continuar tomando en cuenta sólo el punto de vista humano y considerar los efectos de nuestras acciones exclusivamente desde la perspectiva de nuestro propio bien.

## 2. *El bien de un ser y el concepto de valor inherente*

¿Qué justificaría la aceptación de un sistema biocéntrico de principios éticos? Para responder esto, primero es necesario esclarecer la actitud moral fundamental que subyace en el compromiso de vivir guiado por ese sistema y que lo hace inteligible. Es necesario entonces examinar las consideraciones que justificarían que un agente racional adoptara esa actitud moral.

Dos conceptos son esenciales para adoptar una actitud moral de la clase en cuestión. No se puede decir de un ser que no "tiene" estos conceptos, esto es, que es incapaz de captar su significado y condiciones de aplicación, que tiene la actitud

\* Traduzco como "valor" la palabra inglesa *worth*, aunque también la traduciré en otros contextos como "ser digno" o como "dignidad".

como parte de su perspectiva moral. Estos conceptos son, primero, el de bien (bienestar, beneficio) de una cosa viviente y, segundo, la idea de que una entidad posee valor inherente. Examinó cada concepto por separado.

1. Todo organismo, toda población de una especie y toda comunidad de vida tiene un bien propio que los agentes morales pueden promover o dañar intencionalmente con sus acciones. Decir que una entidad tiene un bien propio es simplemente decir que, sin hacer referencia a ninguna *otra* entidad, se la puede beneficiar o dañar. Podemos actuar en favor de su interés global, y las condiciones ambientales pueden ser buenas (ventajosas) o malas (desventajosas) para ella. Lo que es bueno para una entidad es lo que "le hace bien", en el sentido de mejorar o preservar su vida y su bienestar. Lo que es malo para una entidad es algo perjudicial para su vida y su bienestar.<sup>1</sup>

Podemos pensar que el bien de un organismo individual no humano consiste en el desarrollo completo de sus potencialidades biológicas. Su bien se realiza en la medida en que el organismo es fuerte y saludable, posee todas las capacidades que necesita para hacer frente exitosamente a su medio ambiente y, así, preservar su existencia a lo largo de las distintas etapas del ciclo normal de vida de su especie. El bien de una población o comunidad de tales individuos consiste en que la población o comunidad se mantenga, de generación en generación, como un sistema coherente de organismos genética y ecológicamente relacionados, cuyo bien promedio esté en un nivel óptimo para el ambiente dado. (Aquí *bien promedio* significa que el grado de realización del bien de los *organismos individuales* en la población o comunidad es, en promedio, mayor de lo que sería en cualquier otro orden ecológicamente funcional de interrelaciones entre esas poblaciones de especies en el ecosistema dado.)

<sup>1</sup> En *The Varieties of Goodness*, capítulos 3 y 5, G.H. Von Wright examina los vínculos conceptuales entre el hecho de que una entidad *tenga* un bien, el que algo sea bueno *para* ella, y los sucesos que le hacen bien *a* ella.

La idea de que un ser tenga un bien propio, tal como la entiendo, no implica que tenga que tener intereses o que deba interesarse por lo que afecta su vida para bien o para mal. Podemos actuar en favor o en contra del interés de un ser sin que éste se interese por lo que estamos haciendo por él, en el sentido de querer o no que lo hagamos. Ciertamente puede no tener ninguna conciencia de que en su vida están produciéndose sucesos favorables y desfavorables. Considero que los árboles, por ejemplo, no tienen conocimiento, ni deseos, ni sentimientos; sin embargo, es indudable que por nuestras acciones los árboles pueden dañarse o beneficiarse. Podemos destruir sus raíces al pasar una excavadora demasiado cerca de ellos. Podemos procurar que obtengan nutrimento y humedad adecuados fertilizando y regando el suelo que los rodea. Así, podemos ayudarlos en la realización de su bien u obstaculizarla, y es el bien de los árboles mismos el que resulta afectado. De manera similar podemos actuar para promover el bien de una comunidad completa de árboles de cierta especie (digamos, de todas las secuoyas en un valle), o el bien de una comunidad completa de plantas en un área silvestre dada, así como podemos dañar esa población o comunidad.

Cuando se interpreta de esta manera, el concepto de bien de un ser no es coextensivo con el concepto de tener sensibilidad ni con la capacidad de sentir dolor. William Frankena ha defendido una teoría general de ética ambiental en la que el fundamento para que una criatura sea digna de consideración moral es su capacidad de sentir. En otro lugar he hecho algunas críticas a esa teoría, pero me parece que la refutación completa de semejante posición depende, en última instancia, de las razones positivas para aceptar una teoría biocéntrica del tipo de la que defiende en este ensayo.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Véase W.K. Frankena, "Ethics and the Environment". Examinó críticamente los puntos de vista de Frankena en "Frankena on Environmental Ethics".

Debe notarse que dejo pendiente la cuestión de si es apropiado decir que las máquinas —en particular aquellas que no sólo se dirigen a un fin o meta, sino que también se autorregulan— tienen un bien propio.<sup>3</sup> Puesto que sólo me interesa el trato humano a los organismos, poblaciones de especies y comunidades de vida silvestres tal como existen en los ecosistemas naturales de nuestro planeta, el concepto de “tener un bien propio” se aplicará aquí únicamente a esas entidades. No niego que otras cosas vivientes cuyo origen genético y condiciones ambientales hayan sido producidas, controladas y manipuladas por los humanos para fines humanos, tengan un bien propio en el mismo sentido en el que lo tienen las plantas y los animales silvestres. Sin embargo, no es mi propósito en este ensayo formular o defender los principios que deberían guiar nuestra conducta con respecto al bien de esos organismos. La ética del respeto a la naturaleza se ocupará de ellos sólo en la medida en que su producción y el uso que los humanos les dan tengan efectos buenos o malos sobre los ecosistemas naturales y sus habitantes silvestres.

2. El segundo concepto esencial para la actitud moral de respeto a la naturaleza es la idea de valor o dignidad inherente. Tomamos esa actitud hacia las cosas vivientes silvestres (individuos, poblaciones de especies o comunidades bióticas enteras) cuando y sólo cuando las consideramos entidades que poseen valor inherente. De hecho, sólo porque se conciben de esa manera los agentes morales pueden pensar que ellos tienen deberes, obligaciones y responsabilidades vinculantes de una manera legítima para con ellas, y que les son *debidos* a esas entidades como algo que *merecen*. En este momento no estoy argumentando por qué *deben* ser consideradas de esta manera;

<sup>3</sup> A la luz de consideraciones desarrolladas en el libro de Daniel Dennett *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, es aconsejable dejar esta cuestión pendiente en este momento. Cuando las máquinas se desarrollen a tal punto que funcionen como lo hace nuestro cerebro, muy bien podríamos llegar a considerarlas sujetos adecuados de consideración moral.

más adelante abordo este asunto en detalle. Pero considerarlas así es un presupuesto que explica por qué tomamos la actitud de respeto hacia ellas, y en consecuencia comprendemos que tenemos algunas relaciones morales con ellas. Esto puede mostrarse de la siguiente manera:

¿Qué significa considerar que una entidad que tiene un bien propio posee valor inherente? Se presuponen dos principios generales: el principio de la consideración moral y el principio del valor intrínseco.

De acuerdo con el principio de la consideración moral, las cosas vivientes silvestres merecen el interés y la consideración de todos los agentes morales simplemente en virtud de que son miembros de la comunidad de vida de la Tierra. Desde el punto de vista moral, su bienestar debe tenerse en cuenta siempre que es afectado, para bien o para mal, por la conducta de agentes racionales. Esto es válido sin importar a qué especie pertenezca la criatura. Ha de otorgársele algún valor al bien de cada criatura y, de esta manera, ha de reconocerse que tiene algún peso en las deliberaciones de todos los agentes racionales. Por supuesto, podría ser necesario que dichos agentes actuaran de forma contraria al bien de éste o aquel organismo particular o grupo de organismos, con el fin de promover el bien de otros, incluyendo el bien de los humanos. Sin embargo, el principio de consideración moral dicta que, en la medida en que un individuo sea una entidad que tiene su propio bien, merece consideración.

