



**MARÍA PAULA SABOGAL SERRANO**

**EL DILEMA DEL ÚLTIMO HOMBRE.  
UNA PROPUESTA SENTIMENTALISTA RESPECTO DEL  
VALOR MORAL DEL AMBIENTE**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 14 de febrero de 2017**





**EL DILEMA DEL ÚLTIMO HOMBRE.  
UNA PROPUESTA SENTIMENTALISTA RESPECTO DEL  
VALOR MORAL DEL AMBIENTE**

**Trabajo de grado presentado por María Paula Sabogal Serrano, bajo la  
dirección del Profesor Juan Pablo Hernández Betancur, como requisito parcial  
para optar al título de Magistra en filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 14 de febrero de 2017**



Bogotá, 14 de febrero de 2017

**Dr. Diego Antonio Pineda**  
Decano Académico  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado Diego:

Reciba un cordial saludo.

Por intermedio suyo pongo a consideración de la Facultad de Filosofía el trabajo de grado de la estudiante MARIA PAULA SABOGAL SERRANO titulado *El dilema del último hombre. una propuesta sentimentalista respecto del valor moral del ambiente*. El trabajo se presenta como requisito para optar al título de Magistra en Filosofía.

María Paula presenta uno de los problemas más importantes en la ética ambiental con mucha claridad, precisión e iniciativa crítica, y hace una propuesta original acerca de cómo enfrentarlo. No tengo duda de que este trabajo cumple a cabalidad con los requisitos exigidos por la Facultad para optar al grado de Magíster en Filosofía.

Cordialmente,

A handwritten signature in black ink, consisting of a large, stylized initial 'J' followed by a series of loops and a vertical stroke, representing the name Juan Pablo Hernández Betancur.

Juan Pablo Hernández Betancur  
Director del Trabajo de Grado



*No es el sentido de deber hacia el prójimo, sino la pregunta práctica a la pregunta “¿quién es mi prójimo?” la que ha variado.*

Theodore H. Green - *Prolegomena to Ethics*



## TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO .....	2
<b>TABLA DE CONTENIDO.....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO 1 .....</b>	<b>11</b>
1.1. El contractualismo y el criterio de racionalidad .....	13
1.2. El utilitarismo y el criterio de sensibilidad .....	24
1.3. Conclusión.....	35
<b>CAPÍTULO 2 .....</b>	<b>40</b>
2.1. El problema del valor en la ética ambiental.....	41
2.1.1. El biocentrismo.....	49
2.1.2 El ecocentrismo .....	54
2.2. Tres problemas teóricos de las teorías del valor en la ética ambiental .....	60
2.3. Conclusión.....	66
<b>CAPÍTULO 3 .....</b>	<b>70</b>
3.1. La naturaleza de las emociones morales.....	72
3.2. El relativismo moral de Prinz .....	82
3.3. La auto-antropología como fuente de progreso moral.....	89
3.4. Conclusión.....	98
<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>104</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>111</b>



## INTRODUCCIÓN

El problema central de este trabajo es si es posible y bajo qué condiciones puede otorgársele valor moral al ambiente. Para ello, utilizaremos como hilo conductor un experimento mental propuesto por Richard Sylvan llamado “el argumento del último hombre.” Este experimento plantea la siguiente situación: existe un último hombre en la Tierra y tiene la posibilidad de presionar un botón que destruya a todos los seres vivos y no vivos que quedan en ella. La intuición general, para muchos de nosotros, es que éste último hombre actuaría de forma incorrecta si presiona el botón, pero ¿por qué? Nos suscribiremos a esta intuición como parte de un intento por fundamentar la posibilidad de una ética ambiental, conscientes de que es una hipótesis de trabajo inspirada en la idea de que las problemáticas ambientales son asuntos de gran importancia moral.

Sin embargo, somos conscientes de que no todos compartirían esta intuición. Aunque trabajamos bajo el supuesto de que la ética ambiental es importante y que es deseable valorar moralmente al ambiente, también abordamos esta idea de forma crítica, explorando si realmente hay buenas razones para sostener la intuición de que el último hombre actuaría de forma incorrecta al presionar el botón. Entonces, el trabajo tiene dos objetivos. Por una parte, hacer un análisis crítico de algunas teorías que podrían dar respuesta a esta pregunta y, por otra, aventurar una hipótesis sobre cómo podría operar una teoría que cumpliera con esta intuición. La tesis que sostendremos es que el sentimentalismo moral es un buen candidato para explicar por qué tendríamos esta intuición, que nos permitiría otorgarle valor moral al ambiente, pero

también explicaría por qué alguien podría no compartirla. Para ello dividimos la investigación en tres momentos.

En el primer momento, analizaremos dos teorías de la ética contemporánea: el contractualismo de John Rawls y el utilitarismo de Peter Singer. Parece intuitivo que, si queremos pensar en las condiciones de posibilidad de una ética ambiental, debemos empezar por estudiar las teorías que han sido clasificadas precisamente como tales. Sin embargo, preferimos considerar en primer lugar las condiciones de posibilidad de algunas éticas clásicas para entender por qué resultó pertinente el surgimiento de esta rama de la filosofía moral y de la ética aplicada. Volviendo al primer capítulo del trabajo, analizamos dos teorías principales. El contractualismo, por su parte, establece el criterio de racionalidad como punto clave para la formulación de principios de justicia que permitan el establecimiento de un pacto social. En este sentido, esta teoría sólo permitiría una ética ambiental que considerara los intereses humanos, aquellos capaces de determinar los principios de justicia. Sin embargo, el último hombre no puede considerar los intereses de otros, pues ya no vive en una comunidad humana, y tampoco tiene buenas razones para guiarse por principios de justicia, por lo cual no podríamos considerar plausible la intuición de que presionar el botón sea una acción incorrecta. El utilitarismo, por su parte, establece el criterio de sensibilidad para afirmar que los seres con capacidad de sentir dolor y placer tienen intereses y por lo tanto merecen ser considerados moralmente. Sin embargo, si los animales del planeta fueran destruidos de forma indolora el utilitarismo tampoco nos serviría para objetar la acción del último hombre. Y, aunque se consideraran otras opciones plausibles dentro de la teoría, todavía excluiría de la esfera de consideración moral a todos los seres no sintientes, que resultan ser claves en la ética ambiental. De esta forma nos daremos cuenta que estas teorías poseen problemas teóricos importantes que nos impiden prescindir de los intereses de los seres humanos y que no amplían lo suficiente la esfera de consideración moral como para incluir a la totalidad del ambiente, ambas condiciones necesarias para responder al dilema del último hombre.

En el segundo momento del trabajo, analizaremos dos teorías fundamentales de la ética ambiental contemporánea: el biocentrismo de Paul Taylor y el ecocentrismo

Holmes Rolston III. Estas dos teorías son teorías del valor, las cuales consideran que reconocer o descubrir el valor intrínseco del ambiente, en oposición a su valor instrumental, es indispensable en la ética ambiental. Para el primer caso, el del biocentrismo, este valor intrínseco (“inherente” en palabras de Taylor) se atribuye al advertir el bien que poseen todos los seres vivos. De allí se deriva la necesidad de una postura biocéntrica, que reconozca que todos los seres vivos poseen valor moral y que establece que debemos aproximarnos a ellos a partir del respeto hacia la naturaleza. Para el segundo caso, el del ecocentrismo, el valor intrínseco se descubre a partir de percatarse de las relaciones inter específicas que surgen en la ecósfera, es decir, en todos los seres naturales de la Tierra sean vivos o no vivos. Rolston considera que el equilibrio de estas comunidades bióticas no sólo posee valor intrínseco, sino que su sostenimiento resulta imperativo para los seres humanos. Sin embargo, pronto nos damos cuenta de que estas teorías, aunque compatibles con el reto del último hombre, presentan al menos tres problemas teóricos. Por una parte, dificultan las decisiones prácticas cuando existen conflictos de intereses entre seres humanos y otros seres. Por otra parte, encontramos circularidad a la hora de atribuir valor intrínseco a ciertos objetos morales pues se nos exige una postura biocéntrica o ecocéntrica previa para poder atribuir o descubrir este valor. Por último, encontramos además circularidad a la hora de derivar obligaciones morales de la atribución de valor intrínseco, pues de que algo tenga valor, como por ejemplo la felicidad, no se sigue que tengamos la obligación moral de ser felices.

En el tercer, y último momento del trabajo, aventuramos una hipótesis que sintetiza las dos condiciones que no cumplen los dos grupos de teorías anteriormente analizadas. Por una parte, logra ampliar la esfera de consideración moral lo suficiente como para incluir a todos los elementos que constituyen el ambiente (objetivo que no logra el contractualismo o el utilitarismo), pero sin caer en argumentaciones circulares o en peticiones de principio (objetivo que no logran las teorías del valor en ética ambiental). Propondremos entonces el sentimentalismo moral de Jesse Prinz como un buen candidato para comprender por qué intuimos que el último hombre no debería presionar el botón y para justificar la atribución de valor moral al ambiente. La teoría

de Prinz, que desarrolla una teoría disposicional de los sentimientos morales de corte relativista y constructivista, nos permite resolver dos problemas principales. Por un lado, el problema de la motivación de la acción, a partir del argumento de que evitar los sentimientos desagradables y procurar los sentimientos agradables es algo que siempre motiva la acción moral. Por otro, el problema de la obligación, a través del argumento de que los sujetos se ven obligados a actuar según sus disposiciones afectivas y las normas morales que se han derivado de ellas.

Así, la teoría de Prinz logra explicar (i) por qué el último hombre se vería motivado a no presionar el botón, aún en ausencia de otros seres humanos, (ii) la presencia de sentimientos prescriptivos hacia objetos muy ajenos a nuestra comunidad humana. (iii) la intuición generalizada, a la cual nos suscribimos, de que el último hombre no debería presionar el botón y (iv) aclararía el por qué algunas personas no compartirían la intuición inicial. Sin embargo, resulta más difícil explicar por qué el último hombre actuaría de forma incorrecta si no posee disposiciones afectivas positivas hacia el ambiente o cómo podrían considerarse las obligaciones morales que no sean acordes con los valores del sujeto. Con todo, la propiedad disposicional de los sentimientos morales y el constructivismo relativista que Prinz sostiene a partir de allí, será lo que nos brinde la posibilidad de resolver esta aparente aporía.

Habiendo aclarado esto, podemos definir cuál es la naturaleza del trabajo. Aunque partimos de una pregunta normativa (¿por qué actuaría incorrectamente el último hombre al presionar el botón?), la investigación no tiene un carácter normativo sino metaético. Analizamos las condiciones bajo las cuales es posible sostener la intuición inicial y de qué modo podría fundamentarse el valor moral del ambiente. Sin embargo, aunque nuestra investigación es de carácter metaético puede llegar a tener implicaciones normativas. En el último capítulo logramos aclarar que, dependiendo de las disposiciones afectivas que tengamos y que logremos desarrollar de forma consciente, se derivarán consecuencias normativas diferentes.

Los alcances de este trabajo, entonces, son limitados. Logramos analizar críticamente posturas que parecen insuficientes o problemáticas para otorgarle valor moral al ambiente y así responder al reto del último hombre. Proponemos una teoría

alternativa para explicar por qué tendría sentido la intuición de evitar presionar el botón y por qué el último hombre se vería compelido a actuar de tal manera. Esto nos permite descubrir cuáles son las condiciones de posibilidad de una ética ambiental de corte sentimentalista, que resulta robusta en términos metaéticos pero que podría resultar débil si tenemos pretensiones normativas universales. Con todo nos damos cuenta que apelar a los sentimientos resulta no sólo contundente en términos motivacionales, sino que es la mejor estrategia si queremos educar y fomentar el pensamiento crítico frente a nuestros propios juicios y valores morales.

Ahora bien, haremos algunas aclaraciones terminológicas respecto del trabajo para evitar ambigüedades y aclarar omisiones a problemas que resultan innecesarios para la investigación. En primer lugar, hablaremos de “el último hombre”, atendiendo a una traducción fiel del problema en su idioma original (*The last man argument*). Sin embargo, somos conscientes que el género del último hombre es indiferenciado y que resulta importante señalar esta distinción debido a los debates recientes en torno a este problema.<sup>1</sup> En segundo lugar, haremos dos distinciones importantes sobre los términos “agentes” “pacientes morales” a lo largo de todas las secciones. Llamaremos “sujetos morales” a los individuos capaces de hacer juicios morales, ejecutar acciones morales y a quienes se les puede atribuir obligación moral hacia otros. Llamaremos “objetos morales” a aquellos individuos o entidades que son objeto de estos juicios, acciones y obligaciones. En ocasiones, claro, los sujetos morales son a su vez objetos morales, como en el caso de interacciones entre seres humanos autoconscientes, pero pronto advertiremos que, para el caso de la ética ambiental, esta distinción resulta importante pues hay interacciones entre seres muy diferenciados. En tercer lugar, para economizar el lenguaje, también hemos decidido utilizar la palabra “animal” para referirnos a los animales no humanos, conscientes también del debate que ha suscitado el excluir a los seres humanos de esta categoría. Y, por último, en algunos apartes del trabajo

---

<sup>1</sup> El ecofeminismo, que comprende todas esas teorías y tesis que pretenden establecer un vínculo entre el feminismo y la ética ambiental, ha considerado que la utilización de pronombres o sustantivos masculinos o femeninos influye en la percepción moral y cultural hacia el ambiente. Hay una amplia discusión semántica y socio-cultural al respecto que resulta importante mencionar en este punto. (d'Eaubonne, 1980; Warren, 1990; Gaard, 1993; Mellor, 2000; Ariel, 2009).

utilizamos la palabra “ética” y la palabra “moral” de forma indiferenciada, conscientes, sin embargo, del debate etimológico y semántico que estas palabras han suscitado.

Este trabajo se enmarca dentro del proyecto *El problema del valor moral del ambiente desde una perspectiva metaética* registrado con el código PPTA\_6325 en la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana. Éste proyecto hace parte del grupo de investigación *Problemas en Filosofía* de la misma universidad.

## CAPÍTULO 1

Imaginemos por un momento que hay una sola persona sobreviviente de una catástrofe que ha acabado con el resto de seres humanos del planeta. Poco antes de morir, esta persona tiene la posibilidad de eliminar a todos los seres que quedan en la Tierra, en el caso de los animales, de forma indolora. ¿Consideraríamos esta acción como algo moralmente objetable? Parece intuitivo que esta última persona no debería hacer daño gratuito a su entorno, aun cuando ningún otro ser humano se vaya a beneficiar posteriormente de estos recursos, pero ¿en qué radica esta intuición? ¿Realmente existen buenas razones para pensar que tenemos obligaciones morales hacia el ambiente, independientemente de la utilidad de este para nosotros?

