

teorema

Vol. XVIII/3, 1999, pp. 5-16

Ética más allá de los límites de la especie

Peter Singer

ABSTRACT

For most of its history, Western ethics has been human-centred. There is, however, no sound ethical reason for restricting ethics to our own species, and good reasons not to do so. The question is, how far beyond our species should our ethics extend? The position I defend is that ethics extends directly to all sentient beings, that is, to all beings capable of feeling pleasure or pain. In contrast to those who wish to extend ethics to non-sentient beings, such as plants, or entities like eco-systems, I argue that there is no sense in which we can directly include beings without interests; but there are many strong reasons why the preservation of forests and eco-systems is desirable, from the point of view of the interests of human and non-human sentient beings.

RESUMEN

Durante la mayor parte de su historia, la ética occidental ha estado centrada en los humanos. No hay, sin embargo, ninguna razón válida para restringir la ética a nuestra propia especie, y buenas razones para no hacerlo así. La pregunta es: ¿cuánto más allá de nuestra especie debería extenderse nuestra ética? La posición que defiendo es que la ética se extiende directamente a todos los seres dotados de sensación, esto es: a todos los seres capaces de sentir placer o dolor. En contraste con aquellos que quieren extender la ética a los seres no dotados de sensación tales como las plantas, o a entidades como los ecosistemas, argumento que no hay ningún sentido en el que podamos incluir directamente seres sin intereses, si bien hay muchas y muy fuertes razones para pensar que la conservación de los bosques y de los ecosistemas es deseable, desde el punto de vista tanto de los intereses humanos como de los seres no humanos dotados de sensación.

I. UNA ÉTICA NO ESPECIEÍSTA

Éste es un breve resumen de una posición que he defendido en muchas ocasiones, de la manera más completa en mi libro *Animal Liberation*¹:

Nuestro actual tratamiento de los animales se basa en el especieísmo, esto es: un sesgo o prejuicio a favor de los miembros de nuestra propia especie, y contra los miembros de otras especies. El especieísmo es una forma de discriminación éticamente indefendible contra determinados 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, independientemente de si son miembros de nuestra especie o si lo son de otras especies.

Esta posición es completamente distinta de la mantenida por los ecologistas profundos. Mientras que los partidarios de la liberación de los animales y los ecologistas profundos están de acuerdo en que la ética tiene que extenderse más allá de la especie humana, difieren en lo lejos en que tal extensión puede producirse de una manera inteligible. Si un árbol no está dotado de sensación, entonces no le importa *al árbol* si lo cortamos o no. Puede ser algo que importe a los seres humanos, presentes o futuros, y a los animales no humanos que viven en el árbol, o en el bosque del que forma parte. Los partidarios de la liberación de los animales juzgarían la incorrección de cortar el árbol en términos del impacto del acto sobre otros seres dotados de sensación, mientras que los ecologistas profundos lo verían como algo malo que se ha hecho al árbol, o quizás al bosque o a un ecosistema más amplio. Tengo alguna dificultad para ver cómo se puede fundamentar una ética sobre cosas malas que se hacen a seres que no son capaces de experimentar de ninguna manera las cosas malas que se les hacen, o cualesquiera consecuencias de esas cosas malas. Así pues, me interesaré por una posición basada en la consideración del interés de los seres individuales dotados de sensación.

Desde la perspectiva de los ecologistas profundos, la ética no especeísta que estoy defendiendo puede aún parecer demasiado apegada a los puntos de vista éticos tradicionales. Es, por ejemplo, compatible con el utilitarismo clásico, que juzga un acto como correcto o erróneo preguntando si llevará a un superávit mayor de placer sobre el dolor que cualquier otro acto, que esté abierto al agente. Como todos los grandes escritores utilitaristas —Jeremy Bentham, John Stuart Mill y Henry Sidgwick— han clarificado, los límites de “placer” y “dolor” no se detienen en los límites de nuestra especie. Los placeres y los dolores de los animales deben incluirse dentro del cálculo. Esto no equivale a decir que una ética no especeísta preocupada por los animales individuales tenga que ser una ética utilitarista. Muchas éticas diferentes son compatibles con este enfoque, incluida una ética basada en derechos, como Tom Regan ha argumentado hábilmente². Similarmente, una ética feminista basada en la idea de extender nuestra simpatía hacia los demás puede alcanzar una conclusión similar³.