El principio del valor intrínseco afirma que si una entidad pertenece a la comunidad de vida de la Tierra, independientemente de qué clase de entidad sea en otros aspectos, la realización de su bien es algo *intrínsecamente* valioso. Esto significa que su bien es digno *prima facie* de preservarse o promoverse como un fin en sí mismo y por mor de la entidad de cuyo bien se trate. En la medida en que consideremos a un organismo, población de una especie o comunidad de vida como una entidad con valor inherente, crearemos que nunca se le debe tratar

como un mero objeto o cosa, cuyo valor sólo reside en el hecho de ser un instrumento para el bien de alguna otra entidad. El bienestar de cada entidad se juzga valioso en y por sí mismo.

Combinando estos dos principios ahora podemos definir qué significa que una cosa viviente o un grupo de cosas vivientes posea valor inherente. Decir que alguno de los anteriores posee valor inherente significa que su bien merece la preocupación y consideración de todos los agentes morales, y que la realización de su bien tiene un valor intrínseco, el cual ha de perseguirse como un fin en sí mismo y en nombre de la entidad de cuyo bien se trata.

Los deberes que tenemos para con los organismos, poblaciones de especies y comunidades de vida silvestre en los ecosistemas naturales de la Tierra, se fundan en su valor inherente. Cuando los agentes racionales y autónomos juzgan que tales entidades poseen valor inherente, conceden un valor intrínseco a la realización de su bien y así se consideran ellos mismos responsables de llevar a cabo acciones que tengan este efecto, y de abstenerse de realizar acciones que tengan el efecto contrario.

### 3. *La actitud de respeto a la naturaleza*

¿Por qué los agentes morales deben considerar que las cosas vivientes silvestres del mundo natural poseen valor inherente? Para responder esta pregunta primero debemos tener en cuenta que cuando los agentes racionales y autónomos aceptan los principios de la consideración moral y del valor intrínseco y, así, conciben las cosas silvestres como dotadas de esa clase de valor, esos mismos agentes *están adoptando cierta actitud moral básica hacia el mundo natural*. Ésta es la actitud que llamo “respeto a la naturaleza”, la cual es paralela a la actitud de respeto a las personas en la ética humana. Cuando adoptamos la actitud de respeto a las personas como la actitud correcta (adecuada, apropiada) que hay que adoptar hacia todas las personas

en cuanto personas, consideramos que la satisfacción de los intereses básicos de cada individuo tiene un valor intrínseco. Con ello hacemos un compromiso moral de vivir cierta clase de vida en relación con las otras personas. Nos colocamos bajo la dirección de un sistema de criterios y de reglas que consideramos que obligan de una manera legítima a todos los agentes morales en cuanto tales.<sup>4</sup>

Asimismo, cuando adoptamos la actitud de respeto a la naturaleza como una actitud moral básica, nos comprometemos a vivir de acuerdo con ciertos principios normativos. Estos principios constituyen las reglas de conducta y los criterios para orientar el carácter que han de gobernar nuestro tratamiento del mundo natural. Éste es, en primer lugar, un compromiso *básico o último* porque no se deriva de ninguna norma más elevada. La actitud de respeto a la naturaleza no se funda en alguna otra actitud más general o más fundamental; establece el andamiaje general para nuestras responsabilidades hacia el mundo natural; puede ser justificada, como lo muestro más adelante, pero su justificación no puede consistir en hacer referencia a una actitud más general o a un principio normativo más básico.

En segundo lugar, el compromiso es *moral* porque se entiende como una cuestión de principio desinteresada. Esta característica es lo que distingue la actitud de respeto a la naturaleza del conjunto de sentimientos y disposiciones que conforman el amor a la naturaleza. Este último surge del interés personal que uno tiene por el mundo natural y de cómo respondemos ante él. Como los sentimientos afectuosos que tenemos hacia ciertos seres humanos individuales, el amor a la naturaleza no es más que la manera particular como uno se siente con respecto al ambiente natural y sus habitantes silvestres. Así como nuestro amor a una persona en lo individual difiere de nuestro respeto a todas las personas como tales (sea que las amemos o no), así el amor a la naturaleza difiere del respeto a la naturaleza. El res-

<sup>4</sup> He analizado la naturaleza de este compromiso de la ética humana en “On Taking the Moral Point of View”.

peto a la naturaleza es una actitud que creemos que todos los agentes morales deben tener simplemente por ser agentes morales, y con independencia de que también amen a la naturaleza o no. En realidad, no hemos tomado verdaderamente la actitud de respeto a la naturaleza a menos que creamos esto. Para plantearlo al estilo kantiano: adoptar la actitud de respeto a la naturaleza es tomar una postura que uno quiere (racionalmente) que sea una ley universal para todos los seres racionales. Esto equivale a sostener categóricamente esa postura, como algo que es legítimo aplicar a todo agente moral sin excepción, independientemente de cualesquiera sentimientos personales que el agente albergue o no hacia la naturaleza.

Aunque en este caso la actitud de respeto a la naturaleza es una actitud desinteresada y universalizable, cualquiera que la adopte tiene ciertas disposiciones estables y más o menos permanentes. Estas disposiciones, que han de considerarse ellas mismas desinteresadas y universalizables, comprenden tres grupos interconectados: disposiciones para perseguir ciertos fines, disposiciones para conducir nuestro razonamiento práctico y nuestra deliberación de cierta manera, y disposiciones para alojar determinados sentimientos. En consecuencia, podemos analizar la actitud de respeto a la naturaleza en los siguientes componentes: (a) la disposición a dirigirse y dar pasos que lleven —como fines últimos y desinteresados— a la promoción y la protección del bien de organismos, poblaciones de especies y comunidades de vida en los ecosistemas naturales. (Estos fines son “últimos” porque no se persiguen como medios para otros fines, y son “desinteresados” porque son independientes del interés propio del agente); (b) la disposición a considerar obligatorias *prima facie* las acciones que tienden a realizar esos fines precisamente *porque* tienen esa tendencia; (c) la disposición a experimentar sentimientos positivos y negativos hacia estados de cosas en el mundo *porque* son favorables o desfavorables para el bien de organismos, poblaciones de especies y comunidades de vida en los ecosistemas naturales.

Ahora puede explicarse la conexión lógica entre la actitud de respeto a la naturaleza y los deberes de un sistema de ética ambiental biocéntrico. En la medida en que adoptemos sinceramente esa actitud y, así, tengamos los tres conjuntos de disposiciones, estaremos dispuestos al mismo tiempo a cumplir con ciertas reglas de deber (como la no maleficencia y la no interferencia) y con ciertos criterios de carácter (como la equidad y la benevolencia), que determinan las obligaciones y las virtudes de los agentes morales con respecto a las cosas vivientes silvestres de la Tierra. Podemos decir que las acciones que uno realice y los rasgos de carácter que uno desarrolle en el cumplimiento de estas exigencias morales son la forma en que uno *expresa o encarna* la actitud en la propia conducta y carácter. En su famoso ensayo “Justice as Fairness”, John Rawls describe las reglas de deberes de la moralidad humana (la fidelidad, la gratitud, la honestidad y la justicia, entre otras) como “formas de conducta en las que se manifiesta el reconocimiento de los otros como personas”.<sup>5</sup> Sostengo que las reglas de deber que gobiernan nuestro tratamiento del mundo natural y de sus habitantes son formas de conducta en las que se manifiesta la actitud de respeto a la naturaleza.

#### 4. *Cómo se justifica la actitud de respeto a la naturaleza*

Regreso a la cuestión planteada anteriormente, que aún no ha sido contestada: ¿por qué los agentes morales *deben* considerar que las cosas vivientes silvestres poseen valor inherente? A continuación argumentaré que la única manera en que podemos responder esta pregunta es mostrando cómo es justificado para todos los agentes morales adoptar la actitud de respeto a la naturaleza. Supongamos que fuéramos capaces de establecer que existen buenas razones para adoptar la actitud, razones

<sup>5</sup> John Rawls, “Justice as Fairness”, p. 183.

intersubjetivamente válidas para cualquier agente racional. Si existen tales razones, éstas justificarán que cualquiera tenga los tres conjuntos de disposiciones antes mencionados como constituyentes de lo que significa tener la actitud. Puesto que éstos incluyen la disposición para promover o proteger el bien de cosas vivientes silvestres como un fin último y desinteresado, así como la disposición para llevar a cabo acciones por la razón de que tienden a realizar ese fin, vemos que tales disposiciones comprometen a una persona con los principios de consideración moral y de valor intrínseco. Estar dispuesto a favorecer, como un fin en sí mismo, el bien de toda entidad en la naturaleza sólo por tratarse de esa clase de entidad, es estar dispuesto a otorgar consideración a *toda* entidad silvestre y a conceder valor intrínseco a la realización de su bien. En la medida en que aceptemos esos dos principios consideraremos que las cosas vivientes poseen valor inherente. Concebirlas de esa manera *significa* aceptar el principio. Justificar la actitud de respeto a la naturaleza significa, entonces, justificar el compromiso con esos principios y, así, justificar la consideración de que las criaturas silvestres poseen valor inherente.