Este experimento mental, llamado “El argumento del último hombre”, fue propuesto por Richard Routley (a partir de 1983 conocido como Richard Sylvan)<sup>2</sup> en su ponencia *Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?* de 1973, para explicar por qué los principios de las éticas occidentales, súper éticas en sus términos,

---

<sup>2</sup> Richard Sylvan nació como Richard Routley, pero adoptó el apellido de su esposa Louise Sylvan en 1983. En adelante nos referiremos al autor dentro del texto con el apellido Sylvan pero citaremos su trabajo anterior a 1983 con el apellido Routley, tal como aparece en las publicaciones originales, para facilitar la búsqueda de material bibliográfico.

son insuficientes si se quiere fundamentar adecuadamente una ética ambiental.<sup>3 4</sup> Para Sylvan todas las éticas occidentales incluyen el principio de libertad, que establece que los individuos pueden actuar libremente siempre y cuando no dañen a otras personas o a sí mismos. Sin embargo, este principio sólo considera los intereses y preocupaciones humanas dentro de la deliberación y la elección moral. Así, el argumento de “El último hombre”, según Sylvan, pretende encontrar principios éticos en donde los intereses humanos ya no entren en consideración, lo cual parece ser elemental para fundamentar una ética ambiental robusta. (Routley, 1973, págs. 205-210)

En esta sección, precisamente, realizaremos una exposición de los problemas teóricos que tienen algunas teorías éticas contemporáneas cuando intentan otorgar consideración moral al ambiente. El propósito es presentar los argumentos que se usan en estas teorías para asignar el objeto de las acciones morales y así evidenciar que resultan bastante problemáticas cuando nos referimos a casos de relaciones entre seres humanos y el ambiente. Así, muchos creen que las teorías éticas contemporáneas más influyentes, incluso las que han propuesto versiones extendidas de la obligación moral, son insuficientes para dar respuesta a este problema, pues el criterio para establecer la esfera de consideración moral no es lo suficientemente amplio. La tesis que

---

<sup>3</sup> Textualmente, la primera formulación del problema que hace Sylvan dice:

El último hombre (o persona) que sobrevive al colapso del sistema mundial puede eliminar, hasta donde pueda, todas las cosas vivientes, animal o planta (pero de forma indolora, como en los mejores mataderos). Lo que hace es permisible según el chauvinismo (humano) básico, pero por motivos ambientales lo que hace es incorrecto. (Routley, 1973, pág. 207)

Para Sylvan este “chauvinismo” humano, se refiere a la idea de que sólo los intereses y las preocupaciones humanas hacen parte de las elecciones y deliberaciones morales. Es en ese sentido que el experimento del último de hombre se plantea para refutar este principio básico de las éticas occidentales, que, precisamente por esa razón, resultan insuficientes para fundamentar una ética ambiental. En adelante, los teóricos de la ética ambiental se referirán a esta clase de teorías como “antropocéntricas.”

The last man (or person) surviving the collapse of the world system lays about him, eliminating, as far as he can, every living thing, animal or plant (but painlessly if you like, as at the best abattoirs). What he does is quite permissible according to basic [human] chauvinism, but on environmental grounds what he does is wrong.

<sup>4</sup> En adelante haremos una traducción de todas las citas textuales en inglés, que se complementarán con el texto original inmediatamente después.

sostendremos, entonces, es que un criterio diferente a los aquí expuestos es necesario para considerar la posibilidad de que tengamos obligaciones morales hacia el ambiente. Para ello, dividiremos el capítulo en dos partes: en la primera, explicaremos el criterio de racionalidad, utilizado por una de las corrientes contractualistas más representativas (Rawls), y que resulta insuficiente para dar respuesta a nuestro problema; y, en la segunda, explicaremos el criterio de sensibilidad, utilizado por corrientes utilitaristas influyentes (Singer) y sus correspondientes debilidades.

### **1.1. El contractualismo y el criterio de racionalidad**

En este apartado presentaremos puntos clave de nuestra primera teoría moral contemporánea: el contractualismo. Para ello, realizaremos una exposición de la misma a través de su representante actual más relevante: John Rawls. Rawls nos resulta especialmente útil al menos por dos razones: (i) nos permite comprender cuáles son los principios fundamentales que establecen el criterio de racionalidad como determinante para el contractualismo, y (ii) nos permite acceder a una discusión sobre las objeciones que presentan los críticos y defensores de las éticas contractuales. En primer lugar, explicaremos brevemente cuáles son las ideas fundamentales defendidas por el contractualismo, en especial dentro de la obra de Rawls y, en segundo lugar, explicaremos por qué esta teoría resulta problemática si queremos incluir al ambiente dentro de la esfera de consideración moral. Los elementos que mencionaremos aquí estarán resumidos y simplificados, pero las ideas principales se presentarán de forma suficiente para el problema que nos concierne.

Aunque hay muchas versiones de las éticas contractualistas, todas tienen un principio común fundamental. Este plantea que, de forma hipotética, los individuos establecen un acuerdo sobre los principios de una organización política que les permitiría abandonar relaciones problemáticas propias del estado de naturaleza. Este acuerdo tomaría un carácter obligante para todos los individuos ya que legitima la organización política y jurídica del Estado. Así, el contenido de lo moral se deriva del acuerdo que establecen los individuos como agentes autónomos y racionales, lo cual

“proporciona una teoría no utilitarista que sienta sus bases en la característica universal de las personas – agencia moral racional – y por tanto provee principios generales cuyo alcance es global”<sup>5</sup> (Ashford & Mulgan, 2012).

Sin embargo, la ética contractualista contemporánea puede ser dividida en dos corrientes principales, según lo señala Will Kimlyka: el contractualismo hobbesiano y el contractualismo kantiano (Kimlycka, 2004, págs. 267-280). La primera se caracteriza por hacer énfasis en las preferencias y deseos individuales, que pueden ser supeditados a acuerdos comunes, si estos garantizan un mayor beneficio individual a largo plazo. En esto consiste la motivación para hacer el acuerdo. Así, las obligaciones morales se derivan de “las limitaciones necesarias para la cooperación mutuamente beneficiosa” (pág. 272). Es, en este sentido, una moral artificial que garantiza la consecución de fines particulares. El principal exponente contemporáneo de esta corriente es el filósofo canadiense-estadounidense David Gauthier.

La segunda corriente, el contractualismo kantiano, se caracteriza por derivar las obligaciones morales de la idea de que las personas son fines en sí mismos y, por tanto, importan moralmente. El contrato existe, entonces, para lograr el cumplimiento de unos mínimos de justicia que garanticen que todos los ciudadanos puedan formar un plan de vida satisfactorio y que sean tratados como iguales ante la ley y ante las instituciones. Dado que esta última corriente se deriva de una noción ética, nos resulta útil para entender cómo la perspectiva contractualista establece obligaciones morales hacia los sujetos, no sólo porque resulte más conveniente, sino porque sería incorrecto no tenerlas. El principal exponente contemporáneo de esta corriente es el filósofo norteamericano John Rawls, quien formula la necesidad de establecer principios de justicia concretos que garanticen la igual consideración hacia todas las partes del contrato a través de una posición de imparcialidad.

En su obra *Teoría de la Justicia*, Rawls dice que este ejercicio se realiza a través de la idea de la “posición original”, en donde individuos libres e iguales determinan los principios de justicia que les resultan racionales y ventajosos, y a los cuales accederían

---

<sup>5</sup> “[P]rovide a non-utilitarian theory that grounds moral status on a universal trait of persons—rational moral agency—and thus provides general principles whose scope is global.”

de forma voluntaria. Sin embargo, para asegurar la imparcialidad en la elección de estos principios, debemos imaginar la existencia de un “velo de la ignorancia”, en donde los participantes de la elección desconocen su género, clase social, raza, nacionalidad, habilidades, inclinaciones o aspiraciones particulares. Así, la posición original establecida tras del velo de la ignorancia, permitiría que se llegue a un acuerdo tentativo respecto de dos principios de justicia fundamentales, los cuales son:

(i) Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales y que este esquema sea compatible con un esquema similar de libertades para todos (ii) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia). (Rawls, 2002, pág. 42)

En esta obra el autor considera que sólo los seres humanos pueden determinar y conciliar estos principios de justicia, gracias a una conexión intrínseca entre lo moral y lo político. Dado que la teoría de la justicia se compone de nociones morales elementales, ejecutadas por personas morales, para establecer mínimos de justicia política, en adelante entenderemos el contractualismo de Rawls como una teoría política intrínsecamente ligada a una teoría ética:

Quizá algunos piensen que una concepción política no tiene que ver con lo bueno y lo malo en materia moral. Tal opinión constituye un error y una falsedad. Las concepciones políticas de la justicia son en sí mismas ideas morales, como he subrayado desde el principio. Como tales, forman una categoría de valores normativos. Por otra parte, algunos pueden pensar que las concepciones políticas relevantes están determinadas por la forma en que un pueblo establece sus instituciones reales: lo político determinado por la política. En esta perspectiva, la prevalencia de la esclavitud en 1858 implica que las críticas de Lincoln eran morales y no políticas. Decir que lo político está determinado por la política puede ser una manera de emplear el término «política». Pero entonces deja de ser una idea normativa y de pertenecer a la razón pública. Debemos aferrarnos a la idea de lo político

como una categoría fundamental y a las concepciones políticas como valores morales intrínsecos. (Rawls, 2001, págs. 198, nota al pie 20).

De esta forma, son sólo las “personas morales” quienes se rigen bajo los principios de justicia: “Las personas morales se distinguen por dos características: (1) son capaces de tener, y se asume que tienen, una concepción de su bien expresado en un plan de vida racional; y (2) son capaces de tener, y se asume que adquieren, un sentido de justicia.” (Dombrowski, 2001, pág. 144).<sup>6</sup> Entonces, sólo quienes tienen la capacidad de tomar parte en la posición original se les garantiza que estos principios de justicia les sean aplicados. El principio de igualdad en la ética de Rawls establece que es precisamente la capacidad de tener estas características lo que permite que los ciudadanos sean considerados como iguales moral y legalmente. Sin esta capacidad, los individuos sencillamente no determinarían ni se beneficiarían de los principios de justicia:

[L]as partes son personas morales, individuos racionales con un sistema de fines coherente y capacidad para un sentido de justicia. Como tienen las posibilidades de decisión necesarias, sería superfluo añadir que las partes son personas iguales moralmente. Podemos decir, si queremos, que los hombres tienen la misma dignidad, afirmando con ello simplemente que todos satisfacen las condiciones de la personalidad moral expresadas por la interpretación de la situación contractual inicial. Y, siendo iguales en este aspecto, han de ser tratados como lo exigen los principios de justicia. (Rawls, 1971, pág. 303)

Entonces, para Rawls, los individuos dentro de la posición original son sujetos racionales, capaces de reconocer argumentos válidos, de establecer cálculos económicos y comprender los criterios para asignar principios de justicia. Sin embargo,

---

<sup>6</sup> “Moral persons are distinguished by two features: (1) they are capable of having, and are assumed to have, a conception of their good as expressed by a rational plan of life; and (2) they are capable of having, and are assumed to acquire, a sense of justice.”

parece que en su posición se excluye irremediabilmente a los sujetos que son incapaces de hacer estos cálculos racionales:

Ya que los principios acordados y legitimados mediante un contrato en el estado de naturaleza organizan y legitiman la vida política o jurídica conjunta fuera del estado de naturaleza, las teorías contractuales equiparan la pregunta: “¿quién participa en la determinación de los principios?” con la pregunta “¿para quién deberían valer estos principios?”. Las obligaciones que se dejan retrotraer a estos principios y las demandas legítimas correspondientes, son válidas sólo en el caso de aquellos que (de un modo contrafáctico) legitiman el contrato, esto es, aquellos que pueden ser socios en el contrato. En forma tradicional se considera exclusivamente a los seres humanos – pero no a todos los seres humanos – como posibles socios contractuales (Loewe, 2008, pág. 157).

De esta manera, los sujetos que no pueden constituirse como personas morales parecen ser incapaces de pertenecer a la posición original, en tanto que no cumplen con las dos condiciones nombradas anteriormente. El contractualismo de Rawls establecería entonces que los sujetos morales, aquellos que ejecutan y tienen la obligación moral, son las personas morales, que resultan también ser los objetos morales, es decir, aquellos hacia quienes va dirigida la acción o hacia quienes tenemos obligaciones morales. En otras palabras, los principios de justicia son determinados por los seres humanos y aplicados a los seres humanos. Y, aunque sea intuitivo que las plantas, los ríos o las cucarachas no puedan hacer parte de la posición original en tanto que no tienen concepciones racionales de bien ni pueden adquirir un sentido de justicia, parece que no es tan claro qué ocurre con los seres humanos que tampoco tienen estas capacidades cognitivas. En otras palabras, los seres humanos incapaces de asumir la posición original, parecerían excluidos de esta y, por lo tanto, excluidos de las garantías que de ella se derivan.

Sin embargo, parece contra intuitivo decir que los bebés pre-verbales, las personas con severas discapacidades mentales, los adultos seniles o en estado vegetativo, por ejemplo, están excluidos de la aplicación de principios de justicia. También parece contra intuitivo decir que, por el hecho de que un individuo sea incapaz de participar de la posición original, se encuentra en una posición desventajosa respecto

de los principios que podría o podría no aceptar, en caso de contar con las capacidades necesarias para hacerlo. Imaginemos por un momento que una persona con una discapacidad cognitiva significativa, por ejemplo, puede tomar un medicamento que le haga tener capacidades “normales” sólo por un día. Imaginemos, además, que esto le permitiría participar en el debate público para determinar cuáles son los principios de justicia bajo los cuales le gustaría ser tratado o tratada. ¿Tenemos buenas razones para pensar que estos serían diferentes a los que determinaría, si hubiese podido hacerlo, antes de tomar la pastilla? ¿Consideraríamos diferentes los intereses de un individuo sin capacidad de dar razones a los de uno que sí pueda darlas? ¿Consideraríamos que, de poder hacerlo, elegiría principios de justicia que podrían coartar estos intereses?

Este ha sido llamado, precisamente, el problema de los casos marginales. Fue un problema denominado así por Jan Naverson en su artículo “On a Case for Animal Rights” (1987), pero fue planteado anteriormente por Tom Regan en *The Case for Animal Rights* (1983) y por Peter Singer en *Animal Liberation* (1975), aunque no bajo ese nombre. Este argumento establece que el criterio de racionalidad es insuficiente para determinar nuestra esfera de consideración moral debido a que, entre otras cosas, nos resulta contra intuitivo excluir de la esfera moral a los seres humanos sin capacidades cognitivas. Así, nos parece que los seres humanos “al margen” de la racionalidad, característica que parece distintiva de la humanidad, merecen nuestra consideración moral e incluso parecería ser que tenemos obligaciones morales hacia ellos. Este argumento se explicará con más detalle en la segunda sección de este capítulo.

Entonces, aunque estos seres humanos no tienen las condiciones mínimas para ser personas morales, según la definición Rawls, y aunque no puedan participar de la definición de los principios de justicia, sí parecen merecedores de nuestras consideraciones morales. El contractualismo, sin embargo, al menos en esta versión, no estaría dispuesto a admitir que los objetos de consideración moral sean diferentes a los que establecieron, precisamente, cuáles son los principios de justicia bajo los cuales ellos mismos se determinan. Desde una teoría contractualista y kantiana estricta como

la de Rawls, sólo tendríamos obligaciones morales directas hacia quienes son agentes morales y quienes pueden tener también estas obligaciones hacia nosotros.

Sin embargo, autores como Donald VanDeVeer han considerado que la teoría de Rawls puede ser ampliada hasta considerar que el velo de la ignorancia incluya el desconocimiento del individuo respecto de sus capacidades cognitivas. El velo de la ignorancia, según VanDeVeer, no debería permitir que los individuos eligieran principios de justicia que no les resultaran provechosos de haber nacido con capacidades cognitivas reducidas. Si Rawls considera que el velo de la ignorancia garantiza la consideración imparcial de principios, excluir las capacidades cognitivas de los individuos podría hacer que estos entraran a considerar principios diferentes. Así, dentro del velo de la ignorancia también debería incluirse el desconocimiento de la capacidad cognitiva o la especie, así como la del sexo, el género, la clase social o las preferencias y aspiraciones particulares.