II. EL PUNTO DE VISTA TRADICIONAL

Mientras que una ética que incluya todos los seres dotados de sensación como objetos directos de nuestra preocupación ética no es, ciertamente, un punto de vista que presente una ruptura tan radical con la ética tradicional

como algunas formas de ecología profunda, que busca incluir todas las cosas vivientes, es bastante revolucionaria en el contexto de la tradición ética dominante en occidente. Todos nosotros conocemos los pasajes clave de esta tradición:

Y Dios dijo: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; y dejémosle que tenga dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, y sobre la Tierra, y sobre toda cosa que se arrastre sobre la Tierra.

Así Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó.

Y Dios los bendijo, y Dios les dijo: creced y multiplicaos, llenad la Tierra y sojuzgadla; y tened dominio sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo, y sobre toda cosa viviente que se mueva sobre la Tierra⁴.

De acuerdo con la tradición occidental dominante, el mundo natural existe para beneficio de los seres humanos. Dios dio a los seres humanos el dominio sobre el mundo natural, y a Dios no le importa cómo lo tratemos. Los seres humanos son los únicos miembros moralmente importantes de este mundo. La naturaleza misma no tiene valor intrínseco alguno, y la destrucción de las plantas y los animales no puede ser pecaminosa, a menos que mediante su destrucción dañemos a los seres humanos.

El punto de vista tradicional judeo-cristiano sobre el mundo se basa en el mito de la creación que fue decisivamente refutado hace más de un siglo. Al menos desde Darwin, tenemos conocimiento de que los bosques y los animales no están colocados en la Tierra para nuestro uso. Han evolucionado con nosotros. Sin embargo, los supuestos que se derivan de ese mito están todavía con nosotros. Si tenemos éxito a la hora de deshacernos de ellos, las consecuencias para nuestra manera de vivir tendrán un alcance tan extenso como jamás ha tenido cambio alguno en la historia humana.

III. ÉTICA MÁS ALLÁ DE LA BARRERA DE LA ESPECIE

En cualquier exploración seria de los valores ambientales una cuestión central en disputa será la de si existe algo que tenga un valor intrínseco más allá de los seres humanos. Para explorar esta cuestión necesitamos comprender en primer lugar la noción de “valor intrínseco”. Algo tiene valor intrínseco si es bueno o deseable *en sí mismo*; el contraste es con la noción de “valor instrumental”, que es el valor como medio para otro fin o propósito. Nuestra propia felicidad es algo que, por ejemplo, tiene un valor intrínseco, al menos para la mayor parte de nosotros, puesto que la deseamos por sí misma. El dinero, por otra parte, sólo tiene para nosotros un valor instrumental. Lo queremos por razón de las cosas que podríamos comprar con él, pero si estuvié-

ramos abandonados en una isla desierta no lo queríamos. (Mientras que la felicidad sería para nosotros tan importante en una isla desierta como en cualquier otro lugar.)

Considérese ahora cualquier cuestión en la que los intereses de los seres humanos colisionen con los intereses de los animales no humanos. Puesto que aquí nos interesan esencialmente las cuestiones medioambientales, tomaré como ejemplo la industria australiana del canguro, que se basa en matar canguros que viven en libertad para sacar beneficio de su carne o de su piel. Como comunidad, los australianos deben decidir si permiten que esta industria exista. ¿Debe tomarse esta decisión únicamente sobre la base de los intereses humanos? Por razones de simplicidad voy a suponer que ninguna de las especies de canguro que son objeto de tal industria está en peligro de extinción. La cuestión, por lo tanto, tiene que ver con si consideramos los intereses de los animales no humanos individuales y hasta qué punto. Así alcanzamos inmediatamente un desacuerdo moral fundamental: un desacuerdo sobre qué géneros de seres han de tomarse en consideración en nuestras deliberaciones morales. Mucha gente piensa que una vez que alcanzamos un desacuerdo de esta clase, la argumentación debe cesar. Yo soy más optimista sobre el alcance de los argumentos racionales en ética. En ética, incluso en un nivel fundamental, hay argumentos que deberían convencer a cualquier persona racional.