Debemos tener en mente que el valor inherente no es un misterioso tipo de propiedad objetiva que pertenezca a las cosas vivientes y que pueda descubrirse mediante observación empírica o investigación científica. Atribuir valor inherente a una entidad no significa describirla aludiendo a alguna característica distinguible mediante la percepción sensorial o que pueda inferirse mediante un razonamiento inductivo. Tampoco hay una conexión lógicamente necesaria entre el concepto de un ser que tiene un bien propio y el concepto de valor inherente. No es contradictorio afirmar que una entidad que tiene un bien propio carece de valor inherente. Para mostrar que tal entidad "tiene" valor inherente debemos dar buenas razones para atribuirle esa clase de valor (para concederle esa clase de valor, para concebirla como valiosa de esa manera). Aunque son los humanos (las personas, los evaluadores) quienes tienen que

hacer la evaluación, para la ética del respeto a la naturaleza el valor que se atribuye de esa manera no es un valor humano. Es decir, no es un valor derivado de consideraciones acerca del bienestar humano o de los derechos humanos. Se trata de un valor que se atribuye a las plantas y a los animales no humanos por sí mismos, independientemente de su relación con lo que los humanos juzgan que es conducente a su propio bien.

Así pues, cualesquiera que sean las razones que justifiquen nuestra adopción de la actitud de respeto a la naturaleza, tal como fue definida antes, son también razones que muestran por qué *debemos* considerar que las cosas vivientes del mundo natural poseen valor inherente. Vimos anteriormente que, puesto que la actitud es última, no puede provenir de una actitud más fundamental ni se puede mostrar que es un caso especial de una actitud más general. ¿Con base en qué clase de razones podemos entonces fundamentarla?

La actitud que tomamos hacia las cosas vivientes en el mundo natural depende del modo en que las miremos, de la clase de seres que pensamos que son y de cómo entendemos nuestras relaciones con ellos. Subyace en nuestra actitud y la sustenta un determinado *sistema de creencias* que constituye una concepción particular del mundo o perspectiva de la naturaleza y del lugar que ocupa la vida humana en ella. Así, para dar razones a favor de adoptar la actitud de respeto a la naturaleza, debemos primero articular el sistema de creencias que subyace en ella y la sustenta. Si descubrimos que el sistema de creencias es coherente e internamente está bien ordenado, y si, hasta donde podemos decirlo ahora, es consistente con todas las verdades científicas sabidas relevantes para el conocimiento del objeto de la actitud (que en este caso incluye el conjunto completo de los ecosistemas naturales de la Tierra y sus comunidades de vida), entonces, queda la tarea de indicar por qué los pensadores racionales y científicamente bien informados, con una capacidad de conciencia de la realidad bien desarrollada, pueden encontrarlo aceptable como un modo de concebir el mundo natural y

nuestro lugar en él. En la medida en que podamos hacer esto, suministraremos al menos un argumento razonable para aceptar el sistema de creencias y la actitud moral básica o última que dicho sistema sustenta.

No sostengo que pueda *probarse*, inductiva o deductivamente, que dicho sistema de creencias sea verdadero. Como veremos, no todos sus componentes pueden plantearse en forma de proposiciones empíricamente verificables, ni su orden interno está gobernado por relaciones puramente lógicas, sino que el sistema como un todo, sostengo, constituye un “retrato” o un “mapa” coherente de un mundo completo, unificado y racionalmente aceptable. Al examinar cada uno de sus componentes principales y ver cómo encajan unos con otros, obtenemos una concepción científicamente bien informada y bien ordenada de la naturaleza y del lugar que tienen los seres humanos en ella.

A este sistema de creencias que subyace en la actitud de respeto a la naturaleza lo llamo (a falta de un nombre mejor) “el punto de vista biocéntrico sobre la naturaleza”. Puesto que no es susceptible de un análisis completo utilizando afirmaciones empíricamente confirmables, no debe concebirse como un mero compendio de las ciencias biológicas concernientes a los ecosistemas de nuestro planeta. Podría describirse mejor como una concepción filosófica del mundo, para distinguirla de una teoría científica o de un sistema explicativo. Sin embargo, una de sus principales doctrinas es la gran lección que hemos aprendido de la ciencia de la ecología: la interdependencia de todas las cosas vivientes en un orden orgánicamente unificado, cuyo equilibrio y estabilidad son condiciones necesarias para la realización del bien de las comunidades bióticas que lo constituyen.

Antes de explicar los principales componentes del punto de vista biocéntrico, es conveniente exponer la estructura global de mi teoría de ética ambiental tal como ha surgido hasta ahora. La ética del respeto a la naturaleza está constituida de tres elementos básicos: un sistema de creencias, una actitud moral última y un grupo de reglas de deber y rasgos de carácter. Estos ele-

mentos se conectan entre sí de la siguiente manera: el sistema de creencias suministra cierto punto de vista sobre la naturaleza, el cual sustenta y hace inteligible que un agente autónomo adopte, como una actitud moral última, la actitud de respeto a la naturaleza. Este punto de vista sustenta y hace inteligible la actitud en el sentido de que cuando un agente autónomo entiende sus relaciones morales con el mundo natural desde esa perspectiva, reconoce la actitud de respeto como la única actitud *apropiada o adecuada* que se debe tomar hacia todas las formas de vida silvestre en la biosfera de la Tierra. Las cosas vivientes se ven ahora como *los objetos apropiados de la actitud de respeto* y consecuentemente se consideran entidades con valor inherente. Entonces concedemos valor intrínseco a la promoción y protección de su bien. Como consecuencia de esto asumimos un compromiso moral de aceptar un conjunto de reglas de deber, así como de satisfacer (en la medida en que uno pueda hacerlo mediante sus propios esfuerzos) ciertos criterios de buen carácter. Una vez que uno adopta la actitud de respeto a la naturaleza, se contrae ese compromiso moral porque se considera que esas reglas y esos criterios obligan válidamente a todos los agentes morales. Se considera que dichas reglas y criterios encarnan formas de conducta y estructuras de carácter en las que se manifiesta la actitud de respeto a la naturaleza.

Este complejo tripartito que ordena internamente la ética del respeto a la naturaleza es simétrico a una teoría ética humana fundada en el respeto a las personas. Tal teoría incluye, primero, una concepción de uno mismo y de los otros como personas, esto es, como centros de elección autónoma. En segundo lugar, incluye la actitud de respeto a las personas como personas. Cuando ésta se adopta como una actitud moral última, comprende la disposición de tratar a cada persona como si estuviera dotada de valor inherente o de “dignidad humana”. Cualquier ser humano, sólo en virtud de su humanidad, es concebido como digno de consideración moral, y se concede un valor intrínseco a la autonomía y el bienestar de cada uno de ellos. Esto es lo que

Kant quiso decir cuando habló de concebir a las personas como fines en sí mismos. En tercer lugar, hay un sistema ético de deberes que se reconocen como deberes de todos hacia todos. Estos deberes son formas de conducta en las que se da reconocimiento público al valor inherente de cada individuo como persona.

Este andamiaje estructural de una teoría ética humana tiene por objeto dejar abierta la cuestión del consecuencialismo (utilitarismo) frente al no consecuencialismo (deontología). Esta controversia versa sobre la clase particular de sistema de reglas que definen los deberes de los agentes morales hacia las personas. Igualmente, en este ensayo estoy dejando pendiente la cuestión de qué clase particular de sistema de reglas define nuestros deberes con respecto al mundo natural.