¿No debería el velo de la ignorancia excluir el conocimiento de que los miembros de la sociedad [es decir, todos los individuos cuyo tratamiento es dictado por los principios elegidos en la posición original] tendrán un concepto de su bien o de justicia? La razón de ser de un velo de la ignorancia, en la propia visión de Rawls, es garantizar la consideración imparcial de principios. (VanDeVeer, 1979, págs. 371-372)<sup>7</sup>

Para VanDeVeer, entonces, el contractualismo rawlsiano podría incluir a todos los individuos que no poseen, e incluso aquellos que nunca poseerán, la capacidad de ser personas morales. Para ello, los individuos en la posición original tienen que elegir principios de justicia que los incluyan en caso de nacer con capacidades cognitivas reducidas e incluso en caso de nacer en una especie diferente a la humana. De esta forma, los principios de justicia que considerarían estos individuos no serían diferentes a los que escogerían en caso de seres humanos adultos y racionales. Exigiría entonces que, incluso cuando sea el criterio de racionalidad el que determine a los sujetos

---

7 “Should not the veil of ignorance exclude the knowledge that members of the society [i.e., all individuals whose treatment is dictated by the principles chosen in the original position] will have a concept of their good or of justice? The rationale of a veil of ignorance, on Rawls's own view, is to guarantee impartial consideration of principles.”

morales, ya que es necesario para establecer principios de justicia, no sea este el caso para los objetos morales, quienes pueden incluir a quienes, naturalmente o por accidente, son incapaces de formular estos principios.

Sin embargo, ni Rawls ni otros autores contractualistas han aceptado esta posibilidad como algo que sea plausible en la teoría de la justicia o incluso en la vida práctica. Y esto se da, principalmente, porque el concepto de persona moral es decisivo en la teoría rawlsiana, pues es lo que determina la separación de éste con el utilitarismo a través del concepto de individualidad. En tanto agentes racionales las personas morales son capaces de establecer principios de justicia que les permitan elegir y llevar a cabo sus planes y propósitos. El peso moral de esta afirmación reside en que esta capacidad permite que “el bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo, en circunstancias razonablemente favorables.” (Rawls, 1971, pág. 96). Sin la capacidad de tener una noción de su bien y de su plan de vida, los individuos en la posición original no podrían tomar decisiones respecto de los principios de justicia que para ellos resultan necesarios para poder llevar a cabo estos propósitos:

De acuerdo con el argumento de Rawls, aquellos en la posición original, a pesar de que no sepan cuál sea su plan de vida, se supone que saben que tendrán un plan de vida racional, es decir, saber que seguir el plan A en lugar del B importa simplemente porque uno ha elegido a A en lugar de B. Esto, como se señaló anteriormente, se presenta como una consecuencia del rechazo al utilitarismo. (Russow, 1992, pág. 227)<sup>8</sup>

Según Russow, esto no debería ser un problema ni siquiera para los casos marginales. El contractualismo de Rawls debe establecer el criterio de racionalidad como algo decisivo en la determinación de los principios de justicia, incluso para casos de seres humanos sin capacidad de agencia, si se quiere que la teoría de Rawls sea

---

<sup>8</sup> “According to Rawls's argument, those in the original position, even though they do not know what their life plan will be, are supposed to know that they will have a rational life plan, i.e., to know that following plan A rather than plan B matters simply because one has chosen A rather than B. This, as noted earlier, is presented as a consequence of the rejection of utilitarianism.”

consistente. El hecho de que los individuos que no son personas morales no tengan la capacidad de participar en la posición original o de determinar los principios de justicia, no significa que estén excluidos de toda consideración moral. Rawls admite que la teoría de la justicia no es una teoría moral completa y que puede haber buenas razones para extender la consideración moral hacia los casos marginales, e incluso hacia ciertas especies animales como los delfines o los gorilas (pág. 228). Sin embargo, este es un problema que Rawls deja abierto y que admite que supera los límites de su investigación.

Aunque este hecho no afecte considerablemente la teoría de Rawls, significa, sin embargo, que sí hay una postura fundamentalmente centrada en la moral y la organización política humana. Los principios de justicia se establecen por y para las personas morales, capaces de elegirlos y regirse por ellos. Así, para el contractualismo, las entidades como los animales no-humanos o el ambiente, quedan excluidos de la esfera de consideración moral directa, al menos de forma tentativa. Sin embargo, dado que la moral y la organización política es una cuestión estrictamente humana, ninguna forma de contractualismo admitiría que miembros de la especie humana no sean objeto de consideración moral. De hecho, varios autores contractualistas han intentado señalar, a través de diferentes argumentos, cómo el contractualismo podría superar el problema de los casos marginales sin resultar en una contradicción lógica.

Peter Carruthers, por ejemplo, señala que el contractualismo permitiría superar este aparente problema a través de dos vías. En primer lugar, Carruthers considera que el contractualismo puede garantizar que los animales entren en la esfera de consideración moral pero sólo a través de deberes indirectos, esto es, estableciendo, (i) el concepto de los animales no humanos como propiedades de agentes racionales, lo cual obviamente no garantizaría la protección de todos ellos, y (ii) el concepto de los animales como objeto de interés para muchas personas. Sin embargo, los seres humanos sí son garantes de deberes directos sin importar su estado cognitivo o su capacidad de agencia. Carruthers en muchas ocasiones señala que esto simplemente es una idea intuitiva o parte de nuestro sentido común, pero además señala dos argumentos importantes para sostener esta tesis. En primer lugar, se refiere al terreno resbaladizo

de lo moral, en donde se sugiere que si los bebés o los adultos seniles no tuviesen derechos plenos “sería intrínsecamente peligroso y se prestaría a abusos” (Carruthers, 1995, pág. 134). En segundo lugar, se refiere a la estabilidad social, en donde se señala que los participantes del contrato deben establecer principios que garanticen “el establecimiento de una comunidad estable y duradera” (pág. 138), en donde tanto a los hijos y padres de los miembros se les considere sujetos de derecho.<sup>9</sup>

Un argumento similar es utilizado por Thomas Scanlon para justificar la idea de que tenemos obligaciones morales completas hacia los bebés pre-verbales o los seres humanos con discapacidades cognitivas severas. Scanlon, a pesar de sostener un tipo de contractualismo diferente al de Rawls, considera que el hecho de pertenecer a la especie humana nos permite considerar, de modo contrafáctico, los principios que estos seres humanos no podrían negar por las mismas razones que nosotros no lo haríamos.

El lazo de nacimiento nos da buenas razones para querer tratar [a los seres humanos incapaces de tener la capacidad de tener actitudes “judico-sensitivas”] “como humanos” a pesar de sus capacidades limitadas. Debido a estas limitaciones, la idea de la justificación hacia ellos debe ser entendida de modo contrafáctico, en términos de qué podrían rechazar racionalmente si pudieran entender tal pregunta. Esto hace que la idea del síndico sea apropiada en sus casos, si es apropiada para el caso de los animales humanos o no. También indica una base sobre la cual un síndico de este tipo podría oponerse a los principios propuestos. Los seres humanos con discapacidades severas tienen una razón para querer esas cosas que todo ser

---

<sup>9</sup> Estos dos argumentos de Carruthers fueron señalados un par de años después por Robert Nozick que, aun no siendo contractualista y siendo un gran crítico de Rawls, se suscribe a la idea de que el criterio de pertenencia a la especie humana es suficiente para considerar que, si ignoramos este hecho a la hora de analizar los casos marginales, pondremos en peligro a los seres humanos que ya poseen personalidad moral:

Nuestra visión de qué trato merecen las personas con retrasos mentales severos se debe sin duda a que son seres humanos, miembros de la especie humana. Ignorar esta consideración como moralmente relevante sólo podría resultar en la sociedad tratando a las personas con retraso mental severo como animales, y no al contrario. (Nozick, 1997, pág. 307)

“Our view of what treatment severely retarded people are owed surely in part depends on their being human, members of the human species. Sweeping away this consideration as morally irrelevant can only result in society’s treating severely retarded people like animals, not the other way around.”

humano tiene razones para querer, en la medida en la que pueda beneficiarse de ellas. (Scanlon, 1998, págs. 185-186)<sup>10</sup>

El contractualismo contemporáneo, entonces, admite que los seres humanos pre-verbales o con discapacidades mentales severas merecen nuestra consideración moral, en tanto su pertenencia a la comunidad humana y a las relaciones que establecen con seres humanos racionales. La mayoría de ellos, sin embargo, no están dispuestos a reconocer que los animales no-humanos puedan entrar a la categoría de consideración moral, aun cuando puedan poseer las mismas capacidades cognitivas de los seres humanos de los casos marginales.<sup>11</sup> Si esto es así, es aún menos probable que las teorías contractualistas puedan admitir que existen obligaciones morales directas hacia el ambiente, pues allí no contamos con ningún criterio para justificar la pertenencia de las plantas o las fuentes hídricas a la comunidad moral que establece el contrato o que determina los principios de justicia.

---

<sup>10</sup> “The tie of birth gives us good reason to want to treat [human beings lacking the capacity for judgment-sensitive attitudes] “as humans” despite their limited capacities. Because of these limitations, the idea of justifiability to them must be understood counterfactually, in terms of what they could reasonably reject if they were able to understand such a question. This makes the idea of trusteeship appropriate in their case, whether it is appropriate in the case of nonhuman animals or not. It also indicates a basis on which such a trustee could object to proposed principles. Severely disabled humans have reason to want those things that any human being has reason to want, insofar as those are things that they are capable of benefiting from.”

<sup>11</sup> Cabe anotar que autores afines a estas corrientes como Christine Korsgaard, defienden la tesis de que los animales sí entran en la esfera de consideración moral e incluso que tenemos obligaciones morales hacia ellos. A pesar de que la tesis de Korsgaard está íntimamente ligada a la racionalidad, la normatividad y la reflexividad humana, también acepta que el interés de evitar el dolor tiene una fuerza moral innegable:

Cuando usted compadece un animal es porque está percibiendo una razón. Los gritos de un animal expresan dolor y quieren decir que ahí hay una razón, una razón para cambiar sus condiciones. Y usted no puede oír los gritos de un animal como mero ruido, como puede oír las palabras de una persona. Otro animal puede obligarlo exactamente de la misma manera que otra persona puede... Así que por supuesto que tenemos obligaciones hacia los animales. (Korsgaard, 1996, pág. 153).

“When you pity a suffering animal, it is because you are perceiving a reason. An animal's cries express pain, and they mean that there is a reason, a reason to change its conditions. And you can no more hear the cries of an animal as mere noise than you can the words of a person. Another animal can obligate you in exactly the same way another person can. ...So of course we have obligations to animals.”

Es importante aclarar, sin embargo, que el argumento de la estabilidad social de Carruthers nos hace caer en cuenta de la importancia que Rawls da la protección del ambiente en tanto que, según éste último, una sociedad bien ordenada establecería con claridad el imperativo de cuidar los “bienes ambientales”, pues resulta un deber derivado de los principios de justicia que se deben a las personas a las que les importa el ambiente o a las generaciones venideras. Aunque esta posición podría hacernos pensar que el contractualismo puede servirnos para fundamentar una ética ambiental robusta, resulta problemático al menos por dos razones: (i) porque considera que el valor moral del ambiente sólo es indirecto y (ii) porque su valor depende completamente de los intereses de los seres humanos.<sup>12</sup> Recordando el dilema de Sylvan, que nos reta a encontrar una teoría que logre superar estos dos problemas, nos damos cuenta entonces que el contractualismo no cumple con esta condición. Entonces, si queremos justificar una ética ambiental robusta, debemos buscar un criterio diferente al criterio de la racionalidad.

## **1.2. El utilitarismo y el criterio de sensibilidad**

Si el criterio de racionalidad parece insuficiente para fundamentar una ética ambiental robusta, en tanto que los seres no racionales no hacen parte de la esfera de consideración moral y, por lo tanto, no tenemos obligaciones morales directas hacia ellos, ¿qué otro criterio podría servirnos? Recordemos que estamos explorando teorías morales contemporáneas para saber si pueden darnos luces sobre cómo incluir al ambiente como un objeto moral, esto es, para que sea considerado como algo hacia lo cual tenemos obligaciones morales directas. Pues bien, en este apartado exploraremos otra teoría moral: el utilitarismo, que parece expandir, respecto del contractualismo, la esfera de consideración moral para incluir otros seres además de los seres humanos. Aquí expondremos brevemente los principios básicos del utilitarismo para analizar,

---

<sup>12</sup> Nos referiremos a este problema con más detalle en la segunda sección de este capítulo y en el capítulo dos.

junto con el exponente contemporáneo principal de esta corriente, Peter Singer, si esta teoría resulta suficiente para superar el dilema de Sylvan.

Así como el contractualismo, el utilitarismo también posee corrientes diversas que se rigen por un principio común fundamental. Para este caso el principio rector es el consecuencialismo, el balance de los efectos prácticos como estándar para juzgar la acción pública. En otras palabras, el utilitarismo no busca establecer principios para definir cuáles son las normas morales que deben seguir los individuos o las instituciones, sino que busca definir qué deberían hacer estas y aquellos para alcanzar ciertos objetivos pues se “[v]aloran los actos en función de que favorezcan la consecución de estos objetivos” (Singer , 1995, pág. 3). Se juzgan las acciones según la capacidad que tengan de conseguir ciertos objetivos, en lugar de buscar principios y derivar la acción moral que se seguiría de ellos. Así en el utilitarismo “la acción correcta es aquella que maximiza la utilidad (se conciba como se conciba) agregada de forma impersonal para todas las personas afectadas por esta acción” (Goodin, 2004, pág. 342).

Para entender mejor este principio rector del utilitarismo, explicaremos brevemente tres corrientes, que derivan finalmente en la que expondremos con detalle en esta sección. El primer tipo de utilitarismo que podemos identificar es el utilitarismo hedonista, expuesto principalmente por el padre de esta teoría, Jeremy Bentham. Para Bentham las acciones morales se juzgan de acuerdo a la utilidad que estas tengan, entendida la utilidad como la cantidad de placer y dolor que supongan para los sujetos. Así, las acciones correctas serán aquellas que contribuyan a maximizar el placer y minimizar el dolor de los individuos y lo bueno se determina, precisamente, según este balance. Para Bentham, existen criterios concretos para medir las acciones que resulten moralmente satisfactorias, teniendo en cuenta siempre que la legislación supone un elemento vital para preferir la maximización de placeres y la minimización de dolores colectivos sobre los individuales.

El segundo tipo de utilitarismo que podemos identificar es el utilitarismo de la preferencia, que hace énfasis en la satisfacción de las preferencias de los individuos. Esta corriente, expuesta principalmente por John Stuart Mill, incluye de ética de

Bentham respecto del equilibrio de placeres y dolores, pero tiene en cuenta (i) que hay diferencias cualitativas importantes respecto de los placeres (los placeres intelectuales son preferibles a los meramente sensibles, por ejemplo) y (ii) los casos en donde se prescinde de un placer o se tolera un dolor para obtener una satisfacción de otro orden (Crisp, 1997, págs. 19-44) . Para Mill, y para los utilitaristas de la preferencia, “en la medida en que una persona tiene preferencias que van más allá (o incluso en contra) de los placeres hedonistas de esa persona, la satisfacción de esas preferencias es no obstante una fuente de utilidad para esa persona.” (pág. 340). En otras palabras, se tolera el dolor del entrenamiento si esto nos hará ganar una maratón y se relegará a un segundo plano la felicidad que supondría comprar un auto nuevo si esto implica invertir ese dinero en algo que hará feliz a alguien a quien amamos. Así, este tipo de utilitarismo consideraría que una acción moral se juzga en la medida en que contribuya a satisfacer las preferencias del mayor número de individuos en una sociedad.