Tomemos un ejemplo paralelo. No es la primera vez que sucede en la historia humana que los miembros de un grupo se han colocado a sí mismos dentro de un círculo de seres que tienen derecho a consideración moral, mientras que se excluye otro grupo de seres, semejantes a ellos mismos en aspectos importantes, de este santificante círculo de protección. En la antigua Grecia se pensaba que los denominados “bárbaros” eran “instrumentos vivientes” —esto es, seres humanos que no tenían valor intrínseco, sino que existían para servir otro fin superior—. Este fin era el bienestar de sus captores o poseedores griegos. Superar este punto de vista exigió un cambio en nuestra ética que tiene similitudes importantes con el cambio que debería llevarnos de nuestro actual punto de vista especieísta sobre los animales a un punto de vista no especieísta. Lo mismo que en el debate sobre la consideración igual para los animales no humanos, así como también en el debate sobre la consideración igual para los no griegos, uno puede imaginar a la gente diciendo que tales diferencias fundamentales de perspectiva ética no estaban abiertas a discusión racional. Sin embargo ahora, con el beneficio de la perspectiva, contemplada retrospectivamente, podemos ver que en el caso de la institución de la esclavitud en la Grecia antigua, esto no habría sido correcto.

Notoriamente, uno de los más importantes filósofos de Grecia justificaba el punto de vista de que los esclavos son “instrumentos vivientes” argumentando que los bárbaros eran menos racionales que los griegos. En la jerarquía de la naturaleza, decía Aristóteles, el propósito de lo menos racional

es servir a lo más racional. Se sigue, por lo tanto, que los no griegos existen para servir a los griegos⁵.

Hoy día nadie acepta la defensa que Aristóteles hace de la esclavitud. La rechazamos por una gran variedad de razones. Rechazaríamos su suposición de que los no griegos eran menos racionales de los griegos aunque, dados los logros culturales de los diferentes grupos en aquella época, tal suposición no era en absoluto absurda. Pero de manera más importante, desde el punto de vista moral rechazamos la idea de que lo menos racional existe para servir a lo más racional. En su lugar, mantenemos que todos los humanos son iguales. Consideramos que el racismo, y la esclavitud basada en el racismo, son erróneas porque no logran dar igual consideración a los intereses de todos los seres humanos. Esto sería verdad cualquiera que sea el nivel de racionalidad o civilización del esclavo y, por lo tanto, la apelación de Aristóteles a la racionalidad más elevada de los griegos no habría justificado la esclavización de los no griegos, incluso si eso hubiera sido verdad. Los miembros de las tribus “bárbaras” pueden sentir dolor, del mismo modo que pueden sentirlo los griegos; pueden ser felices o miserables, como pueden serlo los griegos; pueden sufrir la separación de sus familias y de los amigos, lo mismo que pueden sufrirla los griegos. El dejar de lado esas necesidades de modo que los griegos pudieran satisfacer unas necesidades mucho menores fue un gran error y un borrón en la civilización griega. Esto es algo que deberíamos esperar que acepte toda la gente razonable, en la medida en que puedan contemplar la cuestión desde una perspectiva imparcial, y no estén influenciados impropriamente por el hecho de tener un interés personal en que continúe existiendo la esclavitud.

Volvamos a la cuestión del *status* moral de los animales no humanos. En línea con la tradición dominante en Occidente, mucha gente mantiene aún que el mundo natural no humano tiene valor sólo o predominantemente en la medida en que beneficia a los seres humanos. Una objeción poderosa a la tradición occidental dominante vuelve contra esta tradición una versión extendida de la objeción que se acaba de hacer en contra de la justificación de la esclavitud por parte de Aristóteles. Los animales no humanos son también capaces de sentir dolor, como lo son los humanos; pueden ciertamente ser miserables, y quizás en algunos casos sus vidas podrían ser descritas también como felices; y los miembros de muchas especies de mamíferos pueden sufrir por la separación de su grupo familiar. ¿No es, por lo tanto, un borrón sobre la civilización humana el que dejemos de lado estas necesidades de los animales no humanos para satisfacer necesidades menores nuestras?