### *5. El punto de vista biocéntrico sobre la naturaleza*

El punto de vista biocéntrico sobre la naturaleza tiene cuatro componentes principales. (1) Los humanos son concebidos como miembros de la comunidad de vida de la Tierra, y son miembros de ella de la misma manera en que lo son todos los miembros no humanos. (2) Los ecosistemas naturales de la Tierra como totalidad son vistos como una red compleja de elementos interconectados, donde el funcionamiento biológico correcto de cada ser depende del funcionamiento biológico correcto de los otros. (Éste es el componente aludido anteriormente como la gran lección que la ciencia de la ecología nos ha dejado.) (3) Cada organismo individual es concebido como un centro teleológico de vida que busca su propio bien a su manera. (4) Sea que nos fijemos en los estándares de mérito o en el concepto de valor inherente, la tesis de que los humanos, por su naturaleza misma, son superiores a otras especies es una tesis sin fundamento y, a la luz de los elementos (1), (2) y (3), debe ser rechazada por no ser más que un prejuicio irracional en favor nuestro.

La conjunción de estas cuatro ideas constituye el punto de vista biocéntrico de la naturaleza. En lo que resta de este ensayo ofrezco una breve explicación de los tres primeros componentes, seguida de un análisis más detallado del cuarto. Concluyo entonces indicando cómo este punto de vista ofrece una manera de justificar la actitud de respeto a la naturaleza.

### *6. Los seres humanos como miembros de la comunidad de vida de la Tierra*

Compartimos con otras especies una relación común con la Tierra. Al aceptar el punto de vista biocéntrico asumimos como una característica fundamental de nuestra existencia el hecho de que somos una especie animal, y lo consideramos un aspecto esencial de "la condición humana". No negamos las diferencias entre nosotros y otras especies, pero mantenemos en nuestra conciencia la cuestión de que en relación con los ecosistemas naturales de nuestro planeta no somos más que una población de una especie entre muchas otras. Así, reconocemos nuestro origen en el mismo proceso evolutivo del que surgieron todas las otras especies, y reconocemos que enfrentamos desafíos ambientales similares a los que ellas enfrentan. Las leyes de la genética, de la selección natural y de la adaptación se aplican por igual a todos nosotros como criaturas biológicas. Bajo esta luz, nos consideramos unidos a ellas, no separados de ellas. Así como ellas, nosotros también debemos enfrentar ciertas condiciones básicas de existencia que nos imponen exigencias para nuestra sobrevivencia y bienestar. Cada animal y cada planta es como nosotros en la medida en que tienen un bien propio. Aunque nuestro bien humano (lo que es de verdadero valor en la vida humana, incluyendo el ejercicio de la autonomía individual al elegir nuestro propio sistema particular de valores) no es como el bien de un animal no humano o de una planta, nuestro propio bien, como el de ellos, no puede realizarse sin satisfa-

cer las necesidades biológicas para la sobrevivencia y la salud física.

Cuando nos vemos a nosotros mismos desde el punto de vista evolutivo, no solamente vemos que llegamos muy recientemente a la Tierra, sino que nuestra aparición como una especie nueva en el planeta originalmente fue un suceso sin importancia particular para el esquema total de las cosas. La Tierra rebosaba de vida mucho antes de que apareciéramos. Para ponerlo metafóricamente: somos relativamente unos recién llegados que entran a una casa que ha sido la residencia de otros durante cientos de millones de años, una casa que ahora tenemos que compartir todos nosotros.

La brevedad comparativa de la vida humana sobre la Tierra puede representarse vívidamente imaginando la escala de tiempo geológico en términos espaciales. Supongamos que comenzamos con las algas, que han estado aquí al menos 600 millones de años (los primeros protozoarios son realmente anteriores por varios *miles de millones* de años). Si representásemos el tiempo que las algas han estado aquí mediante la longitud de una cancha de fútbol (91 metros), entonces el periodo durante el que los tiburones han estado nadando en los océanos del mundo y las arañas han estado tejiendo sus redes, ocuparía tres cuartas partes de la longitud de la cancha; los reptiles aparecerían aproximadamente a la mitad de la cancha, los mamíferos cubrirían el último tercio, los homínidos (mamíferos de la familia *Hominidae*) los últimos sesenta centímetros, y la especie *Homo sapiens* los últimos quince centímetros.

Está por verse si este recién llegado es capaz de sobrevivir tanto como otras especies. Pero sin duda hay algo presuntuoso en la manera en que los humanos menosprecian a los animales “inferiores”, especialmente a aquellos que se han extinguido. Consideramos a los dinosaurios, por ejemplo, un fracaso biológico, a pesar de que existieron en nuestro planeta durante 65 millones de años. Un escritor lo ha expresado con hermosa sencillez: “En ocasiones hablamos de los dinosaurios como si hu-

bieran sido un fracaso; habrá bastante tiempo para hacer este juicio cuando hayamos durado siquiera una décima parte de lo que ellos duraron [...]”<sup>6</sup>

La posibilidad de extinción de la especie humana, posibilidad que enfrentamos con crudeza en el mundo contemporáneo, nos hace ser conscientes de otro aspecto en el cual no deberíamos considerarnos seres privilegiados en relación con otras especies. Me refiero al hecho de que el bienestar de los seres humanos depende del buen estado y de la salud ecológica de muchas comunidades de plantas y animales, mientras que el buen estado y la salud de éstas no depende en lo más mínimo del bienestar humano. Es más, desde su punto de vista la existencia misma de los seres humanos es por completo innecesaria. El último hombre, la última mujer y el último niño podrían desaparecer de la faz de la Tierra sin ninguna consecuencia perjudicial significativa para el bien de animales y plantas silvestres. Por el contrario, muchos de ellos se verían enormemente beneficiados: la destrucción de sus hábitats debido a los “desarrollos” humanos cesaría; el envenenamiento y la contaminación de su medio ambiente llegaría a su fin; los campos, el agua y el aire de la Tierra no estarían sujetos por más tiempo a la degradación que ahora sufren como resultado de la tecnología a gran escala y del crecimiento incontrolado de la población; las comunidades de vida en los ecosistemas naturales gradualmente regresarían a su antiguo estado de salud. Los bosques tropicales, por ejemplo, de nuevo serían capaces de hacer una contribución cabal a una atmósfera que sirviera de sustento a la vida de todo el planeta. Los ríos, los lagos y los océanos del mundo (quizá) a la larga volverían a estar limpios. El petróleo derramado, los desechos plásticos e incluso la basura radiactiva podría finalmente, después de muchos siglos, dejar de ejercer su terrible acción. Los ecosistemas regresarían a su equilibrio propio, y solamente sufrirían los trastornos de fenómenos natu-

<sup>6</sup> Stephen R.L. Clark, *The Moral Status of Animals*, p. 112.

rales como erupciones volcánicas y glaciaciones. La comunidad de seres vivientes podría recuperarse de estos trastornos, como lo ha hecho tan frecuentemente en el pasado. Pero los desastres ecológicos perpetrados en la actualidad por los humanos sobre esa comunidad —desastres de los que no podría recuperarse nunca— ya no tendrían que soportarlos.

Así pues, si se produjera el exterminio total, final y absoluto de nuestra especie (¿a manos nuestras?) y si no arrastrásemos al olvido a todas las otras criaturas junto con nosotros, no sólo la comunidad de seres vivientes de la Tierra continuaría existiendo, sino que con toda probabilidad su bienestar mejoraría. En una palabra: nuestra presencia no es necesaria. Si hubiéramos de considerar el punto de vista de la comunidad y diéramos voz a su verdadero interés, la finalización de nuestra época de quince centímetros muy probablemente sería recibida con un fuerte “¡Adiós y hasta nunca!”

### 7. *El mundo natural como un sistema orgánico*

Aceptar el punto de vista biocéntrico y mirarnos a nosotros mismos y a nuestro lugar en el mundo desde ese punto de vista es ver la totalidad del orden natural de la biosfera de la Tierra como una red compleja pero unificada de organismos, objetos y sucesos interconectados. Las relaciones ecológicas entre cualquier comunidad de cosas vivientes y su medio ambiente forman un todo orgánico de partes funcionalmente interdependientes. Cada ecosistema es un pequeño universo en sí mismo, en el que las interacciones de sus distintas poblaciones de especies constituyen un intrincado tejido de relaciones causa-efecto. Esas estructuras dinámicas, aunque a la vez relativamente estables, como las cadenas alimentarias, las relaciones presa-depredador, y la renovación de plantas en un bosque, son mecanismos que se autorregulan, que reciclan la energía y que conservan el equilibrio de la totalidad.