El tercer tipo de utilitarismo, aquel que utilizaremos con más detalle en esta sección, es el utilitarismo del bienestar, que ya no hace énfasis en el equilibrio de placeres o preferencias sino en la satisfacción de intereses. Las preferencias de los individuos suelen ser heterogéneas e incluso caprichosas, y se hace difícil establecer comparaciones que establezcan si mi preferencia resulta más útil moralmente que la de mi vecino. El utilitarismo del bienestar supera el problema de la imposibilidad de las comparaciones interpersonales de utilidad estableciendo el criterio de bienestar como algo considerablemente estandarizado y duradero en el tiempo. En palabras de Goodin: “el utilitarismo del bienestar eliminaría la satisfacción alicorta de la preferencia en favor de proteger los intereses de bienestar a largo plazo de la gente” (pág. 41).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> El mismo Singer dice, respecto de la distinción entre el utilitarismo del bienestar y los dos anteriores, que:

La manera de pensar que he esbozado es una forma de utilitarismo. Se diferencia del utilitarismo clásico en que se entiende por "las mejores consecuencias" lo que, en general, favorece los intereses de los afectados, y no meramente como lo que aumenta el placer y reduce el dolor. (Sin embargo, se ha sugerido que los utilitaristas clásicos como Bentham y John Stuart Mill usaban "placer" y "dolor" en un sentido amplio que les permitía incluir como "placer" el conseguir lo que uno deseaba y lo contrario como "dolor". Si esta

El principal representante contemporáneo de esta corriente utilitarista es el filósofo australiano Peter Singer. Para Singer, el criterio para juzgar la acción moral es la satisfacción de intereses de los individuos. Si una acción cumple la condición de considerar los intereses de los individuos afectados y velar porque esos intereses se preserven, en la medida de lo posible, entonces la acción es una acción moral. Para lograr esto, Singer señala que es imperativo considerar un principio que nos permita calcular la utilidad agregada de forma impersonal y que tenga en cuenta a todos los afectados por la acción. Este principio resulta ser el principio de igualdad. El principio de igualdad sugiere que “los intereses de cada ser afectado por una acción han de tenerse en cuenta y considerarse tan importantes como los de cualquier otro ser” (Singer, 1999, pág. 41). En otras palabras, una acción moral se juzga en términos de utilidad en tanto que, a través del principio de igualdad, considera los intereses de todos los seres afectados por una acción y procura garantizar que estos intereses se satisfagan de la mejor forma posible.

Ahora bien, nótese que Singer utiliza la palabra “seres” para referirse a aquellos cuyos intereses deben ser tenidos en cuenta. Pero ¿a qué seres se refiere? Pues bien, en la teoría moral de Singer se hace vital definir un criterio sólido que especifique cuáles son los objetos morales de la acción. Así como el contractualismo establece el criterio de racionalidad para otorgar obligaciones morales a los sujetos y así definir sus objetos morales, el utilitarismo del bienestar de Singer establece también un criterio que define los objetos de la obligación moral. Para ello, el principio de igualdad resulta particularmente importante, pues establece la razón por la cual los intereses de un ser deben ser considerados tan relevantes como los de otro:

La igualdad es una idea moral, no la afirmación de un hecho. No existe ninguna razón lógicamente persuasiva para asumir que una diferencia real de aptitudes entre dos personas deba justificar una diferencia en la consideración que concedemos a sus necesidades e intereses. El principio de la igualdad de los seres humanos no es una descripción de una supuesta

---

interpretación es correcta, desaparece la diferencia entre el utilitarismo clásico y el utilitarismo basado en los intereses). (Singer , 1995, pág. 17)

igualdad real entre ellos: es una norma relativa a cómo deberíamos tratar a los seres humanos. (pág. 40)

En tanto norma relativa, el principio de igualdad nos obliga a no considerar características accidentales que posean los individuos tales como su color de piel, su estatura, su nacionalidad, su género o sus capacidades cognitivas. Para Singer, considerar estas características como definitorias a la hora de establecer consideraciones morales hacia un sujeto no sólo es arbitrario, sino que puede llevar a tipos de discriminación intuitivamente indeseables como el racismo o el sexismo. Creer que se debe tratar de forma diferente a una persona negra respecto de una blanca por su color de piel, o que se debe tratar de forma diferente a una mujer respecto de un hombre por su género, es establecer un criterio de diferenciación que falla al no lograr determinar rasgos distintivos de un grupo que justifiquen un trato diferente respecto a otro grupo. Ni la raza ni el género son cosas que determinen las facultades, necesidades, deseos o intereses de las personas. Y, aunque las mujeres puedan tener intereses diferentes a los de los hombres (el derecho al aborto o a la protección de la salud durante el embarazo, por ejemplo), “el principio básico de la igualdad no exige un tratamiento igual o idéntico, sino una misma consideración. Considerar de la misma manera a seres diferentes puede llevar a diferentes tratamientos y derechos.” (pág. 38).<sup>14 15</sup>

Dado que la consideración de los intereses de los individuos es lo que resulta importante, tenemos entonces que establecer el criterio que permita que los individuos posean intereses. Ya en 1823 Bentham había propuesto que este criterio debía ser, precisamente, la capacidad de sufrir.<sup>16</sup> Singer cree que el criterio de sensibilidad es lo

---

<sup>14</sup> Esta postura de Singer implica que el principio de igualdad, que supone la igual consideración de intereses, no deriva necesariamente en la noción de derecho. A diferencia de Tom Regan, que considera que el hecho de que los animales sean “sujetos de una vida” implica que tienen derechos, Singer no lleva su argumento tan lejos y simplemente cree que los intereses de los animales deben ser tenidos en cuenta a la hora de juzgar, utilitariamente, las acciones morales. (Regan, 1983).

<sup>15</sup> Es importante señalar que autores como Tom Regan consideran que la postura utilitarista de Singer es débil que la atribución de valor moral-y derechos- a los animales se hace imperativa en virtud de su valor intrínseco (McDonald, 2004, pág. 5). Sobre el problema del valor hablaremos con detalle en el capítulo dos.

<sup>16</sup> La famosa cita de Bentham dice:

que permite que los intereses de un ser sean considerados moralmente: “[l]a capacidad para sufrir y disfrutar es un *requisito para tener cualquier otro interés*, una condición que tiene que satisfacerse antes de que podamos hablar con sentido de intereses” (pág.43). Así, un ser que tiene la capacidad de sentir dolor o placer, tiene intereses básicos como alimentarse, buscar abrigo o evitar individuos u objetos que puedan causarle daño. Resulta difícil imaginarse qué tipo de interés puede tener un ser que no sea sensible, como una piedra o una bolsa de basura, mientras que resulta intuitivo que un ser sensible tiene, al menos, el interés de evitar sensaciones desagradables.

De esta forma, Singer considera que el principio de igualdad nos obliga a considerar moralmente a todos los seres sensibles, en tanto que son seres que poseen intereses:

Por tanto, el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad (entendiendo este término como una simplificación que, sin ser estrictamente adecuada, es útil para referirnos a la capacidad de sufrir y/o disfrutar). Establecer el límite por

---

Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de quien le atormenta. Puede que llegue un día en que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura humana de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir? (Bentham, 1823, pág. 236)

The day may come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor.\* It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?

alguna otra característica como la inteligencia o el raciocinio sería arbitrario. ¿Por qué no habría de escogerse entonces otra característica, como el color de la piel? (pág. 45)

La consecuencia de esta tesis es particularmente interesante en contraste con el contractualismo. El utilitarismo de Singer permitiría, por una parte, resolver el problema de los casos marginales de forma más directa e intuitiva. Los bebés, las personas con discapacidades cognitivas y los adultos seniles serían objeto de consideración moral, simplemente, porque poseen intereses en tanto que son seres sensibles. Por otra parte, y esta es una tesis fundamental para Singer, no habría razones considerables para excluir a los animales no humanos, al menos no a aquellos con capacidad de sentir dolor y placer, de la esfera de consideración moral y, por lo tanto, tendríamos obligaciones morales hacia ellos: “[u]n ser que sea objeto de consideración moral un ser que puede ser perjudicado en un sentido moralmente relevante”. (Gruen, 2014)<sup>17</sup>

Singer cree que, si el criterio para determinar el objeto de consideración moral es la sensibilidad, los animales no humanos sensibles no deben diferenciarse moralmente de los casos marginales. Las capacidades cognitivas y lingüísticas inferiores de los animales no parecen ser suficientes para decir que no deben ser considerados moralmente pues, por un lado, esto ocurre también con bebés pre-verbales y con las personas con severas discapacidades cognitivas y, por otro lado, es un argumento que permitiría sostener que los intereses de personas con CI superiores sean considerados como más importantes, lo cual violaría el principio de igualdad. En otras palabras, para Singer “la pertenencia a la especie por sí sola no puede soportar la idea de que los miembros de una especie, esto es la nuestra, merecen una consideración moral que no debemos a miembros de otras especies” (Gruen, 2014)<sup>18</sup>

Entonces, así como la pertenencia a una raza o a un género parece ser un criterio arbitrario para establecer diferencias de trato entre personas, la pertenencia a la especie

---

<sup>17</sup> “A morally considerable being is a being who can be wronged in a morally relevant sense.”

<sup>18</sup> “Species membership itself cannot support the view that members of one species, namely ours, deserve moral consideration that is not owed to members of other species.”

humana también parece ser un criterio arbitrario para establecer diferencias respecto de nuestro trato hacia los animales. Para Singer, utilizar este criterio sin más resulta “especista”. Por analogía con el racismo y el sexismo, el especismo se define como una actitud que favorece los intereses de una especie por sobre otra, justificando la diferencia de trato hacia otras especies.<sup>19</sup> Para Singer el especismo viola el principio de igualdad en tanto que establece que los intereses de los individuos deben considerarse de forma diferenciada según su especie, o incluso que los intereses de los miembros de otras especies no deben ser considerados de ninguna forma. Dado que el utilitarismo del bienestar busca juzgar las acciones de acuerdo al principio de igualdad, un criterio como este resulta inaceptable pues los intereses de todos los individuos sensibles, sin importar sus características accidentales, deben ser considerados de igual forma.<sup>20</sup>

Es así como en el utilitarismo de Singer la esfera de consideración moral se amplía respecto del contractualismo. Al considerar también a los sujetos sin capacidad de agencia moral pero que poseen la capacidad de experimentar sensaciones, el utilitarismo permite que los animales no humanos, fundamentales en la ética ambiental, entren a ser parte de la comunidad de objetos morales, de aquellos hacia quienes tenemos obligaciones morales directas. En principio el utilitarismo de Singer nos permitiría abordar asuntos importantes de la ética ambiental, como la fauna silvestre, la preservación de especies animales en peligro de extinción o la ganadería extensiva. A través de la noción de interés, el utilitarismo de Singer puede darnos buenas pistas sobre cómo opera el balance de intereses y la consideración de los mismos, a la hora

---

<sup>19</sup> El término “especismo”, fue acuñado por el psicólogo y filósofo inglés Rychard D. Rydger en 1970, tras la publicación de su libro *Specism*.

<sup>20</sup> Es importante señalar, sin embargo, que Singer sí considera las capacidades cognitivas del individuo en ciertas circunstancias. Respecto del dolor, no hay una diferenciación entre el dolor experimentado por un animal y por un ser humano, aunque sí la haya respecto del sufrimiento, que implica la capacidad de anticipación, la memoria o la imaginación. Sin embargo, a la hora de acabar con la vida de un individuo sus capacidades cognitivas se hacen particularmente relevantes. Singer considera que matar a un perro o a una persona con una discapacidad mental severa, resulta menos agravante en términos morales que matar a un adulto que posee expectativas a futuro, un plan de vida o una familia que dependa de él. Estos intereses, que resultan ser irrelevantes para un ser no racional, hacen que la capacidad cognitiva resulte relevante a la hora de decidir sobre qué tipo de vida debe preferirse en una situación concreta. Siguiendo su corriente utilitarista, Singer examina casos concretos en donde las capacidades cognitivas, más que la especie, resultan siendo relevantes a la hora de elegir una acción sobre otra. (Singer, 1995)

de lidiar con casos de interacción entre seres humanos y animales. Gruen presenta un ejemplo de cómo operaría este cálculo a través del siguiente caso respecto de la ganadería industrial:

Un factor adicional es el tipo de interés en cuestión. Podemos pensar en los intereses como escalares; los intereses cruciales tienen más peso que los intereses importantes, los intereses importantes tienen más peso que los intereses reemplazables, y todos tienen más peso que los intereses triviales o los meros caprichos. Cuando hay un conflicto de intereses, los intereses cruciales siempre tendrán prioridad por sobre los intereses importantes, los intereses importantes tendrán prioridad por sobre los intereses reemplazables, etc. Entonces, si un animal tiene el interés de no sufrir, que es sin duda un interés crucial, o al menos uno importante, y una persona tiene el interés de comer ese animal cuando hay otras cosas para comer, lo que significa que el interés es reemplazable, entonces el animal tiene el interés más fuerte y sería incorrecto violar ese interés matando ese animal para alimentación cuando hay otras fuentes de alimento disponibles. (Gruen, 2014)

Este ejemplo de Gruen nos da una pista de cómo podría operar el utilitarismo del bienestar de Singer en casos de conflictos de intereses. Eso aplicaría tanto para casos de conflictos de intereses entre sujetos racionales como entre sujetos racionales y no racionales. Sin embargo, es importante señalar que estos cálculos de intereses sólo pueden hacerse en casos de conflictos entre sujetos, es decir, entre individuos. En tanto que los intereses de los individuos involucrados sean tenidos en cuenta y no se viole en principio de igualdad, se puede preferir la acción que mejor considere los intereses de los individuos involucrados. Para el caso de la ética ambiental, por ejemplo, el utilitarismo podría ayudarnos a dirimir un conflicto en donde se debe decidir si es correcto o no cazar a un oso panda para hacer un abrigo de piel. En este caso, es claro que el utilitarismo del bienestar nos diría que el interés caprichoso del cazador tiene mucho menos peso que el interés crucial del panda, como ser sensible, de no morir. Sin embargo, cuando debemos decidir si es más importante el interés de una comunidad de abastecerse de agua potable o el interés de otra de preservar una reserva hídrica, el utilitarismo empieza a encontrar problemas. Dado que la mayoría de los casos en ética ambiental no tratan sobre conflictos entre individuos sino entre comunidades con

diferentes intereses, entre comunidades bióticas y comunidades humanas o entre la comunidad internacional, no resulta tan claro cómo operaría este cálculo de intereses. Siendo así, ¿qué podría decirnos entonces el utilitarismo, concretamente el utilitarismo del bienestar, respecto de este tipo de casos?

Pues bien, Singer considera que hay dos salidas para resolver este tipo de problemas, de las cuales una de ellas resulta ser más coherente con su postura general respecto de la otra. Por un lado, Singer considera que se puede pensar en una ética ambiental centrándose exclusivamente en los intereses humanos. Puede interesarnos preservar los páramos, los bosques amazónicos o los cascos polares por una infinidad de razones, como lo es el mantener las nacientes de agua potable indispensables para vivir, porque suponen fuentes de investigación científica importantes, porque ofrecen oportunidades de recreo y esparcimiento, porque nos resultan lugares hermosos en donde vivimos importantes experiencias estéticas e incluso trascendentales, o bien, porque consideramos que son una forma de mantener un vínculo con el pasado y con las generaciones futuras ya que “[e]s algo que hemos heredado de nuestros antecesores y que debemos conservar para nuestros descendientes, si es que queremos que la hereden” (Singer , 1995, pág. 336).