Podría decirse que las diferencias moralmente relevantes entre los humanos y otras especies son mayores que las diferencias entre razas diferentes de seres humanos. La gente tiene en mente por “diferencias moralmente relevantes” cosas tales como la capacidad de razonar, de ser autoconsciente, de actuar autónomamente, de hacer planes para el futuro, y así sucesivamen-

te. Sin duda es verdad que, como promedio, hay una señalada diferencia entre nuestra especie y las otras por lo que respecta a estas capacidades. Pero esto no vale en todos los casos. Los perros, los caballos, los cerdos y otros mamíferos son capaces de razonar mejor que los humanos recién nacidos, o que los humanos con minusvalías intelectuales profundas. Con todo, concedemos derechos humanos básicos a todos los seres humanos, y se los negamos a todos los animales no humanos. En el caso de los seres humanos podemos ver que el dolor es dolor, y la medida en la que es intrínsecamente malo depende de factores como su duración e intensidad, no de las capacidades intelectuales del ser que lo experimenta. Podemos ver que lo mismo es verdad si el ser que sufre dolor no pertenece a nuestra especie. No hay base justificable alguna para trazar el límite del valor intrínseco alrededor de nuestra especie. Si estamos preparados para defender prácticas basadas en no tomar en cuenta los intereses de 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 miembros de otras razas puesto que no son miembros tampoco de nuestro propio grupo?

El argumento que acabo de ofrecer muestra que mientras que la tradición occidental dominante está equivocada sobre la cuestión substantiva de cómo deberíamos considerar a los animales no humanos, esta misma tradición tiene dentro de sí los instrumentos —su reconocimiento del papel de la razón y del argumento— para construir una ética extendida que alcance más allá de los límites de la especie y aborde las relaciones entre los humanos y los animales. El principio que tiene que aplicarse es el de igual consideración de intereses. Las dificultades restantes residen en cómo ha de aplicarse exactamente este principio a los seres con vidas —tanto mentales como físicas— que son muy diferentes de la nuestra.

IV. ¿ES, POR LO TANTO, HOSTIL AL HUMANISMO UNA ÉTICA NO ESPECEÍSTA?

He argumentado que una ética no especeísta está firmemente anclada en el armazón de la tradición ética de Occidente, incluso si extiende el contenido de esa tradición más allá de todos los límites previos. Algunos críticos, entre ellos el filósofo francés Luc Ferry afirman que, tanto la ética de la liberación animal como la ética de la ecología profunda, son hostiles a los mejores elementos de la ética occidental, y en particular a los ideales humanistas de la Ilustración⁶. Merece la pena examinar esta crítica, tanto por su propio valor como porque nos ayuda a trazar distinciones entre humanismo, liberación animal y ecología profunda.

Ferry comienza estableciendo una distinción tripartita entre los modos en que la gente contempla la naturaleza. La primera tiene como centro a los humanos, niega valor intrínseco a cualquier cosa fuera de nuestra propia es-

pecie. La segunda, que él identifica correctamente con mi propia posición, considera a todos los seres dotados de sensación como merecedores de una consideración igual de intereses. La tercera, la postura de los ecologistas profundos, concede *status* moral a toda la naturaleza, incluyendo los sistemas ecológicos como un todo.

En términos amplios, esta categorización es aceptable. Pero despista a Ferry en el sentido de hacerle pensar que el movimiento de liberación animal y el movimiento de la ecología profunda están en el mismo continuo de pensamiento. Desde luego, como hemos ya puesto de manifiesto, tanto el movimiento de liberación animal como los ecologistas profundos desafían la idea de que sólo los seres humanos tienen un significado ético. Pero para Ferry, el movimiento de la ecología profunda representa mucho más que esto. Le encuentra vínculos con el movimiento romántico alemán e incluso con los puntos de vista de los nazis sobre nuestras relaciones con la naturaleza. Ferry ve que estos puntos de vista son indefendibles, y también peligrosos, puesto que representan una separación radical de las tradiciones de la civilización humanista, que considera que están representadas por las grandes declaraciones de los derechos de los seres humanos.