En la medida en que se trate del bienestar de los animales y plantas silvestres, no se debe destruir ese equilibrio ecológico. Lo mismo puede decirse del bienestar de los seres humanos. Cuando se mira el reino de la naturaleza desde la perspectiva biocéntrica, nunca se olvida que, a largo plazo, la integridad de la biosfera completa de nuestro planeta es esencial para la realización del bien de las comunidades de vida, humanas y no humanas, que la constituyen.

Aunque no se puede exagerar la importancia de esta idea, en la actualidad resulta tan familiar y tan ampliamente reconocida que no la desarrollaré más aquí. No obstante quisiera señalar que esta concepción “holista” de los sistemas ecológicos de la Tierra no constituye por sí misma una norma moral. Se trata de un aspecto fáctico de la realidad biológica que ha de entenderse, en términos empíricos ordinarios, como un conjunto de conexiones causales. Su importancia para los humanos es la misma que para los no humanos, ya que establece las condiciones básicas para la realización del bien de las cosas vivientes. Sus implicaciones éticas en cuanto a la forma como tratamos el medio ambiente natural radican enteramente en el hecho de que nuestro *conocimiento* de esas conexiones causales es un *medio* esencial para cumplir los objetivos que nos impusimos al adoptar la actitud de respeto a la naturaleza. Además, sus implicaciones teóricas en cuanto a la ética del respeto a la naturaleza radican en el hecho de que (junto con los otros elementos del punto de vista biocéntrico) hacen que la adopción de esa actitud sea racional e inteligible.

### 8. *Los organismos individuales como centros teleológicos de vida*

A medida que nuestro conocimiento de las cosas vivientes aumenta, a medida que logramos una comprensión más profunda de sus ciclos vitales, de sus interacciones con otros organismos

y de las múltiples formas en las que se adaptan a su medio ambiente, nos hacemos más plenamente conscientes de cómo cada uno de ellos realiza sus funciones biológicas de acuerdo con las leyes de la naturaleza de su específica especie. Pero, además de esto, nuestro creciente conocimiento y nuestra mayor comprensión también desarrollan en nosotros una aguda conciencia del carácter único de cada organismo individual. Los científicos que han realizado estudios cuidadosos de plantas y animales específicos, tanto en el campo como en el laboratorio, frecuentemente han llegado a conocer a sus sujetos de estudio como individuos identificables. Una observación detallada durante extensos periodos los conduce a apreciar las "personalidades" únicas de sus sujetos. A veces un científico puede llegar a tener un interés especial en un animal o en una planta en particular, sin dejar de mostrarse estrictamente objetivo en la recolección y el registro de los datos. De manera similar, quienes no son científicos pueden experimentar este desarrollo de su interés cuando, como naturalistas aficionados, hacen observaciones exactas durante largos periodos de relación estrecha con un organismo individual. A medida que nos familiarizamos con el organismo y su comportamiento, nos volvemos más sensibles a la manera particular en que vive su ciclo vital. Podemos llegar a fascinarnos con él e incluso a sentir que hemos intervenido en su buena y mala fortuna (esto es, en la ocurrencia de condiciones ambientales favorables o desfavorables para la realización de su bien). El organismo llega a convertirse en un individuo único e irremplazable. La culminación final de este proceso es lograr una genuina comprensión de su punto de vista y, con esa comprensión, una habilidad para "adoptar" ese punto de vista. *Concibiéndolo como un centro de vida, uno es capaz de mirar el mundo desde su perspectiva.*

Este desarrollo que va del conocimiento objetivo al reconocimiento de la individualidad, y del reconocimiento de la individualidad a la conciencia plena del punto de vista de un organismo, es un proceso en el cual se va cobrando cada vez más conciencia

de lo que significa ser una cosa viviente individual. Captamos la particularidad del organismo como un centro teleológico de vida que lucha por preservarse y por realizar su propio bien a su propia y única manera.

Ha de notarse que cuando concebimos plantas y animales individuales de esta forma no necesitamos llevar a cabo una falsa antropomorfización. Comprenderlos como centros teleológicos de vida no hace necesario que "proyectemos en" ellos características humanas. No necesitamos, por ejemplo, considerar que tienen conciencia. Algunos de ellos pueden percatarse del mundo que los rodea y otros no. Tampoco tenemos que negar que se ejemplifican diferentes clases y niveles de conciencia [*awareness*] cuando, de alguna forma, está presente la autoconciencia [*consciousness*]. Pero sean conscientes o no, todos son por igual centros teleológicos de vida, en el sentido de que cada uno es un sistema unificado de actividades orientadas hacia una meta y dirigidas hacia su preservación y bienestar.

Cuando se lo considera desde un punto de vista ético, un centro teleológico de vida es una entidad cuyo "mundo" puede visualizarse desde la perspectiva de su vida. Al mirar el mundo desde esa perspectiva reconocemos que ciertos objetos y sucesos que ocurren en su vida son benéficos, dañinos o indiferentes. Los primeros son sucesos que incrementan sus poderes para conservar su existencia y realizar su bien. Los segundos disminuyen o destruyen esos poderes. Los terceros no tienen ninguno de estos efectos sobre la entidad. Con respecto a nuestro papel humano como agentes morales, podemos concebir un centro teleológico de vida como un ser cuyo punto de vista podemos adoptar al hacer juicios acerca de qué sucesos en el mundo son buenos o malos, deseables o indeseables. Al hacer esos juicios, lo que establece los criterios de evaluación es aquello que promueve o protege el bien propio del ser, no aquello que beneficia a los agentes morales. Tales juicios pueden hacerse acerca de cualquier cosa que le suceda a la entidad, sea favorable o desfavorable en relación con su bien. Como se señaló anteriormen-

te, la entidad misma no necesita tener ningún *interés* (consciente) en lo que le está sucediendo para que tales juicios sean significativos y verdaderos.

Precisamente esta clase de juicios son los que estamos dispuestos a realizar cuando tomamos la actitud de respeto a la naturaleza. Al adoptar esta actitud se les da a esos juicios el peso de razones para la acción en nuestra deliberación práctica. Se convierten en hechos moralmente relevantes en la orientación de nuestra conducta.

### 9. *La negación de la superioridad humana*

Este cuarto componente de la perspectiva biocéntrica de la naturaleza es la idea individual más importante para establecer la justificabilidad de la actitud de respeto a la naturaleza. Su papel central se debe a la relación especial que mantiene con los tres primeros componentes de dicha perspectiva. Esta relación saldrá a la luz después de que examine y analice el concepto de superioridad humana.<sup>7</sup>

¿En qué sentido se supone que los humanos son superiores a otros animales? Somos diferentes de ellos por cuanto tenemos ciertas capacidades de las que ellos carecen. Pero, ¿por qué deberían ser estas capacidades una marca de superioridad? ¿Desde qué punto de vista se juzgan como signos de superioridad y qué sentido de superioridad se tiene en mente? Después de todo, varias especies no humanas tienen capacidades de las cuales carecen los seres humanos. Por ejemplo, la velocidad de un chita, la visión de un águila, la agilidad de un mono. ¿Por qué no deberían considerarse estas capacidades como signos de *su* superioridad con respecto a los humanos?

<sup>7</sup> Mis críticas al dogma de la superioridad humana reciben un apoyo independiente de un ensayo cuidadosamente razonado y escrito por R. Routley y V. Routley, quienes muestran las muchas debilidades lógicas en los argumentos a favor de las teorías de ética ambiental antropocéntricas. R. Routley y V. Routley, "Against the Inevitability of Human Chauvinism".

Una respuesta que inmediatamente viene a la mente es que estas capacidades no son tan *valiosas* como las capacidades humanas que, según se pretende, nos hacen superiores. Podría sostenerse que las características exclusivamente humanas, tales como el pensamiento racional, la creatividad estética, la autonomía y autodeterminación y la libertad moral, tienen un valor mayor que las capacidades encontradas en otras especies. Sin embargo debemos preguntar: ¿valiosas para quién, y sobre qué bases?