Ahora bien, este tipo de argumentos pueden tener mucho peso si consideramos la importancia de defender “valores medioambientales”, aquellos en donde el ambiente resulta fuente de interés para los seres humanos por los beneficios que este supone para nosotros. Sin embargo, una ética centrada exclusivamente en nuestros intereses podría violar el principio de igualdad al ignorar los intereses de otros seres sensibles, sin mencionar que es insuficiente si tenemos en cuenta el reto de Sylvan. En este último caso no nos ayudaría a pensar en una razón suficiente para no presionar el botón que destruiría al planeta, pues allí los intereses humanos no entrarían en consideración. Pero, más allá de eso, en el primer caso podríamos estar cayendo en un prejuicio, especista según Singer, en donde los intereses de los seres humanos resulten ser más importantes que los intereses de otros seres sensibles afectados por el hecho concreto.

Para evitar esto, Singer considera que hay otra salida, mucho más coherente con su postura, para resolver el problema. Recordemos que en la ética de Singer el principio

de igualdad exige que los intereses de todos los seres sensibles sean tenidos en cuenta a la hora de evaluar la acción moral. Así, los intereses de los animales involucrados en las decisiones concernientes a los ecosistemas y demás casos ambientales resultan cruciales a la hora de evaluar una acción moral. Inundar un valle no sólo puede ser incorrecto en términos de valores medioambientales, esto es, en términos de lo que resulta perjudicial para los intereses de algunas personas, sino porque además puede afectar a muchos seres sensibles que viven allí:

Si la propuesta de una presa trajera como consecuencia la inundación de un valle y la muerte de miles, o quizá millones, de criaturas sensibles, a estas muertes se les debería dar una gran importancia sea cual sea la evaluación de los costes y beneficios que resulten de la construcción de dicha presa. (pág. 343)

Sin embargo, considerar exclusivamente los intereses de los seres sensibles sigue siendo limitado para la ética ambiental. Aun cuando la propuesta de Singer traza la línea de consideración moral en la sensibilidad, y esto resulta en una ética extendida respecto de otras éticas occidentales, como lo es el contractualismo, todavía “deja a otros seres vivientes fuera de dicha línea” (pág. 344). Tal vez no podamos decir que las plantas, los riachuelos o los desiertos tengan intereses, pero sí hacen parte del ambiente y, por lo tanto, necesitamos una buena razón para que puedan ser considerados moralmente. En otras palabras, la ética utilitarista de Singer no podría dar cuenta de una ética ambiental en donde los intereses de entidades no sensibles, vivas o no vivas, entren en consideración:

¿Tiene más valor conservar un pino Huon de dos mil años que una mata de hierba? La mayoría de la gente diría que sí, pero ese criterio parece tener más que ver con nuestros sentimientos de admiración por la edad, tamaño y belleza del árbol, o con la cantidad de tiempo que haría falta para reemplazarlo, que con nuestra percepción de un cierto valor intrínseco en el florecimiento de un árbol viejo que no tiene una joven mata de hierba. (pág. 346)

Al enfrentarnos a casos de entidades no sensibles, como lo son los pinos o la hierba, pero también los ríos y los desiertos, nos vemos obligados a recurrir a algún criterio que, más que reconocerlos como individuos con intereses, pueda reconocerlos como entidades con valor moral. El tipo de valor que reconozcamos en estos casos dependerá de la teoría que utilicemos, pero es precisamente el recurso que utiliza Singer para pensar en la posibilidad de una ética ambiental de esta naturaleza.<sup>21</sup> Es ahora allí, en el problema del valor, en donde ahora concentraremos nuestra atención para analizar si este criterio podría resultarnos útil para fundamentar una ética ambiental robusta.

### 1.3. Conclusión

Para recapitular, recordemos que estamos buscando una teoría ética en donde, tal como exige el dilema del último hombre, los intereses humanos no entren en consideración a la hora de asignar valor moral al ambiente. Decidimos explorar dos corrientes contemporáneas en las éticas occidentales para ver si ellas podían darnos alguna idea sobre cómo podríamos fundamentar obligaciones morales hacia el ambiente. Ambas teorías resultaron insuficientes pues no logran explicar cómo

---

<sup>21</sup> Singer considera, sin embargo, su ética podría llevar a una ética del medio ambiente que puede resultar suficiente en términos prácticos y que no involucra necesariamente a una teoría del valor. En su nivel fundamental dicha ética:

Favorece la consideración de los intereses de todas las criaturas sensibles, incluidas sucesivas generaciones que se extienden hacia un futuro lejano. Viene acampanada de una estética de aprecio por los lugares salvajes y la naturaleza virgen. En un nivel más detallado, aplicable a las vidas de los moradores de ciudades y pueblos, no fomenta las grandes familias. (...) Una ética del medio ambiente rechaza los ideales de una sociedad materialista en la cual el éxito se calibra por la cantidad de artículos de consumo que uno puede acumular. En su lugar, juzga el éxito en términos de las capacidades propias y la consecución de una realización y satisfacción reales. Promueve la frugalidad, en la medida en que es necesaria para minimizar la contaminación y asegurar que todo lo que se puede volver a usar se vuelva a usar. (356)

podríamos incluir al ambiente como un objeto moral sin recurrir a intereses humanos, que deben ser prescindibles según el experimento mental de Sylvan.

Así, nos encontramos en un curso argumentativo en donde buscamos una teoría que amplíe de forma suficiente la consideración moral como para llegar a incluir al ambiente, teniendo en cuenta la totalidad de sus componentes, dentro de los objetos morales. Como vimos, la esfera de consideración moral del contractualismo se limita a los seres racionales (personas morales) o, en el mejor de los casos, a todos los seres humanos independientemente de sus capacidades cognitivas. La esfera de consideración moral del utilitarismo, por su parte, incluye a los seres racionales, tal como el contractualismo, pero se amplía hasta cubrir a los seres sensibles (animales). Sin embargo, es insuficiente para incluir a los seres no sensible, sin recurrir a intereses humanos. Entonces, ¿habría alguna manera de que la esfera de consideración moral se amplíe hasta cubrir como objetos morales a los seres racionales, a los seres sensibles, pero también a los no sensibles? Esta ampliación resulta un poco más clara a partir de la siguiente figura:

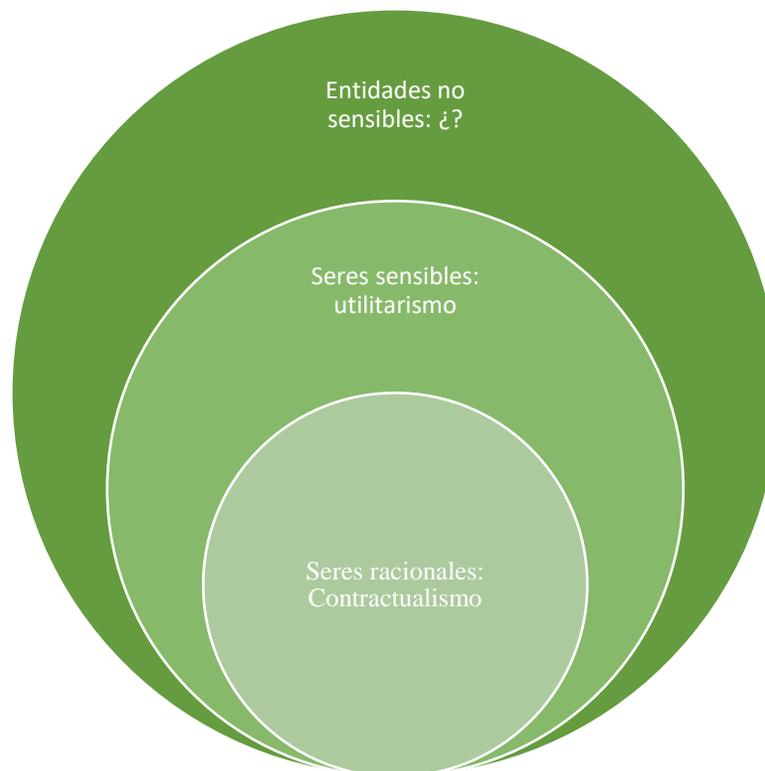


Figura 1.1

Aquí podemos ver cómo la esfera de consideración se amplía cada vez según las teorías éticas que analizamos. Para el caso del último hombre, ambas teorías responderían probablemente de forma insatisfactoria. El contractualista respondería que no estaría mal presionar el botón ya que ninguna persona moral, presente o futura, podría disfrutar de los seres que quedan en el planeta. Este disfrute no podría ocurrir ni en términos de recursos naturales, ni en términos estéticos, ni en términos trascendentales pues no habría sujetos conscientes que aprecien o se beneficien de estas entidades. En ese sentido, realmente no habría un daño moral en el hecho de llevar a cabo la acción de eliminarlas. El utilitarista, por su parte, podría tener problemas si los animales del planeta son capaces de sentir dolor y si son conscientes de sí mismos.<sup>22</sup> Sin embargo, si el experimento nos permite considerar la posibilidad de que los animales no sean sensibles ni autoconscientes y, por lo tanto, no sufrirían a la hora de morir, ni se les coartarían sus intereses a futuro (cuando aplique), el utilitarista tampoco consideraría que hay un daño moral al presionar el botón pues no podría hacerse un análisis de satisfacción de intereses, dado que todos los seres del planeta serían seres no sensibles.

Como vemos, el contractualismo encuentra en el caso de los animales no humanos un límite teórico, pues el criterio de racionalidad no puede soportar la inclusión de los seres no racionales, o no humanos, en la esfera de consideración moral. El utilitarismo, por su parte, encuentra en las entidades no sensibles su límite teórico, pues no tiene cómo incluir moralmente a estos seres sin recurrir a los intereses de los seres humanos o de otros animales. Ahora bien, dado que el ambiente está compuesto por comunidades humanas, animales no humanos y también entidades no sensibles, parece ser necesario que encontremos un criterio que pueda incluir en la esfera de consideración moral a estos tres componentes. En el siguiente capítulo exploraremos

---

<sup>22</sup> Singer considera que, aunque un ser pueda morir de forma indolora, el hecho de coartar sus intereses a futuro resulta un problema moral. Claro está, esto aplica para los animales autoconscientes quienes, según Singer, además de los seres humanos también son algunos mamíferos superiores. Para el caso del resto de animales resulta difícil sostener la tesis de que poseen planes a futuro, aun cuando tengan el interés de no sufrir, por lo cual una muerte indolora resulta ser menos agravante moralmente. (Singer, 1995, págs. 136-166)

si la teoría del valor, muy utilizada en la ética ambiental clásica, puede responder a las exigencias que parece plantearnos este curso argumentativo.



## CAPÍTULO 2

Recordemos por un momento a nuestro último hombre. Se encuentra en un escenario postapocalíptico en donde ya no hay otros seres humanos y en donde tiene la posibilidad de presionar un botón y acabar, de forma indolora, con todo ser vivo y no vivo que existe sobre el planeta. Recordemos también el reto que nos propuso Sylvan: buscar una teoría ética que nos permita explicar por qué nos resultaría incorrecto que el último hombre presione el botón, pero sin recurrir a argumentos que apelen a los intereses humanos. Aunque ya revisamos un par de teorías éticas clásicas que podrían permitir moralmente esta acción, es probable que todavía nos parezca intuitivo que el último hombre no debería destruir el planeta. En este capítulo analizaremos si la teoría del valor puede ayudarnos a pensar una ética ambiental que tenga esta característica.

El tema del presente capítulo es, entonces, las teorías del valor en ética ambiental, que consideran que la única forma de otorgar valor moral al ambiente, y por tanto tener obligaciones morales hacia este, es a través de la atribución de valor intrínseco. El objetivo es presentar las principales corrientes contemporáneas que asignan valor moral al ambiente y analizar si cumplen con el reto de Sylvan. La tesis que defenderemos es que la ética ambiental tiene problemas teóricos para explicar cómo puede asignársele valor intrínseco al ambiente. Para ello, dividiremos el capítulo

en dos partes: (i) el problema del valor en la ética ambiental y (ii) tres problemas teóricos que presentan las teorías del valor.

## 2.1. El problema del valor en la ética ambiental

Partiremos del presupuesto, bastante intuitivo, de que el objetivo principal de la ética ambiental es fundamentar la atribución de valor moral al ambiente. Para ello, la ética ambiental tiene que explicar cuál es el principio o la tesis bajo la cual se justifica que el ambiente posee valor moral, para así definir cuáles son las obligaciones morales que tenemos hacia este. Por supuesto, no hay un consenso teórico al respecto.

Sin embargo, hay un punto central en el que todas las corrientes confluyen, aunque no todas lo consideren su tesis principal: la importancia de asignarle valor intrínseco al ambiente. Muchos teóricos de la ética ambiental han propuesto la tesis, directa o indirectamente, de que la asignación de valor moral a un objeto depende a su vez de la asignación de valor intrínseco al mismo. De esta forma, los objetos morales deben poseer o asignárseles valor intrínseco para que se justifique decir que tenemos obligaciones morales hacia éstos. En el caso de la ética ambiental, el objeto moral ante el cual se nos presenta el reto de asignar valor moral es, precisamente, el ambiente. Incluso, para algunos, esta resulta ser la tarea más importante o de hecho aquello que define a la ética ambiental (Afeissa, 2009, pág. 528).

Pero, ¿cómo vamos a entender este concepto de valor intrínseco? De la mano del filósofo estadounidense John O'Neill, veremos tres distinciones y usos del concepto de valor intrínseco:

“(1) [...] [C]omo sinónimo de valor no instrumental [...] Un objeto tiene valor intrínseco si es un fin en sí mismo [...]

(2) [...] [S]e usa para referirse al valor que tiene un objeto solamente en virtud de sus “propiedades intrínsecas”. El concepto es empleado de esta manera por G.E. Moore [...],

(3) [S]e usa como sinónimo de “valor objetivo”, i.e., el valor que posee un objeto independientemente de las evaluaciones de los evaluadores.” (O’Neill, 1992, págs. 119-120)<sup>23</sup>

Como vemos, el primer uso que se le ha dado al concepto de valor intrínseco en la ética ambiental resulta ser un antónimo del valor instrumental. Aunque nunca hablaron de valores, Platón y Aristóteles ya habían elaborado una proto-teoría del valor en su *República* y en su *Ética a Nicómaco*, respectivamente, estableciendo discusiones sobre cuáles son los bienes que son fines en sí mismos y cuáles son los bienes que funcionan como medios para alcanzar un fin. Para ambos, si existe una cadena de medios (correr *para* estar sano, estar sano *para* vivir mucho tiempo, vivir mucho tiempo *para* disfrutar a los hijos, etc.) llega un momento en el que la cadena debe parar hasta que haya una actividad que se haga por sí misma, que sea un fin y no un medio (el Bien o la felicidad son ejemplos de ello). Así, podemos decir que un objeto o una acción posee valor instrumental cuando sirve para alcanzar un fin ulterior. Su valor es instrumental porque en el momento en que deja de funcionar como un medio, pierde el valor otorgado.<sup>24</sup>

Nótese que en el caso del contractualismo y del utilitarismo, analizados en el capítulo anterior, los argumentos para fundamentar una posible ética del ambiente se basan precisamente en la noción de valor instrumental. Protegemos las reservas

---

<sup>23</sup> “(1) [...] as a synonym for non-instrumental value. [...] An object has intrinsic value if it is an end in itself [...]

(2) is used to refer to the value an object has solely in virtue of its intrinsic properties. The concept is thus employed by G. E. Moore [...]

(3) is used as a synonym for 'objective value' i.e., value that an object possesses independently of the valuations of valuers.”