Sea lo que sea lo que uno pueda pensar sobre la crítica de Ferry al movimiento de la ecología profunda —y está ciertamente abierto a objeciones serias— no tiene razón al presentar el movimiento de liberación animal como algo más cercano a la ecología profunda que a la tradición de la ilustración que él mismo defiende. Como acabamos de ver, el movimiento de liberación animal es, de hecho, una extensión y culminación de las mismas ideas de igualdad de la ilustración que Ferry defiende tan fuertemente. Consideremos lo que el propio Ferry dice sobre la tradición ilustrada. Dice que la declaración francesa de derechos de 1789 señala una ruptura con anteriores concepciones de la ley, que tenían su raíz en el orden natural, como en Grecia o en la Roma antiguas, o en una visión teológica del mundo, como en la Europa medieval⁷. Ferry establece un contraste entre el humanismo abstracto y universal de 1789 y la tradición romántica contrarrevolucionaria, que ve nuestras obligaciones morales con los demás como algo que depende de su pertenencia a una comunidad particular, ya sea étnica, nacional, cultural o religiosa.

Sin embargo, es precisamente el universalismo abstracto de la ilustración, no la tradición romántica, lo que constituye la base del movimiento de liberación animal. De hecho, de todos los textos históricos citados por los partidarios de la liberación animal —incluido yo mismo—, aquel al que se hace referencia más a menudo es una celebrada nota a pie de página de la *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* del gran pensador de la Ilustración Jeremy Bentham, en la que Bentham se refiere específicamente al hecho de que los franceses han descubierto que “la negritud de la piel no es razón por la que un ser humano deba ser abandonado sin remisión al capricho de un torturador” y continúa deseando que llegue el día en que el número de

piernas, o diferencias anatómicas similares entre los humanos y otros animales, serán reconocidas como “razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser dotado de sensación al mismo destino”⁸.

Tenemos aquí, en esencia, la filosofía de la liberación animal, y se trata claramente de una idea ilustrada y universalizadora.

Las teorías de los estudiosos de la ética pertenecientes al siglo XX apuntan a menudo en la misma dirección. R. M. Hare ha argumentado que si queremos que nuestros juicios cuenten como juicios éticos, tienen que ser universalizables por lo que respecta a su forma⁹. Mediante esto quiere decir que no deben contener nombres propios, pronombres personales o referencias individuales similares. Una prueba de si estamos preparados para universalizar nuestros juicios es preguntar si los aceptaríamos si viviésemos que vivir las vidas de todos los afectados por ellos —tanto de los que ganan como de los que pierden—. Esta idea es una versión de la Regla de Oro —actúa respecto de los demás como quisieras que los demás actuaran respecto de ti— que ocupa un lugar de honor en la tradición occidental, así como en otras tradiciones. El propio Hare ha aceptado que esta noción de universalidad se aplica a todos los seres dotados de sensación¹⁰. Las dificultades de ponerse uno mismo en el lugar de un animal no humano afectado por nuestras acciones difícilmente son mayores que las que existen para ponernos en el lugar de los recién nacidos humanos, o de otros humanos cuyas vidas y modos de pensar y sentir son muy diferentes de los nuestros. Una ética no especeísta es, por lo tanto, una extensión de una ética humanista, más bien que algo que se ha desarrollado a partir de una dirección totalmente diferente.

V. LOS SIGNIFICADOS DE “HUMANISMO”

Antes de abandonar el tópico del “humanismo”, es necesario decir que es un término con muchos significados. Mientras que Ferry me critica por apartarme del humanismo pretendidamente, he sido atacado a menudo por los conservadores cristianos que se oponen al aborto y a la eutanasia como un “humanista secular”. Ante los ojos de tales personas. El humanismo secular es una filosofía que mantiene que nuestras reglas o principios éticos vienen de los seres humanos y niega, por lo tanto, que vengan de Dios. Me complace que se me llame humanista secular en este sentido. Puesto que no creo en la existencia de Dios, no puedo pensar que la ética sea un sistema de órdenes divinas. No pienso que toda la ética sea de origen *humano*, puesto que algunos animales no humanos son capaces de algo emparentado con la conducta ética. Así, la ética puede ser el producto de los mamíferos sociales, más bien que de los humanos específicamente. Sin embargo, estoy completamente dispuesto a conceder que *nuestros* sistemas de ética son concepciones humanas o productos del razonamiento humano.