Todas las características humanas mencionadas son valiosas para los seres humanos. Son esenciales para la conservación y el enriquecimiento de nuestra civilización y cultura. Es claramente desde el punto de vista humano que están siendo juzgadas como deseables y buenas. No es difícil reconocer aquí una petición de principio. Los seres humanos reclaman la superioridad humana desde un punto de vista estrictamente humano, esto es, desde un punto de vista en el que el bien de los seres humanos se toma como el estándar de juicio. Todo lo que necesitamos hacer es mirar las capacidades de los animales no humanos (o si se quiere, de las plantas) desde el punto de vista de *su* bien para encontrar un juicio de superioridad contrario. La velocidad del chita, por ejemplo, es un signo de superioridad sobre los seres humanos cuando se la considera desde el punto de vista del bien de su especie. Si fuera un corredor igual de lento que un humano, no podría sobrevivir. Y lo mismo vale para todas las otras habilidades de criaturas no humanas que favorecen su bien pero de las cuales carecen los seres humanos. En cada caso, la tesis de la superioridad humana se rechazaría desde un punto de vista no humano.

Cuando las afirmaciones de superioridad se interpretan de esta manera, se basan en juicios de *mérito*. Para juzgar los méritos de una persona o de un organismo se le tienen que aplicar estándares de calificación o clasificación. (Como nuestro más adelante, esto distingue los juicios de mérito de los juicios de valor inherente.) La investigación empírica determina entonces

si el organismo tiene las “propiedades que lo hacen bueno” (los méritos) en virtud de las cuales satisface los estándares que se aplican. En el caso de los humanos los méritos pueden ser tanto morales como no morales. Podemos juzgar que una persona es mejor que (superior a) otra desde el punto de vista moral, aplicando ciertos estándares a su carácter y conducta. De manera similar, podemos apelar a estándares no morales cuando juzgamos que alguien es un excelente pianista, un buen cocinero, un mal tenista, etc. Cuando se hacen tales juicios están implícitos diferentes propósitos y papeles sociales, que proporcionan el marco de referencia para elegir los estándares mediante los cuales se determinan los méritos no morales de las personas. En última instancia, tales propósitos y papeles provienen del estilo de vida de una sociedad en su conjunto. Ahora bien, el estilo de vida de una sociedad puede concebirse como la forma cultural que adquiere la realización de los valores humanos. En consecuencia, todos los juicios acerca de los méritos de las personas dependen, en última instancia, de valores humanos, sea que los criterios que se apliquen sean morales o no morales. Todos esos juicios se hacen desde un punto de vista exclusivamente humano.

La pregunta que naturalmente surge en este momento es: ¿por qué debemos suponer que los estándares basados en valores humanos son los únicos estándares válidos de mérito y, en consecuencia, que son los únicos signos verdaderos de superioridad? Esta pregunta es especialmente apremiante cuando los seres humanos se juzgan superiores en mérito a las criaturas no humanas. Es verdad que un ser humano puede ser mejor matemático que un mono, pero el mono puede ser mejor trepador de árboles que un ser humano. Si nosotros los humanos valoramos las matemáticas más que trepar árboles, esto es porque nuestra concepción de la vida civilizada hace que el desarrollo de la habilidad matemática sea más deseable que la habilidad para trepar árboles. Pero, ¿no es una insensatez juzgar a las criaturas no humanas utilizando los valores de la civi-

lización humana, más que valores conectados con lo que significa para un miembro de *esa* especie vivir una buena vida? Si todas las cosas vivientes tienen un bien propio, al menos tiene sentido juzgar los méritos de criaturas no humanas mediante estándares que derivan de *su* bien. Usar solamente estándares basados en valores humanos es ya comprometerse a sostener que los humanos son superiores a los no humanos, que es lo que estamos discutiendo.

Un defecto lógico adicional surge en conexión con la convicción ampliamente sostenida de que los humanos son seres *moralmente* superiores porque poseen las capacidades propias de un agente moral (libre albedrío, responsabilidad, capacidad de juicio, razón práctica), mientras que los no humanos carecen de ellas. Esta idea descansa en una confusión conceptual. En lo que toca a estándares morales, solamente los seres que tienen las capacidades de un agente moral pueden ser juzgados propiamente como morales (moralmente buenos) o *bien* como inmorales (moralmente deficientes). Los estándares morales simplemente no se pueden aplicar a seres que carecen de tales capacidades. Por lo tanto, no puede decirse que los animales y las plantas sean moralmente inferiores en mérito a los humanos. Puesto que los únicos seres que pueden tener méritos morales o *carecer de tales méritos* son los agentes morales, es conceptualmente incoherente juzgar a los humanos como superiores a los no humanos sobre la base de que los primeros poseen capacidades morales mientras los segundos no las tienen.

Hasta este momento he interpretado la tesis de que los humanos son superiores a otras cosas vivientes como un juicio de calificación o clasificación con respecto a sus méritos relativos. Sin embargo, existe otra manera de entender la idea de la superioridad humana. De acuerdo con esta interpretación, los humanos son superiores a los no humanos no en lo que respecta a sus méritos, sino en cuanto a su valor inherente. Así que la tesis de la superioridad humana ha de entenderse como la afirmación de que todos los humanos, simplemente en virtud de

su humanidad, tienen *un valor inherente mayor* que otras cosas vivientes.

El valor inherente de una entidad no depende de sus méritos.<sup>8</sup> Hemos visto que considerar que algo posee valor inherente es conceder valor intrínseco a la realización de su bien. Esto se hace sin importar los méritos particulares que pudiera tener o no tener cuando se lo juzga con un conjunto de estándares de calificación o clasificación. En asuntos humanos estamos familiarizados con el principio de que el valor de uno como persona no varía según los méritos o la carencia de ellos. Lo mismo puede valer para los animales y las plantas. Considerar que tales entidades poseen valor inherente implica lógicamente hacer caso omiso de sus méritos o deficiencias, ya sea que sean juzgadas desde un punto de vista humano o desde el punto de vista de su propia especie.

La idea de que una entidad tiene más mérito que otra y por ello es superior en mérito tiene perfecto sentido. El mérito es un concepto de calificación o clasificación, y los juicios de mérito relativo están basados en los diferentes grados en los que las cosas satisfacen un estándar dado. Pero, ¿qué puede significar hablar acerca de una cosa que es superior a otra en valor inherente? Para llegar a comprender lo que se afirma en semejante tesis es útil, primero, considerar el origen social del concepto de grados de valor inherente.

La idea de que los seres humanos pueden poseer diferentes grados de valor inherente se originó en sociedades con estructuras de clases rígidas. Antes de que surgieran las democracias modernas con su visión igualitaria, la pertenencia a una clase hereditaria determinaba el estatus social de la gente. Se admiraba a las personas de las clases más altas, mientras que se menospreciaba a aquellas de las clases inferiores. En ese tipo de sociedades estaban claramente definidos quiénes eran so-

<sup>8</sup> Por esta manera de distinguir entre mérito y valor inherente, estoy en deuda con Gregory Vlastos, "Justice and Equality".

cialmente superiores y quiénes socialmente inferiores con respecto a una persona y se les reconocía con mucha facilidad.

Hay dos aspectos de estas sociedades estructuradas en clases que son especialmente relevantes para la idea de grados de valor inherente. En primer lugar, aquellos que nacían en las clases más altas eran considerados más dignos de respeto que aquellos que nacían en las clases más bajas. En segundo lugar, el valor superior de la gente de la clase más alta no tenía nada que ver con sus méritos, así como el valor inferior de la gente de las clases inferiores no descansaba en su carencia de méritos. La superioridad o la inferioridad derivaba íntegramente de la posición social en la que uno nacía. El concepto moderno de meritocracia simplemente no se aplicaba. No era posible ascender a una clase más alta mediante ningún tipo de méritos morales o no morales. De manera similar, un aristócrata mantenía su título, junto con todos los privilegios que éste le aportaba sólo porque era el hijo mayor de un noble. A excepción del otorgamiento del título de caballero en la Gran Bretaña contemporánea, nadie llegaba a pertenecer a la nobleza por su conducta meritoria.

Nosotros, que vivimos en democracias modernas, ya no creemos en semejantes distinciones sociales hereditarias. Es más, las condenaríamos sin reservas por razones morales al ser fundamentalmente injustas. Hemos llegado a concebir los sistemas de clases como un paradigma de injusticia social, siendo un principio central de la forma democrática de vida que entre los seres humanos no hay superiores ni inferiores. De esta manera hemos rechazado la totalidad del andamiaje conceptual dentro del cual se juzga que las personas tienen diferentes grados de valor inherente. Esa idea es incompatible con nuestra noción de igualdad humana basada en la doctrina de que todos los humanos, simplemente en virtud de su humanidad, tienen el mismo valor inherente. (La creencia en los derechos humanos universales es una de las formas que adopta este igualitarismo.)