<sup>24</sup> Es inevitable aquí referirse también a la ética kantiana que, aunque su énfasis se encuentra en los seres racionales, establece una importante conexión entre el valor instrumental y el valor intrínseco a nivel moral:

Suponiendo que hubiese algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que como fin en sí mismo pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas [...] Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad [...] Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que constituyen fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo. (Kant, 2012/1785, págs. 137-138 (A65))

hídricas porque nos resultan elementales para vivir, conservamos el bosque de pinos porque nos produce placer estético o nos abstenemos de construir una presa en un valle porque perjudica los intereses de ciertos animales. No es que la reserva, el bosque o el valle tengan valor en sí mismos, sino que tienen valor en tanto que resultan útiles para nosotros (contractualismo) o para nosotros y otros animales (utilitarismo). En ese sentido, la ética ambiental se pregunta por la posibilidad de otorgarle valor intrínseco a todo el ambiente (incluyendo los seres no sintientes y no vivos). Esto es, otorgándole no un valor que dependa de su utilidad o de su capacidad para servir como un medio, sino como un fin en sí mismo, como algo que tiene valor en sí.

Entonces, si la ética ambiental es una rama de la ética práctica y su objetivo es considerar al ambiente como un objeto moral, debe entonces “tener al ambiente no humano en consideración directa debido a un valor intrínseco que, una vez reconocido, lo sitúa más allá del ámbito de un mero recurso natural para la explotación humana” (Afeissa, 2009, pág. 529). Así, para que exista un argumento realmente ético sobre el porqué debe considerarse al ambiente moralmente, es necesario apelar a su valor intrínseco y no solamente a su valor instrumental.<sup>25</sup>

Para entender mejor esta exigencia de la ética ambiental traslademos por un momento el caso, ya no al ambiente, sino a la esclavitud. Uno podría oponerse rotundamente a la esclavitud utilizando argumentos económicos (como que los esclavos resultan más útiles al país si pagan impuestos) o de conveniencia (como que el esclavo le resulta más útil al patrón como socio que como esclavo). Sin embargo, aunque estos sean argumentos en contra de la esclavitud no son argumentos éticos sino instrumentales. Un argumento ético contra la esclavitud tendría que reconocer el valor intrínseco de los esclavos como seres humanos y no simplemente la desventaja instrumental de mantener el sistema esclavista. De forma análoga, un argumento ético para otorgarle valor moral al ambiente, requiere que descubramos o asignemos valor moral en el mismo, o se lo asignemos, sin apelar a argumentos que sólo den cuenta de

---

<sup>25</sup> No todos los teóricos de la ética ambiental se comprometerían con este postulado pues la ética ambiental es por definición la ética que trata sobre el ambiente. Sin embargo, por razones prácticas, en adelante nos referiremos a “los autores o teóricos de la ética ambiental” como aquellos que se comprometen con esta teoría del valor.

la utilidad de su conservación. Esto permitiría que, tal como nos exige Sylvan, ignoremos momentáneamente los intereses humanos – todos ellos de carácter instrumental- para explicar por qué resulta incorrecto presionar el botón que acabaría con todos los seres del planeta.

Rawls, Singer y otros podrían decir, sin embargo, que estos argumentos sí son morales en tanto que podrían responder a preocupaciones que son propiamente morales. Alguien podría decir por ejemplo que, aunque apoyar la abolición de la esclavitud para lograr un bienestar económico parezca un argumento meramente instrumental y por tanto no moral, en realidad responde a una preocupación sobre la situación de injusticia en la que viven los pobres de la nación. También alguien podría decir, por ejemplo, que hacer que los esclavos negros entren al mercado laboral e incluso entren a dirigir negocios, hará que puedan emplearse más blancos y así que estos salgan de la miseria. En cierto sentido uno podría ser un racista con preocupaciones morales y un anti esclavista al que poco le importen los esclavos negros, pero con profundas convicciones morales sobre la justicia.

El punto es que, según las éticas clásicas, para que un argumento sea moral no necesariamente tiene que apelar al valor intrínseco del objeto. Bien podría decirse que el objeto moral es indirecto, esto es, que la acción moral no se realiza *por* el objeto, pero sí llega hasta él. Excluyendo indiscutiblemente a la kantiana, muchas éticas llamarían morales a ciertos argumentos indirectos y que no necesariamente apelen al valor intrínseco del objeto moral. Sin embargo, es un presupuesto de los autores de la ética ambiental que estamos estudiando, el que sea necesario llamar moral a aquello que se hace en virtud del valor intrínseco del objeto al que se dirige la acción moral. Esto sin mencionar que es el precisamente el reto que hemos decidido aceptar con el argumento del último hombre.

El segundo uso que se le ha dado al concepto de valor intrínseco en la ética ambiental concierne a las propiedades intrínsecas del objeto. Esto significa que algo tiene valor intrínseco si resulta valioso gracias a propiedades que no dependen de su relación con otros objetos o con sujetos. Moore había establecido esta definición de valor en su *Principia Ethica* (Moore G. E., 1959, págs. 21-33) y en un capítulo llamado

“The Conception of Intrinsic Value” en su *Philosophical Studies* (1970, págs. 253-275). Para Moore un objeto posee valor intrínseco cuando nos referimos solamente a las propiedades o a la naturaleza misma del objeto. En otras palabras, cuando su valor no es relacional.

Para el caso del contractualismo y el utilitarismo analizados en el capítulo anterior, los valores relacionales suelen ser atribuidos con frecuencia al ambiente. En ambas teorías es plausible que un objeto tenga valor moral en tanto que tiene una relación con una especie animal o con un grupo de personas. El valor moral que le otorgaríamos a una secuoya, por ejemplo, no radica en que la secuoya tenga propiedades que en sí mismas resultan valiosas, como su funcionamiento o sus partes, sino porque *puede* llegar a resultar necesaria para que una especie de ave anide (utilitarismo) o tener una relación estética que proporcione placer a los seres humanos (utilitarismo y contractualismo). En ambos casos, resulta necesario a hacer referencia a otros objetos o sujetos para que la secuoya tenga valor y, por esta razón, estaríamos hablando de un valor relacional en oposición al valor intrínseco.

Así, en la ética ambiental un valor intrínseco de corte mooriano se referiría, por ejemplo, al hecho de otorgarle valor a la secuoya, no sólo en virtud de las relaciones que ésta tiene con los seres humanos o con los animales, incluso tampoco al valor que tendría en términos de la peculiaridad de su especie, sino al valor que tiene por sus propiedades mismas. Aun cuando un teórico de la ética ambiental pueda decir que la secuoya es fundamental en un ecosistema (valor relacional), para otorgarle valor intrínseco a la secuoya en sentido mooriano, tendría que reconocer que, aun cuando se encontrara en un ecosistema diferente o aun cuando su inexistencia no lo afectara, todavía tendría propiedades que la hacen merecedora de valor. Lo importante resulta ser, en este sentido de valor que estamos viendo, que estas “propiedades no relacionales puedan ser caracterizadas sin hacer referencia a otros objetos” (O’Neill, 1992, pág. 124)<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> “[...] non-relational properties of an object are those that can be characterised without reference to other objects.”

Sin embargo, según las definiciones de O'Neill, el valor instrumental siempre será relacional, pues siempre se necesitará de sujetos que consideren la utilidad del objeto, pero, por el contrario, el valor relacional no es necesariamente instrumental. Para el primer caso, si un objeto es valioso en tanto que es útil para un sujeto, es decir, posee valor instrumental, se sigue de eso que su valor depende de la relación que tiene el sujeto con éste. En ese sentido, cuando hablamos de que un objeto posee valor instrumental sabemos que sería una contradicción decir que a su vez posee valor intrínseco. Sin embargo, el caso contrario sí es posible. Dado que el valor instrumental es un subconjunto del valor relacional, y no al contrario, es posible decir que un objeto tiene valor por sus relaciones con otros sujetos y objetos y, de todas formas, poseer valor intrínseco. Un buen ejemplo de esto, muy común en la ética ambiental, es el caso de la rareza o de la singularidad de un objeto natural. Para que algo tenga la propiedad de ser "raro" es necesario que esto se diga con respecto de otros objetos en el mundo. Algo raro es algo que no resulta ser común y, por lo tanto, requiere que no existan muchos objetos iguales o similares para poder tener esa propiedad. De esta forma, un objeto natural raro adquiere valor intrínseco, precisamente por sus relaciones con otros objetos del mundo. Sin embargo, aún en este caso, el objeto es valioso moralmente por sus propiedades intrínsecas, tal como lo requiere el sentido mooriano para entender el valor intrínseco.

El tercer uso que se le da al concepto de valor intrínseco en la ética ambiental se refiere al valor objetivo. Al defender este concepto de valor intrínseco decimos que un objeto o las propiedades del mismo pueden ser caracterizadas sin referencia a evaluadores. En un sentido esto significa que, tal como reza aquel acertijo epistemológico propio de la cultura popular, los árboles caen aun cuando nadie los vea o los escuche. Sin embargo, en un sentido más específico, esto significa que hay objetos en el mundo que tienen valor independientemente de si existen evaluadores o de que efectivamente los evaluadores los valoren. Recordando el caso del último hombre, entender el valor intrínseco haciendo referencia al valor objetivo implicaría que hay objetos en el mundo que poseen valor, aunque no existan seres humanos que puedan darles este valor. En otras palabras, creer que las plantas, animales y otras entidades de

este planeta tienen valor intrínseco, implicaría otorgarles valor moral, y por lo tanto consideraríamos incorrecto presionar el botón que los destruyera, aun cuando no existan seres humanos que puedan valorarlos a futuro.

Para la ética ambiental resulta importante considerar esta forma de comprender el valor intrínseco pues permite un distanciamiento certero de posturas antropocéntricas. La mayoría de autores de la ética ambiental consideran que los individuos y ecosistemas presentes en el mundo natural poseen una existencia y un bien independientemente de los seres humanos. Resulta intuitivo que plantas, animales y ecosistemas han evolucionado independientemente de los seres humanos y que continuarán haciéndolo, aunque nosotros dejemos de existir. También resulta intuitivo que hay cosas que resultan un bien para ellos y otras que resultan agraviantes. Cierta cantidad de agua es *buena* para una planta, mientras que el fuego le resultaría dañino. En ese sentido el mundo natural existe, evoluciona y posee “bienes para sí mismos” de manera completamente independiente de la presencia y la valoración humana.<sup>27</sup>

Sin embargo, y a pesar de que esto parece obvio, además de considerar la existencia y el bien objetivo del ambiente, para la ética ambiental también resulta importante establecer que ahí radica su valor moral. Este es un paso particularmente importante y nos recuerda el debate iniciado por Hume en el siglo XVIII, que más adelante se llamó “el problema del ser y el deber ser”.<sup>28</sup> Este establece que de las

---

<sup>27</sup> Este concepto de bien será explicado con más detalle cuando exponamos el biocentrismo y la teoría del bien del filósofo estadounidense Paul Taylor.

<sup>28</sup> La cita de Hume reza:

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un Debe o un no Debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertirá todos los sistemas

proposiciones descriptivas no se pueden inferir proposiciones prescriptivas. En otras palabras, del hecho de que el ambiente posea una existencia y un bien objetivo no se sigue necesariamente que exista la obligación moral de promover ese bien. De la misma forma en que los virus poseen una existencia y un bien objetivos, y que de ahí no se sigue que debemos promover la existencia y el bienestar éstos, tampoco es el caso del resto del mundo natural. Este es un obstáculo importante que debe superar la ética ambiental y que retomaremos más adelante.<sup>29</sup>

Como vemos, para la ética ambiental parece ser útil, incluso tal vez necesario, atribuir o descubrir el valor intrínseco al mundo natural, aunque no todos los teóricos de la ética ambiental se comprometan con esta teoría del valor.<sup>30</sup> Para ello la ética ambiental debería lograr (i) definir un criterio de valor intrínseco, (ii) considerar de forma plausible su aplicación según entidades y casos específicos y (iii) definir cuáles serían las obligaciones morales de los seres humanos al reconocer este valor (Afeissa, 2009, pág. 529). Este último punto no resulta relevante para nuestro estudio pues hace referencia a aplicaciones y dilemas concretos los cuales pertenecen a la ética normativa

---

corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón. (Hume, 1984/1739, págs. 689-670 (469))

<sup>29</sup> O'Neill señala que es muy común en la ética ambiental encontrar autores que confunden la primera forma de entender el valor intrínseco con la tercera. Le resulta importante señalar que estas dos formas de entender el valor intrínseco son independientes y no están relacionadas necesariamente. En otras palabras, uno puede defender el subjetivismo (el valor depende de los evaluadores) asignándole valor no-instrumental al ambiente. Esto ocurre ya que, aunque la asignación de valor depende de que existan evaluadores, el contenido de este valor no está determinado. Bien podríamos pensar que si no existieran seres humanos en el planeta no habría cómo asignar la propiedad de "valioso" a un paisaje, sin que eso signifique que consideramos ese paisaje valioso sólo porque nos resulta útil. De igual forma, uno puede defender el objetivismo (el valor existe independientemente de los evaluadores) y de todas maneras defender un argumento antropocéntrico para asignar ese valor. Alguien podría decir que, aunque las ballenas tienen un valor objetivo, en caso de que nos guste la carne de ballena, no sería moralmente objetable cazarlas para alimentación. (O'Neill, 1992, págs. 22-23)

<sup>30</sup> En la ética ambiental pueden advertirse dos formas de entender el valor intrínseco, la atribución y el descubrimiento del valor intrínseco del ambiente. En el primer caso se asume que es un deber moral de los agentes racionales atribuir valor moral al ambiente, tal como se les ha atribuido a los esclavos o a las comunidades indígenas. Se trataría de una atribución artificial y racional que tomaríamos la decisión de hacer. Esta idea suele estar asociada a la ecología superficial, aunque podría atribuírsele a otros autores. En el segundo caso se asume que el ambiente posee naturalmente un valor intrínseco pues este es parte de su naturaleza. La tarea de los agentes racional sería, entonces, descubrir cuál sería ese valor intrínseco, derivándolo de la naturaleza misma. Esta idea suele estar asociada con la ecología profunda.

y no a la metaética, que es el tipo de reflexión que estamos desarrollando. Entonces, para efectos de nuestra tesis, analizaremos solamente los dos primeros puntos en dos teorías fundamentales de la ética ambiental: el biocentrismo y el ecocentrismo.