Hay algunos que intentan saltar del enunciado verdadero de que nuestros sistemas de ética son concepciones humanas, a la conclusión de que es imposible, o carente de significado, que tal moralidad dé lugar a obligaciones nuestras respecto de los animales no humanos. Pero esto es una falacia patente. También podría argumentarse que, puesto que nuestro sistema de ética es el producto de los seres humanos que son mayores de dos años, es imposible, o carente de significado, que tal moralidad dé lugar a obligaciones respecto de los recién nacidos. El hecho de que nuestros sistemas de moralidad sean las concepciones de seres humanos con capacidades logradas después de la infancia no nos dice nada sobre quién o qué puede ser el *sujeto* de nuestra moralidad.

Es necesario mencionar otra forma más de “humanismo”. Históricamente, puede rastrearse el humanismo hasta los pensadores del renacimiento que rechazaron las enseñanzas cristianas sobre la debilidad y la depravación de los seres humanos. En su lugar, hicieron que el hombre fuera “la medida de todas las cosas” y el centro de “la gran cadena del ser” que se extendía desde las bestias, por la parte de abajo, hasta los ángeles, por la de arriba. Podríamos llamar a esto “humanismo antropocéntrico”.

El humanismo antropocéntrico subraya los modos en que los humanos son distintos de los animales. Por lo tanto, aunque esta línea de pensamiento se formó en oposición a la cristiandad medieval es, en un sentido más fundamental, una continuación del punto de vista cristiano de que los seres humanos son especiales puesto que sólo nosotros estamos hechos a imagen de Dios y tenemos un alma inmortal. La convergencia del humanismo antropocéntrico y la cristiandad es algo manifiestamente claro en el caso de Descartes; éste argumentaba que los animales no humanos eran meramente autómatas incapaces de sufrir. El punto de vista de Descartes no fue ampliamente aceptado puesto que desafía al sentido común el creer que los animales son máquinas, y que sus gritos y aullidos cuando parece que están sufriendo son realmente más parecidos al tictac de un reloj que a nuestras propias expresiones de dolor. La defensa filosófica de Immanuel Kant del humanismo antropocéntrico fue menos extrema, y por esa razón más influyente a largo plazo. Kant ligó el concepto de valor moral a la posesión de autonomía y razón, algo que los animales no poseen. De acuerdo con ello, Kant trata a los seres humanos como “fines en sí mismos” y a los animales no humanos como meros medios para los fines humanos. Como tales, de acuerdo con su punto de vista, no tenemos obligaciones directas para con ellos.

El humanismo antropocéntrico es erróneo, tanto ética como científicamente. Es hora de pasar del humanismo antropocéntrico a una ética basada en una preocupación amplia y compasiva por el sufrimiento de los otros, y un rechazo de todo fanatismo religioso o ideológico. (Sí, reconozco que hay fanáticos entre los partidarios de la liberación animal, como los hay en cualquier movimiento amplio, y que reciben una atención desproporcionada en

los medios de comunicación. Sin embargo, son una pequeñísima minoría dentro del movimiento, y no una representación auténtica de su filosofía.)

VI ¿VA EL NO ESPECIEÍSMO SUFICIENTEMENTE LEJOS?

En muchos contextos, una ética no especeísta es tan revolucionaria que la cuestión de si va lo suficientemente lejos es poco probable que se plantee. Pero, en una reunión sobre justicia medioambiental, la cuestión merece discutirse. Mientras que he defendido la ética de la liberación animal colocándola en el armazón más amplio de la tradición occidental y, más específicamente, como derivada del humanismo de la Ilustración, habrá muchos que verán el problema precisamente en esa tradición. Argumentarán que este humanismo ilustrado es el responsable de una civilización que ha cambiado, por primera vez en la historia, el clima de nuestro planeta, ha hecho un agujero en la capa de ozono, y ha hecho extinguirse especies en una proporción sin precedentes.