Sin embargo, cuando se trata de comparar a los seres humanos con otras cosas vivientes, la gran mayoría de la gente en las democracias modernas no sostiene una perspectiva igualitaria. Mucha gente considera que nuestra especie es superior a todas las demás, y esta superioridad se entiende como una cuestión de valor inherente, no de mérito. Podrán existir humanos profundamente viciosos y depravados que carezcan de todo mérito; no obstante, se piensa que, por el hecho de ser humanos, pertenecen a una clase más alta de entidades que cualquier planta o animal. El hecho de nacer dentro de la especie *Homo sapiens* autoriza al hombre a dominar a aquellos que son sus inferiores, a saber, a aquellas criaturas que pertenecen a otra especie. El paralelo con las clases sociales hereditarias es muy cercano. En esta visión está implícita una concepción jerárquica de la naturaleza, de acuerdo con la cual un organismo tiene una posición superior o inferior en la comunidad de vida de la Tierra simplemente en virtud de sus antecedentes genéticos. Los órdenes "inferiores" de vida son menospreciados y se considera totalmente apropiado que sirvan a los intereses de aquellas criaturas que pertenecen al orden superior, es decir, a los humanos. El valor intrínseco que concedemos al bienestar de nuestros semejantes humanos refleja nuestro reconocimiento de que poseen derechos en la medida en que son nuestros iguales. Ningún valor intrínseco tal ha de concederse al bien de otros animales, a menos queelijamos hacerlo a partir del cariño o afecto que sentimos hacia ellos. Pero su bienestar no impone exigencia moral alguna sobre nosotros. Hay una diferencia absoluta de estatus moral entre ellos y nosotros.

Ésta es la estructura de conceptos y creencias con la que se compromete la gente en la medida en que considera que los humanos son superiores en valor inherente a otras especies. A continuación quiero argumentar que esta estructura de conceptos y creencias carece completamente de fundamentos. Si aceptamos los primeros tres componentes de la perspectiva

biocéntrica y, desde ese punto de vista, consideramos las tradiciones filosóficas más importantes que han sostenido esa estructura, encontraremos que, en el fondo, no es sino la expresión de un prejuicio irracional en nuestro favor. Las tradiciones filosóficas mismas o bien descansan en suposiciones muy cuestionables, o bien simplemente cometen una petición de principio. Para respaldar esto consideraré brevemente tres de las principales tradiciones: el humanismo griego, el dualismo cartesiano y el concepto judeo-cristiano de "la gran cadena del ser".

La superioridad inherente de los humanos sobre otras especies estaba implícita en la definición griega del hombre como un animal racional. Nuestra naturaleza animal se identificaba con los deseos "brutos" que necesitan el orden y las restricciones de la razón para gobernarlos (en la medida en que la razón es la virtud especial de aquellos que gobiernan en el estado ideal). La racionalidad se solía ver entonces como la clave de nuestra superioridad sobre los animales; ésta nos hace capaces de vivir en un plano superior y nos dota de una nobleza y una dignidad de las que otras criaturas carecen. Esta forma familiar de comparar a los humanos con otras especies está profundamente arraigada en nuestra visión filosófica occidental. La cuestión que se ha de considerar aquí radica en que esta manera de ver las cosas no proporciona en realidad ningún argumento *a favor de* la superioridad humana, sino que sólo hace explícita la estructura de pensamiento que usan de manera implícita aquellos que piensan que los humanos son inherentemente superiores a los no humanos. Los griegos, quienes sostenían que los humanos, en virtud de sus capacidades racionales, tenían una clase de valor mayor que el de cualquier ser no racional, nunca vieron la racionalidad más que como una capacidad, entre muchas otras, de ciertas cosas vivientes. Pero cuando consideramos la racionalidad desde el punto de vista de los tres primeros elementos de la perspectiva ecológica, vemos que su valor radica en su importancia para la vida *humana*. Otras criaturas realizan el bien específico de su especie

sin necesidad de la racionalidad, aunque frecuentemente hacen uso de capacidades de las que los humanos carecen. Así pues, la perspectiva humanista del pensamiento clásico griego no nos da una base neutral (que no sea una petición de principio) sobre la cual construir una escala de grados del valor inherente que poseen diferentes especies de cosas vivientes.

La segunda tradición, centrada en el dualismo cartesiano del alma y el cuerpo, tampoco justifica la tesis de la superioridad humana. Se supone que esa superioridad deriva del hecho de que nosotros tenemos almas y los animales no. Los animales son meros autómatas y carecen del elemento divino que nos hace a nosotros seres espirituales. No me detendré en las críticas tan conocidas en la actualidad a esta idea de las dos sustancias. Solamente añadiré que, incluso si los humanos están compuestos de un alma inmaterial e inextensa y un cuerpo material y extenso, ello, en sí mismo, no es una razón para considerarlos de mayor valía que entidades que solamente son cuerpos. ¿Por qué un alma es algo que añade valor a quien la posee? A menos que se ofrezca aquí algún razonamiento teológico (que muchos, incluyéndome, encontrarían inaceptable por razones epistemológicas), ninguna conexión lógica es evidente. Una cosa inmaterial que piensa es mejor que una cosa material que no piensa, sólo si el pensamiento mismo es algo valioso, ya sea intrínseca o instrumentalmente. Ahora bien, es intrínsecamente valioso sólo para los humanos, que lo valoran como un bien en sí mismo, y es instrumentalmente valioso para aquellos que se benefician de él, es decir, los humanos.

Para los animales, que ni disfrutan de lo que representa pensar, ni necesitan hacerlo para vivir la clase de vida para la que están mejor adaptados, el pensamiento no tiene valor alguno. Aun si “pensamiento” se amplía de modo que incluya todas las formas de conciencia, existen todavía muchas cosas vivientes que pueden arreglárselas sin él y vivir lo que para su especie es una buena vida. El antropocentrismo que subyace en la tesis de la superioridad humana impregna el dualismo cartesiano.

Una tercera gran fuente de la idea de superioridad humana es el concepto judeo-cristiano de “la gran cadena del ser”. Los humanos son superiores a los animales y a las plantas porque su Creador les ha dado un lugar superior en la cadena. Ésta comienza con Dios en la cima, a continuación están los ángeles, quienes son inferiores a Dios pero superiores a los humanos, siguen los humanos, situados entre los ángeles y las bestias (participando de la naturaleza de ambos), y en orden descendente están los niveles más bajos, ocupados por animales no humanos, plantas y, por último, los objetos inanimados. Los humanos, al estar “hechos a la imagen de Dios”, son inherentemente superiores a los animales y las plantas en virtud de que están más cerca (en su naturaleza esencial) de Dios.

En mi opinión, las dificultades metafísicas y epistemológicas con esta concepción de una jerarquía de las entidades son insuperables. No me ocuparé aquí de esta cuestión; sólo señalaré que si no estamos dispuestos a aceptar la metafísica tradicional del judaísmo y del cristianismo, nos hallamos nuevamente sin buenas razones para sostener la tesis de la superioridad humana inherente.

Las consideraciones precedentes (y otras similares a ellas) nos dejan sólo con un fundamento para la afirmación de que el ser humano, sin importar su mérito, es una clase superior de entidad con respecto a cualquier otra cosa viviente. Me refiero al mero hecho de la constitución genética de la especie *Homo sapiens*; pero sin duda esto es irracional y arbitrario. ¿Por qué habría de ser el arreglo de genes de cierto tipo una señal de valor superior, especialmente cuando este hecho acerca de un organismo se toma por sí mismo, sin relacionarlo con ningún otro aspecto de su vida? Del mismo modo podríamos referirnos a cualquier otra constitución genética como un fundamento de valor superior. Claramente nos enfrentamos aquí a una tesis completamente arbitraria que sólo puede explicarse como un prejuicio irracional que nos favorece.