### **2.1.1. El biocentrismo**

La primera corriente clásica en la ética ambiental es el biocentrismo, también conocido como igualitarismo biocéntrico. El biocentrismo fue nombrado así por primera vez por Albert Schweitzer en los años setenta y fue seguido por teóricos de la ética ambiental como Jorge Riechmann y Paul Taylor, quien es su representante principal y cuyos argumentos expondremos en esta sección.<sup>31</sup>

En la ética ambiental, tal como en la ética clásica, las esferas del valor moral también poseen niveles que se expanden o se reducen según el criterio para asignarle valor moral a ciertos seres o entidades. En ese sentido, el biocentrismo resulta ser la teoría más reducida (en relación a la ética ambiental), pues es una ética que le asigna valor moral únicamente a las entidades vivas. Esta corriente supondría una ampliación (en relación a la ética clásica) de la esfera de consideración moral de Singer que, recordemos, les otorga valor moral solamente a los seres sensibles, para pasar a otorgarle valor moral a todos los seres vivos. Explicaremos, de la mano del filósofo

---

<sup>31</sup> Algunos han considerado que el biocentrismo se relaciona con la ecología profunda y que, por lo tanto, autores como Aldo Leopold también pueden ser considerados como los primeros exponentes de esta corriente. La ecología profunda había sido definida por Arne Naess y George Sessions en 1984 según algunos principios que empezaban por los siguientes, según cita de Singer. Como se verá estos no son exactamente iguales a los principios expuestos por el biocentrismo, pero sí son bastante cercanos como para considerarlos teorías relacionadas:

1. El bienestar y la prosperidad de la Vida humana y no humana sobre la Tierra tienen valor en sí mismos (sinónimos: valor intrínseco, valor inherente). Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los fines humanos.
2. La riqueza y diversidad de formas de vida contribuyen a la realización de estos valores y también son valores en sí mismos.
3. Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad a menos que sea para satisfacer necesidades vitales. (Singer, 1995, pág. 350)

estadounidense Paul Taylor, cuáles son las premisas principales de una teoría biocéntrica:

Aceptar esta perspectiva [el biocentrismo] es entender el lugar de los seres humanos en el ámbito de la vida en la Tierra como uno de igualdad fundamental con los otros miembros del reino animal, una igualdad que se extiende a todas las formas de vida en los ecosistemas de nuestro planeta. El compromiso moral que está asociado con esta perspectiva es una disposición a atribuir a plantas y animales el mismo valor inherente que le atribuimos a nuestros semejantes humanos y por lo tanto a considerarlos como merecedores de la misma consideración que nosotros. (Taylor P. , 1983, pág. 240).<sup>32</sup>

La propuesta de Taylor se puede dividir en cuatro momentos lógicos: (i) una definición de la noción de bien, (ii) una definición de la noción de valor inherente (*inherent worth*), (iii) el biocentrismo, (iv) el respeto hacia la naturaleza. Respecto de (i), Taylor considera que debemos partir de la idea de que todos los seres vivos en la naturaleza poseen un “bien propio”, lo que significa que la consecución de ese bien puede ser facilitado u obstaculizado. Como lo vimos anteriormente para el caso de una planta, por ejemplo, el agua resulta un bien, pero también lo es tener un suelo fértil, recibir la luz del sol o ser polinizada. Por el contrario, puede haber cosas que obstaculicen la obtención de ese bien como lo es el veneno, el fuego o el que alguien la deje en un cuarto oscuro. Por el contrario, los seres no vivos no poseen bienes propios. Una roca o la arena no poseen cosas que les beneficien o les perjudiquen.

Esta condición, correctamente entendida, nos lleva al punto (ii). Para empezar, es importante señalar que Taylor distingue entre tres tipos de valor intrínseco, tal como lo hemos llamado hasta ahora: (a) el valor intrínseco (*intrinsic value*), (b) el valor inherente<sub>1</sub> (*inherent value*) y (c) el valor inherente<sub>2</sub> (*inherent worth*). Respecto del (a) Taylor considera que la noción de valor intrínseco (*intrinsic value*) implica

---

<sup>32</sup> “To accept the outlook is to understand the place of humans in the domain of life on Earth as one of fundamental equality with other members of the animal kingdom, an equality that extends to all forms of life in our planet’s natural ecosystems. The moral commitment which is associated with that outlook is a disposition to ascribe to wild animals and plants the same inherent worth which we attribute to our fellow humans and so regard them as deserving of equal consideration with ourselves.”

valoraciones que hacen los seres humanos respecto de su propio bien o de lo que resulta un fin último para ellos. Así, algo tiene valor intrínseco en tanto que resulta objeto de valor o un fin en sí mismo para evaluadores conscientes. En el caso de (b), el valor inherente<sub>1</sub> (*inherent value*) este hace referencia al valor que le damos a un objeto, ya no porque resulta un fin, sino porque resulta valioso para algunas personas. Tal es el caso de las obras de arte, de las fotografías o, para algunos incluso, de las mascotas. En contraste, respecto del (c), una entidad X posee valor inherente<sub>2</sub> (*inherent worth*) si:

Un estado de cosas en las cuales la realización del bien de X es mejor que un estado de cosas similar en donde no es realizado (o no es realizado en el mismo grado), (a) independientemente de si X es valorado, ya sea intrínseca o instrumentalmente, por algún evaluador humano, y (b) independientemente de si X es, de hecho, útil en la promoción del bien de otro ser, sea este humano o no humano, consciente o no consciente. (Taylor P. , 2011, pág. 75)<sup>33</sup>

Entonces, para Taylor, el hecho de que los seres vivos tengan un bien los hace inmediatamente merecedores (*worthy*) de valor inherente<sub>2</sub> (*inherent worth*). En otras palabras, los seres vivos tienen valor inherente<sub>2</sub> en tanto que poseen un bien que resulta ser objetivo (tercera noción O'Neill), que no es instrumental (primera noción de O'Neill). Así, todos los seres vivos, independientemente de cómo los valoremos o de su utilidad para promover el bien de otros seres vivos, resultan tener igual valor moral. Para Taylor de ahí se derivan importantes consecuencias normativas pues implica que todos los seres vivos deben recibir la misma consideración moral sin importar si se trata de seres humanos o de plantas. Esta idea sólo puede existir dentro del marco del biocentrismo, que nos lleva al punto (iii) de la exposición de Taylor.

Una postura o un marco biocéntrico tiene tres puntos fundamentales derivados de lo anterior:

---

<sup>33</sup> “A state of affairs in which the good of X is realized is better than an otherwise similar state of affairs in which it is not realized (or not realized to the same degree), (a) independently of X's being valued, either intrinsically or instrumentally, by some human valuer, and (b) independently of X's being in fact useful in furthering the ends of a conscious being or in furthering the realization of some other being's good, human or nonhuman, conscious or nonconscious.”

- (a) La creencia de que los seres humanos son miembros de la “Comunidad Terrícola de Vida” en el mismo sentido y en los mismos términos que otros miembros vivos de esa comunidad.
- (b) La creencia de que la especie humana, junto con todas las otras especies, son elementos integrales de un sistema de interdependencia de tal manera que la supervivencia de cada ser vivo, así como las posibilidades de que le vaya bien o mal, está determinado no sólo por las condiciones físicas de su ambiente sino por sus relaciones con otros seres vivos.
- (c) La creencia de que los seres humanos no son inherentemente superiores a los demás seres vivos. (Taylor P. , 2011, págs. 99-100)

Esto significa, en primer lugar, que los seres humanos son miembros de una comunidad natural igual que el resto de seres vivos. En segundo lugar, que el mundo natural opera bajo un sistema de interdependencia. Y, en tercer lugar, que los individuos operan como un “centro teleológico de vida”, esto es, “procurando” la conservación de sí mismos y la satisfacción de su bien. Este último punto resulta particularmente problemático para autores como Singer pues Taylor utiliza recurrentemente un lenguaje metafórico que puede resultar difícil de comprender. Sin embargo, podemos simplificarlo de la siguiente manera: decir que un individuo es un “centro teleológico de vida” significa que su funcionamiento interno y sus relaciones con el entorno permiten la preservación de la existencia del ser y le permite llevar a cabo funciones biológicas para adaptarse a su entorno (pág., 121-122). En ningún momento se refiere a que los árboles o las hormigas tengan estados intencionales. Aunque Taylor use la expresión “*goal-oriented*” en muchas ocasiones, resulta plausible concluir que también es un término metafórico. Esto sólo significa que, aún sin consciencia sobre la importancia de mantener su existencia, el funcionamiento interno del organismo lo conduce a ello.

Llegamos entonces al último punto de la propuesta de Taylor: el respeto a la naturaleza, que resulta ser nuestro punto (iv). Para Taylor, haber reconocido el bien de los seres vivos, su valor inherente<sup>2</sup> y haber adoptado una postura biocéntrica, implica que lleguemos a un punto de respeto a la naturaleza. En pocas palabras esto significa

que los seres humanos sean capaces de reconocer los bienes de otros seres vivos y hagan todo lo posible para procurar la satisfacción de estos bienes. Por una parte, implica que los seres humanos podamos hacer juicios de valor “desde el punto de vista” de otros seres, lo cual nos permitiría entender cuáles serían los bienes que deben alcanzar y de qué manera pueden hacerlo, así esos mismos seres no tengan la capacidad de hacerlo. Por otro lado, implica que los seres humanos podemos considerar que tenemos el deber de no dañar a otros seres vivos, lo cual correspondería a la consecuencia normativa del biocentrismo.

Para Taylor, esta consecuencia normativa se plantea a manera de tesis, argumentando que el deber de los seres humanos consiste en abstenerse de realizar acciones que acaben con la vida o dañen o impidan la consecución de un bien de cualquier ser vivo “a menos que exista una razón moral adecuada para llevarla a cabo.” (Taylor P. , 1983, pág. 242). Entonces, para Taylor, tiene que haber una razón moral que tenga el suficiente peso para que resulte justificable acabar con la vida o dañar a otro ser vivo, tal como lo haríamos con un ser humano. Desde una perspectiva biocéntrica, entonces, esto significa que es imperativo darle al bien de todos los seres vivos del planeta la misma consideración moral que le daríamos a los bienes de los seres humanos. Esto daría lugar a lo que el autor denomina justicia interespecífica<sup>34</sup>: “[e]l respeto a la naturaleza impone sobre nosotros una obligación suprema: que no nos aproximaremos al problema de resolver conflictos entre nosotros y otras especies con un prejuicio inicial a nuestro favor.” (Taylor P. , 1983, pág. 243).<sup>35</sup>

Para concluir esta sección, según nuestro planteamiento inicial, el biocentrismo respondería a los dos puntos necesarios para entender el concepto de valor intrínseco en la ética ambiental de la siguiente manera: (i) para definir el concepto de valor intrínseco utilizado, plantea la necesidad de comprender el valor inherente<sup>2</sup> como consecuencia lógica de adscribir bien a todos los seres vivos. Esto implicaría que ese bien resulta inherentemente valioso en tanto que no depende de las valoraciones que

---

<sup>34</sup> Este término es ampliamente explicado y debatido por Donald VanDeVeer en su artículo “Interspecific Justice” en *Inquiry*, Vol 22, No.1-2, págs. 55-70.

<sup>35</sup> “Respect for nature does impose upon us one supreme obligation: that we not approach the problem of resolving conflicts between ourselves and other species with an initial bias in our own favor.”

otros hacen de él o de las relaciones del organismo con otros seres vivos. Y (ii) para especificar a qué organismos y entidades se le asigna este valor, el biocentrismo apelaría a que es sólo a los seres vivos, capaces de tener un bien, a quienes puede adjudicárseles valor intrínseco y, por lo tanto, valor moral y obligaciones morales hacia ellos.

### **2.1.2 El ecocentrismo**

La segunda corriente de la ética clásica que analizaremos brevemente es el ecocentrismo, también conocido como “igualitarismo biosférico” (*biospherical egalitarianism*). Tal como el biocentrismo, su origen se puede rastrear a partir de la teoría de Aldo Leopold y otros teóricos de la ecología profunda. Algunos incluso han postulado que la ecología profunda y el ecocentrismo resultan ser sinónimos (Attfield, 2009).

El ecocentrismo se diferencia del biocentrismo al considerar que las entidades que tienen valor intrínseco, y por tanto deben ser objeto de consideración moral, son todos los seres contenidos en la “ecósfera”. La ecósfera (*ecosphere*) es un término utilizado por los teóricos de la ética ambiental para referirse a la interacción entre seres vivos y no vivos que ocurre en los ecosistemas y que genera comunidades bióticas interrelacionadas. En contraste, el biocentrismo sólo tendría en cuenta la interacción y el valor moral de los organismos vivos que interactúan en los ecosistemas. De esta forma, el ecocentrismo expande la esfera de consideración moral respecto del biocentrismo en dos aspectos fundamentales. Por un lado, considera que no sólo los seres vivos son objeto de consideración moral, sino cualquier entidad que pertenezca al mundo natural. Por otro, y a diferencia del biocentrismo, más que considerar moralmente a los individuos, su consideración moral se centra en las comunidades, los ecosistemas y las relaciones entre entidades vivas y no vivas. En esta corriente lo que resulta valioso moralmente son estas relaciones, más que los individuos.

Ahora bien, para entender mejor cómo se realiza esta expansión de consideración moral, nos detendremos en los análisis del filósofo estadounidense Holmes Rolston, III. Para ello, es necesario recordar la exigencia inicial que en esta

sección planteamos a las teorías del valor: (i) definir un criterio de valor intrínseco, (ii) considerar de forma plausible su aplicación según entidades y casos específicos. Como se verá, esto determina los deberes que Rolston considera que los seres humanos tenemos con todo el mundo natural.

Tal como lo hizo Taylor, y como pretenden hacer otros teóricos de la ética ambiental, el ecocentrismo de Rolston parte del presupuesto de que el ambiente posee valor intrínseco. Teniendo en cuenta una idea de Callicott que sugiere que, aunque el ambiente posea valor intrínseco, este valor se da por una proyección de valores humanos en los objetos de valor, Rolston considera que:

A pesar de la forma de hablar sobre la proyección y asignación del valor, si intentamos tomar en serio el término intrínseco, no puede referirse a nada que adquiera el objeto, a algo dentro (“intra”) del objeto, pues el sujeto humano realmente no proyecta nada al objeto natural. Tenemos un “sentido truncado” de lo intrínseco. Todos los atributos bajo consideración están objetivamente allí antes de que llegaran los humanos, pero la atribución de valor es subjetiva. El objeto afecta causalmente al sujeto, que es excitado por los datos que le llegan y traduce esto como valor, tras lo cual el objeto aparece como teniendo valor (y color). Pero nada realmente se añade intrínsecamente al objeto; todo el objeto permanece como estaba antes. A pesar de la forma de hablar sobre que los seres humanos son la fuente de valor que ellos sitúan en el mundo natural, ningún valor es realmente situado. El único hecho novedoso es que las propiedades son registradas en - traducidas en valores sentidos por- el aparato perceptivo del espectador. (Rolston III, 1988, pág. 113)<sup>36</sup>

Esta idea de Rolston, contraria a la de Callicott, que recuerda al problema de las propiedades secundarias de Locke, se basa en una aproximación biológica al valor intrínseco, la cual es fundamental en el ecocentrismo. Al considerar que el valor del

---

<sup>36</sup> “Despite the language of value projection and conferral, if we try to take the term *intrinsic* seriously, it cannot refer to anything the object gains, to something *within* (“intra”) the object, for the human subject does not really project anything to the natural object. We have only a “truncated sense” of *intrinsic*. All the *attributes* under consideration are objectively there before humans come, but the *attribution* of value is subjective. The object causally affects the subject, who is excited by the incoming data and translates this as value, after which the object appears as having value (and color). But nothing is really added *intrinsically* to the object at all; everything in the object remains what it was before. Despite the language that humans are the *source* of value which they *locate* in the natural object, no value is really located there at all. The only new event is that these properties are registered in-translated into felt values by-the perceptual apparatus of the beholder.”

mundo natural es objetivo, Rolston debe acudir a una explicación biológica para justificar en qué sentido estas entidades eran valiosas, aún antes de que llegaran los seres humanos. Esto se logra a partir de una comprensión darwiniana de las relaciones entre los miembros de las comunidades naturales, que dependen unos de otros para lograr la evolución de las especies y las transformaciones de los ecosistemas. En tanto que los animales, las plantas, los seres unicelulares y las entidades no vivas co-habitan y poseen relaciones interdependientes, las cuales determinan su capacidad de adaptación y evolución, resultan ser comunidades autónomas y auto-sostenibles que han sido así durante millones de años. En este sentido, podría decirse que el valor intrínseco que le da Rolston al ambiente se da, especialmente, según la tercera definición de O'Neill: el valor independientemente de las valoraciones de evaluadores conscientes.