Desde una perspectiva histórica no se puede negar la verdad de esas afirmaciones, pero necesitamos mirar hacia adelante, no hacia atrás. La cuestión real es qué enfoque ofrece la mejor oportunidad de sacarnos del lío en que estamos metidos. Irónicamente, la crisis medioambiental es tan grave que no hay ningún problema en usar una ética convencional para argumentar a favor de una actitud radicalmente diferente hacia nuestro entorno. En muchos aspectos, bastaría incluso una ética tradicional limitada a los seres humanos. Uno podría, manteniéndose enteramente dentro de los límites de la tradición occidental dominante, oponerse a la extracción de uranio sobre la base de que el combustible nuclear, ya sea en bombas o en estaciones eléctricas, es tan peligroso para la vida humana que es mejor dejar el uranio debajo de la tierra. Similarmente, muchos argumentos en contra de la polución, el uso de gases dañinos para la capa de ozono, la quema de combustibles fósiles, y la destrucción de los bosques, podrían formularse en términos del daño a la salud y el bienestar humanos que causan los agentes polucionantes, o de los cambios del clima que pueden suceder como resultado del uso de combustibles fósiles y la pérdida de los bosques. El destino de los campesinos de las tierras bajas en las regiones de los deltas de Bangladesh y Egipto puede depender de si los ciudadanos de las naciones ricas reducen sus emisiones de gases causantes del efecto invernadero. Incluso admitiendo cierta inseguridad sobre los vínculos entre esos gases y el calentamiento global, el balance de intereses en juego (de una parte, la supervivencia de 40 millones de personas y, de otra, cambios tales como las restricciones sobre el uso privado de vehículos, o la reducción de nuestro consumo de productos animales producidos por métodos que usan energía de forma intensiva) es tan grande que no habría duda alguna sobre la decisión ética que habría de tomarse.

Respecto de otras cuestiones medioambientales, los argumentos sobre qué es lo mejor para los seres humanos pueden suplementarse con la introducción de consideraciones que tengan que ver con los intereses de los animales no humanos. La preservación de los bosques antiguos sirve como ejemplo en este contexto. En contra de la afirmación de que cortar los bosques crea empleos y mantiene vivos los pequeños pueblos forestales, podría argumentarse en términos del beneficio económico para el ecoturismo, de la importancia de los bosques para la preservación de nuestro clima, de la calidad de nuestro suministro de agua y de la pérdida para todas las generaciones futuras si no son capaces de pasear por un bosque intacto. Pero este argumento se refuerza por el reconocimiento de que los bosques son el hogar de millones de animales que morirán de hambre y de ansiedad cuando los árboles hayan caído. El sufrimiento y la muerte de esos animales salvajes harán que la tala de los bosques sea algo aún peor que si no hubiese ningún ser dotado de sensación que dependiese de ellos.

Veo como una ventaja de estos argumentos que se reconoce que se derivan de la tradición occidental. Se quiera o no, si somos de Estados Unidos o de la India, de Rusia o de Japón, el modo occidental de pensar domina nuestra sociedad y las tradiciones antiguas están luchando para preservar algunas maneras de vida en las que todavía pueden tener un impacto. Al trabajar dentro de la tradición occidental conectamos mejor con el modo en que piensa la gente, y tenemos una mejor oportunidad de influenciar a las sociedades en las que vivimos.

*University Center for Human Values,
Princeton University
5 Ivy Lane, Princeton, NJ 08544-1013, USA
E-mail: psinger@Princeton.EDU*

NOTAS

¹ Singer, P. (1990), *Animal Liberation*, Nueva York, New York Review of Books (segunda edición).

² Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.

³ Véase, por ejemplo, Kheel, M. (1985), "The Liberation of Nature: A Circular Affair", en *Environmental Ethics*, vol. 7, 2, pp. 135-49.

⁴ *Génesis*, I, 24-8.

⁵ Aristóteles, *Política*. [La cita está tomada de la edición inglesa de J. M. Dent and Sons, Londres, 1916, p. 16.]

⁶ Ferry, L. (1992), *Le nouvel Ordre Écologique*, Paris, Grasset.

⁷ Ferry, *op. cit.*, p. 251.

⁸ Bentham, J. (1781), *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, capítulo 17.

⁹ Hare, R. M. (1981), *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press.

¹⁰ Hare, R. M. (1993), "Why I am Only a Demi-Vegetarian", en Hare, R. M. (1993), *Essays in Bioethics*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 219-35.