Nos damos cuenta de que esa tesis no es más que un prejuicio profundamente arraigado, cuando consideramos nuestra relación con otras especies a la luz de los tres primeros elementos de la perspectiva biocéntrica. Tomados conjuntamente, esos elementos nos dan cierta visión global del mundo natural y del lugar que los humanos ocupan en él. Cuando adoptamos este punto de vista llegamos a entender a las otras cosas vivientes, sus condiciones ambientales y sus relaciones ecológicas de tal manera que despertamos en nosotros un profundo sentido de nuestra similitud con ellas en cuanto compañeros y miembros de la comunidad de vida de la Tierra. Los humanos y los no humanos son vistos, por igual, como partes integrales de un todo unificado en el cual todas las cosas vivientes están interrelacionadas funcionalmente. Por último, cuando nuestra conciencia se enfoca en las vidas individuales de plantas y animales, se ve que cada uno de ellos comparte con nosotros la característica de ser un centro teleológico de vida que lucha por realizar su propio bien a su propia y única manera.

Tan pronto como la totalidad de este sistema de creencias se incorpora a la estructura conceptual a través de la cual entendemos y percibimos el mundo, llegamos a advertir que mantenemos cierta relación moral con formas de vida no humanas. Nuestro papel ético en la naturaleza cobra un nuevo significado. Comenzamos a mirar a otras especies tal como nos miramos a nosotros mismos, las vemos como seres que tienen un bien que luchan por realizar exactamente como nosotros tenemos un bien que luchamos por realizar. En consecuencia, desarrollamos la disposición a ver el mundo tanto desde el punto de vista de su bien, como desde el punto de vista del nuestro propio. Ahora bien, si llegásemos a tener claro en nuestras mentes la falta de fundamento de la tesis de que los humanos son inherentemente superiores a otras especies, no adoptaríamos una posición de neutralidad intelectual con respecto a esa tesis, sino que la rechazaríamos por estar en desacuerdo fundamental con nuestra visión total del mundo. En ausencia de buenas razones

para sostenerla, la afirmación de la superioridad humana aparecerá entonces simplemente como la expresión de un prejuicio, autocomplaciente e irracional, que favorece a una especie en particular sobre varios millones de otras especies.

Rechazar la noción de la superioridad humana implica su contrapartida positiva: la doctrina de la igualdad en relación con las especies. Alguien que acepte esta doctrina considera que todas las cosas vivas poseen valor inherente —el mismo valor inherente, puesto que no se ha mostrado que alguna especie sea “superior” o “inferior” a cualquier otra—. Ahora bien, anteriormente vimos que en la medida en que se piensa que una cosa viviente posee valor inherente, se la considera un objeto apropiado de la actitud de respeto y se cree que esa actitud es la única adecuada o apropiada que todo agente moral ha de tomar hacia ella.

Aquí se encuentra entonces la clave para entender cómo la actitud de respeto está enraizada en la perspectiva biocéntrica de la naturaleza. La conexión básica se hace a través de la negación de la superioridad humana. Una vez que rechazamos la tesis de que los humanos son superiores, en mérito o en valor, a otras cosas vivientes, estaremos listos para adoptar la actitud de respeto. La negación de la superioridad humana es en sí misma el resultado de tomar la perspectiva hacia la naturaleza que es parte integral de los tres primeros elementos de la visión biocéntrica.

Ahora bien, es evidente que a cualquier pensador racional y científicamente bien informado que esté totalmente “abierto” a la realidad de las vidas de los organismos no humanos le parecerán aceptables los tres primeros elementos de la perspectiva biocéntrica. Sin negar nuestras características distintivamente humanas, dicho pensador podrá reconocer los aspectos fundamentales en virtud de los cuales somos miembros de la comunidad de vida de la Tierra, y en virtud de los cuales las condiciones biológicas necesarias para la realización de nuestros valores humanos están inextricablemente ligadas al sistema

total de la naturaleza. Además, concebir a las cosas vivientes individuales como centros teleológicos de vida simplemente expresa cómo un pensador científicamente bien informado llega a entenderlas como resultado de observaciones cada vez más cuidadosas y detalladas. Así, la perspectiva biocéntrica se muestra como un sistema aceptable de conceptos y creencias para cualquier persona de mente clara, imparcial e ilustrada con información fáctica, y que haya desarrollado su capacidad de conciencia de la realidad en relación con la vida de los organismos individuales. Ésta es, sostengo, la mejor razón que puede tener cualquier teoría de ética ambiental para adquirir el compromiso moral que supone adoptar la actitud de respeto a la naturaleza.

#### 10. *Los derechos morales y la cuestión de los reclamos en competencia*

En ningún lugar de la explicación precedente he afirmado que los animales o las plantas tengan derechos morales. Esta omisión ha sido deliberada. No pienso que la clase a la que hace referencia el concepto "poseedor de derechos morales" deba extenderse para que incluya cosas vivientes no humanas. Sin embargo, mis razones para tomar esta posición van más allá de los límites de este ensayo. Creo que he logrado alcanzar muchos de los mismos fines que desean alcanzar quienes atribuyen derechos a los animales y a las plantas. En mi teoría, además, no hay razón por la cual no se puedan otorgar derechos *legales* a los animales y a las plantas, incluyendo poblaciones completas de especies y comunidades de vida. Concederles protección legal se podría interpretar como equivalente de concederles el derecho legal a ser protegidas, y esto, de hecho, sería una de las maneras por medio de las cuales una sociedad que adoptase la ética del respeto a la naturaleza podría reconocer públicamente su valor inherente.

Aun cuando las plantas y los animales no se conciban como poseedores de derechos morales, subsiste el problema de los casos en los que hay reivindicaciones en conflicto. Si aceptamos la perspectiva biocéntrica y de acuerdo con ella adoptamos la actitud de respeto a la naturaleza como nuestra actitud moral última, ¿cómo resolvemos los conflictos que surgen de nuestro respeto a las personas en el dominio de la ética humana y nuestro respeto a la naturaleza en el dominio de la ética ambiental? Ésta es una cuestión que no se puede abordar de manera adecuada aquí. Mi objetivo principal en este ensayo ha sido tratar de establecer un punto de partida desde el cual podamos comenzar a trabajar con miras a una solución del problema. He mostrado por qué no podemos empezar simplemente con una presuposición inicial en favor de los intereses de nuestra propia especie. Después de todo está en nuestro poder como seres morales poner límites a la población humana y a la tecnología, con la intención deliberada de compartir con otras especies la prodigalidad de la Tierra. Compartir esa prodigalidad con otras especies resulta un ideal difícil de alcanzar—incluso de manera aproximada—, pero esto no elimina su exigencia de que nos comprometamos moralmente con él de la manera más profunda.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Clark, Stephen R.L., *The Moral Status of Animals*, Clarendon Press, Oxford, 1977.
- Dennett, Daniel, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, Montgomery, 1978.
- Frankena, W.K., "Ethics and the Environment", en Goodpaster y Sayre (comps.), *Ethics and Problems of the 21<sup>st</sup> Century*, pp. 3–20.
- Goodpaster, K.E. y K.M. Sayre (comps.), *Ethics and Problems of the 21<sup>st</sup> Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979.

Rawls, John, "Justice as Fairness", *Philosophical Review*, vol. 67, no. 2, 1958, pp. 164–194. [Versión en castellano: *La justicia como imparcialidad*, trad. Roberto J. Vernengo, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1984.]

Routley, R. y V. Routley, "Against the Inevitability of Human Chauvinism", en Goodpaster y Sayre (comps.), *Ethics and Problems of the 21<sup>st</sup> Century*, pp. 36–59.

Taylor, Paul, "Frankena on Environmental Ethics", *The Monist*, vol. 64, no. 3, julio de 1981, pp. 313–324.

———, "On Taking the Moral Point of View", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 3, *Studies in Ethical Theory*, 1978, pp. 35–61.

Vlastos, Gregory, "Justice and Equality", en R. Brandt (comp.), *Social Justice*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1962, pp. 31–72.

Von Wright, G.H., *The Varieties of Goodness*, Humanities Press, Nueva York, 1963.

*La ética del respeto a la naturaleza*, se terminó de imprimir en el mes de diciembre en los talleres de Ediciones del Lirio, S.A. de C.V., Calle Azucena núm. 10, col. San Juan Xalpa, Iztapalapa, C.P. 09850. En su composición se usaron tipo Bodoni Book de 12 y 9 puntos. La edición consta de 1 000 ejemplares.