Así, estas comunidades resultan ser particularmente valiosas pues poseen propiedades y “necesidades incipientes” que se satisfacen mutuamente. Es en este sentido, también de corte darwiniano, que las comunidades, especies y ecosistemas resultan particularmente relevantes en términos morales, incluso más que los individuos pues “[...] las propiedades emergentes de la totalidad biológica – como especies, comunidades bióticas y ecosistemas- trascienden las propiedades de los individuos que componen tales colectividades” (Nelson, 2009, pág. 314).

Este concepto de totalidad biológica o ecológica es particularmente relevante para el ecocentrismo. Aquello que resulta tener valor intrínseco es precisamente la totalidad de las comunidades bióticas, en contraste con el atomismo presente en el biocentrismo, que se centra en el bienestar de los seres vivos. Así, las especies resultan más valiosas que los individuos, los ecosistemas que las especies, la Tierra que los ecosistemas. En tanto que lo que resulta relevante para los ecosistemas y las comunidades son las relaciones interdependientes que poseen, de ellas se deriva el valor intrínseco de la Tierra en su totalidad. Como ya lo han notado varios autores, esto recuerda a la hipótesis Gaia de James Lovelock, que interpreta la Tierra como un todo que se auto-regula generando condiciones de equilibrio para sí misma (pág. 324).

Sin embargo, Rolston es consciente que es importante lograr establecer una salida para evitar la “parálisis del juicio moral” de lo que él ha llamado “el dilema de Schweitzer”. Este es un dilema atribuido al biocentrismo que considera que el hecho de considerar a todos los seres vivos como iguales es “lógicamente defectuoso y operacionalmente inviable” (Rolston III, 1988, pág. 119). Para Rolston, esto hace que sea lógicamente imposible sopesar reclamaciones competitivas pues una flor resultaría tener igual valor moral que una persona.

Sin embargo, como ya vimos anteriormente, en el biocentrismo de Taylor se afirma que es necesaria una razón moral de peso que justifique el matar a la planta. Se trata entonces de una aproximación que exige igual consideración a la hora de resolver dilemas morales. Con todo, el dilema de Schweitzer se mantendría pues, aunque nos aproximemos a los conflictos bajo la idea de igual consideración, no hay criterios concretos que nos ayuden a establecer pesos relativos. Queda en duda si, aun cuando se presente una buena razón para matar a la planta, por ejemplo, el tener que comer, esta razón también pueda aplicarse con cualquier otro ser vivo. La parálisis de juicio moral que menciona Rolston es una de las críticas más fuertes que ha recibido la postura biocéntrica y que resulta importante a la hora de establecer el concepto de valor intrínseco.

Rolston desarrolla una teoría del valor alternativa que permite escapar a este problema. Intentando conciliar el valor intrínseco y el valor instrumental, Rolston considera que todos los seres de la naturaleza resultan ser un recurso dentro del marco de los ecosistemas. Esto no significa que los organismos o comunidades bióticas presentes en la naturaleza tengan valor por la utilidad que le confieren los seres humanos, sino que el valor intrínseco a veces resulta ser intrínseco en virtud de su utilidad para otros. Entonces, la ecología nos permite reconocer que todos los elementos del mundo natural se encuentran interconectados a través de redes tróficas y ecosistemas interdependientes. Estas relaciones tienen valor intrínseco pues son las que determinan el equilibrio ecológico de la totalidad del planeta, pero dado que los individuos dependen de otros para sobrevivir, estas relaciones se componen de relaciones instrumentales (el pez necesita del río o el león de la cebra). Lo que resulta

tener valor intrínseco son, por supuesto, las relaciones en sí mismas y es su valor instrumental, para el ecosistema, lo que determina su valor intrínseco global.

Para entender mejor este caso, piénsese por ejemplo en el caso de la bondad o la compasión. Estas son cualidades que, cuando las posee una persona, resultan intrínsecamente valiosas pero su valor recae, precisamente, en que son cualidades que resultan agradables, beneficiosas o valiosas para otros. De forma análoga, los organismos presentes en la naturaleza, vivos y no vivos, poseen valor intrínseco en tanto que resultan valiosos para otros organismos del ecosistema. Dicho de otra forma, el valor intrínseco lo tiene la totalidad de las relaciones bióticas, pero también sus partes (las relaciones instrumentales) y, en menor medida, los individuos de estas comunidades.

Sin embargo, estos valores instrumentales e intrínsecos, que a veces resultan paralelos, no están presentes en la naturaleza de forma homogénea. Para Rolson, el dilema de Schweitzer se resuelve reconociendo una jerarquía de estos valores presentes en el mundo natural:

- Los elementos no bióticos (ríos, rocas, montañas) tienen un valor intrínseco mínimo pero fundamental en las comunidades en las que se incorporan.
- La flora y la fauna no sintiente (hierba, amebas) tienen individualmente más valor intrínseco, pero aún débil, en comparación con su valor instrumental crucial colectivo en las comunidades en las que se incorporan.
- La fauna sensible (ardillas, babuinos) tiene un valor intrínseco individual cada vez más fuerte y (típicamente) un valor instrumental más débil colectivo en las comunidades en las que se incorporan. Los ecosistemas sufren menos rupturas cuando hay alteraciones en sus niveles tróficos superiores.
- Los seres humanos tienen máximo valor intrínseco como individuos y mínimo valor instrumental en la comunidad biótica. Aunque los seres humanos en la cultura tecnológica tienen poderes masivos de ruptura, pocos o ningún ecosistema depende de los seres en la parte superior de la

pirámide. (el valor instrumental de las personas en la cultura no se está considerando). (Rolston III, 1988, pág. 223)<sup>37</sup>

Es curioso notar que, aunque el ecocentrismo es una teoría del valor más amplia, resulta estableciendo nociones de valor intrínseco más concretas respecto del biocentrismo. Esto implica, necesariamente, que las obligaciones morales sí se encuentran diferenciadas de acuerdo al tipo de valor que posean los individuos. Con esto, el ecocentrismo logra eliminar el dilema de Schweitzer y establece criterios concretos a la hora de interactuar con el mundo natural.

Para concluir esta sección, según nuestro planteamiento inicial, el ecocentrismo respondería a los dos puntos necesarios para entender el concepto de valor intrínseco en la ética ambiental de la siguiente manera: (i) para definir el concepto de valor intrínseco utilizado, plantea la noción de valor intrínseco ligado a la totalidad de la “ecósfera”, haciendo especial énfasis en las relaciones interdependientes de los organismos vivos y no vivos de las comunidades bióticas. Y (ii) para entender a qué organismos y entidades se le asigna este valor, el ecocentrismo establecería una pirámide trófica que distinguiría los diferentes tipos de valor para con ello (a) eliminar el dilema de Shweitzer y (b) establecer la importancia de la obligación moral de los sujetos racionales de mantener al máximo el equilibrio de las comunidades bióticas y los ecosistemas de la Tierra.

---

37

- Non Biotic things (rivers, rocks, mountains) have minimal though foundational intrinsic value in the communities in which they become incorporated
- Flora and insentient fauna (grass, amoebas) individually have more, yet still weak, intrinsic value as compared with their crucial instrumental value collectively in the communities in which they are incorporated
- Sentient fauna (squirrels, baboons) have increasingly strongest intrinsic value individually and (typically) weaker instrumental value collectively in the communities in which they are incorporated. Ecosystem suffer less disruption with disturbances in their upper trophic levels.
- Humans are of maximal value intrinsically as individuals and of minimal value instrumentally in the biotic community. Although humans in technological culture have massive disruptive powers, few or no ecosystems depend on humans at the top of the pyramid. (The value of persons instrumentally in culture is not here addressed).

## 2.2. Tres problemas teóricos de las teorías del valor en la ética ambiental

Después de haber hecho un breve recorrido por las dos teorías del valor principales en la ética ambiental, nos queda ahora analizar cuáles son los posibles problemas teóricos que tienen estas teorías. Esto, con el fin de analizar si las teorías del valor realmente logran superar el problema del último hombre planteado por Sylvan y si son teorías lo suficientemente razonables como para fundamentar una ética ambiental robusta. Esto lo haremos a través de la identificación de tres problemas principales: (i) el dilema de Schweitzer, (ii) la circularidad que supone la atribución de valor intrínseco, (iii) la circularidad que supone la derivación de obligación a través de la atribución de valor intrínseco.

En primer lugar, según la crítica de Rolston, podría argumentarse que el biocentrismo cae en el dilema de Schweitzer al no lograr establecer criterios claros para actuar cuando hay conflictos de intereses entre diferentes tipos de seres vivos. Sin embargo, en la última sección de su libro *Respect for Nature*, Taylor responde a esta objeción a través de lo que llama “principios de prioridad”, los cuales establecen una serie de criterios para resolver conflictos de intereses entre seres humanos y los demás seres vivos. Como vemos, un conflicto que resulte perjudicial para los humanos (el ataque de un oso, por ejemplo) se resuelve a través del principio de la defensa propia. Un conflicto entre los intereses básicos de la naturaleza y los intereses no básicos de los seres humanos, intrínsecamente incompatibles con el respeto hacia la naturaleza (construir una pista de patinaje sobre un páramo) se resuelve a través del principio de la proporcionalidad (considerar que hay intereses básicos e intereses prescindibles y que los primeros siempre priman sobre los segundos). Un conflicto entre los intereses básicos de la naturaleza y los intereses no básicos de los seres humanos, intrínsecamente compatibles con el respeto hacia la naturaleza, pero extrínsecamente perjudiciales para ella (talar árboles para hacer papel) se resuelve a través del principio de mínimo daño (procurando dañar lo menos posible el ecosistema y fomentando

políticas de reciclaje). Un conflicto entre los intereses básicos de la naturaleza y los intereses básicos de los seres humanos (comer un animal protegido en un caso de supervivencia extrema) se resuelve a través de la justicia distributiva (considerar que todos los intereses básicos deben considerarse de igual forma). Y, en estos dos últimos casos, debe aplicarse siempre la resolución del conflicto a través de la justicia retributiva, es decir, tratando de retribuir al ambiente el daño causado promoviendo el mayor bien posible de los seres vivos dañados o restantes. (Ver Tabla 2.1)

Animales salvajes y plantas	Perjudicial para los humanos	Inofensivo para los humanos (O: su perjuicio puede ser razonablemente evitado)		
...en conflicto con...		Intereses básicos ...en conflicto con...		Intereses básicos ...en conflicto con...
Seres humanos		Intereses no básicos  Intrínsecamente incompatible con el respeto a la naturaleza	Intereses no básicos  Intrínsecamente compatibles con el respeto a la naturaleza, pero extrínsecamente perjudicial para la vida salvaje y los ecosistemas naturales	Intereses básicos
Principios de prioridad	(1) Defensa propia	(2) Proporcionalidad	(3) Mal mínimo	(4) Justicia distributiva
			... Cuando (3) o (4) han sido aplicadas... (5) Justicia retributiva.	

Tabla 2.1.  
(Taylor P. , 2011, pág. 279)

Como puede apreciarse, la objeción de Rolston fue cuidadosamente respondida por Taylor y resulta difícil sostener que el biocentrismo continúa cayendo en el dilema de Schweitzer. Tal como lo hace Rolston, Taylor sí ofrece una serie de criterios para resolver casos concretos de conflictos entre intereses. Sin embargo, el biocentrismo de Taylor sí cae en una argumentación circular en tanto que, para que estos criterios sean aplicados y tengan relevancia moral, se necesita sostener las premisas del respeto hacia la naturaleza, el marco biocéntrico, el reconocimiento de valor inherente<sup>2</sup> y de bien de todos los seres vivos. De forma similar, el econcentrismo de Rolston cae en una argumentación circular en tanto que se necesita de una postura ecocéntrica para lograr descubrir el valor moral que tienen las relaciones dentro de la ecósfera.

Esto nos lleva a nuestro segundo problema: la circularidad en la que caen ambas teorías a la hora de atribuir valor intrínseco. Para el caso del biocentrismo, representado en Taylor, el respeto a la naturaleza se deriva de la idea de que, bajo un marco biocéntrico que niega el antropocentrismo, todos los seres vivos son centros teleológicos de vida ya que poseen un valor inherente<sup>2</sup> en tanto que tienen un bien:

La ética del respeto a la naturaleza se compone de tres elementos básicos: un sistema de creencias, una actitud moral definitiva y un conjunto de normas de deber y estándares de carácter. (...) El sistema de creencias proporciona una cierta perspectiva de la naturaleza que apoya y hace inteligible un agente autónomo que adopta, como actitud moral definitiva, la actitud de respeto a la naturaleza. Apoya y hace inteligible la actitud en sentido en que, cuando un agente autónomo entiende sus relaciones morales con el mundo natural en términos de esta perspectiva, reconoce que la actitud de respeto es la única actitud *adecuada o apropiada* que debe llevarse a cabo hacia todas las formas salvajes de vida en la biósfera de la Tierra (...) Ya que uno adopta la actitud de respeto, uno hace el compromiso moral ya que considera que esas normas y reglas de carácter son válidas para todos los agentes morales. (Taylor P. , 2010, pág. 177) <sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> The ethics of respect for nature is made up of three basic elements: a belief system, an ultimate moral attitude, and a set of rules of duty and standards of character [...] The belief system provides a certain outlook on nature which supports and makes intelligible an autonomous agent's adopting, as an ultimate moral attitude, the attitude of respect for nature. It supports and makes intelligible the attitude in the sense that, when an autonomous agent understands its moral relations to the natural world in terms of this outlook, it recognizes the attitude of respect to be the only suitable or fitting attitude to take toward

En otras palabras, y como ya se había sugerido en la sección anterior, Taylor presupone su teoría para justificar la atribución de valor intrínseco al ambiente. Para que el sujeto moral llegue a considerar al ambiente, especialmente a los seres vivos, como objetos morales es necesario que adopte anteriormente una postura biocéntrica. Esta postura le permitirá reconocer: (i) al ser humano como un ser vivo más de la biósfera, eliminando la objeción antropocéntrica, (ii) otorgarle valor inherente<sup>2</sup> a todos los seres vivos, eliminando la objeción subjetivista, (iii) derivar de ello obligaciones morales hacia los sujetos morales, que implica la eliminación del prejuicio de favorabilidad hacia los seres humanos. Sin embargo, si el sujeto no adopta una postura biocéntrica de entrada, no hay forma de justificar la atribución de valor y por lo tanto de obligación moral. La argumentación de Taylor parece circular en tanto que la atribución de valor moral se justifica sólo en el marco de una postura biocéntrica y esta postura biocéntrica se justifica por la necesidad de adquirir una actitud de respeto hacia la naturaleza.

El caso del ecocentrismo de Rolston es similar. En su teoría se establecen jerarquías de valor intrínseco, otorgándole una gradación a los tipos de valor que poseen los seres y entidades en virtud de su complejidad, pero no se dan criterios concretos que nos permita saber por qué tenemos obligaciones morales hacia el ambiente. Rolston, como Taylor, presupone que se debe tener una postura ecocéntrica, aquella que le otorga valor moral a la ecósfera en virtud de sus relaciones de interdependencia que poseen los seres vivos y no vivos, para lograr asignar valor moral al ambiente. En otras palabras, debe reconocerse el valor moral de la ecósfera para poder justificar obligaciones morales hacia ésta y estas obligaciones sólo se sustentan sí se derivan de esta aproximación ecocéntrica que permite la eliminación de los prejuicios de favorabilidad.

---

all wild forms of life in the Earth's biosphere [...] Given one's adoption of the attitude of respect, one makes the moral commitment because one considers those rules and standards to be validly binding on all moral agents.

Llegamos entonces a la identificación del tercer problema que encontramos en las teorías del valor en ética ambiental: el hecho de que todas ellas parecen derivar las obligaciones morales del descubrimiento o la atribución de valor intrínseco. Para ello haremos énfasis en el paso normativo que da cada una de ellas o, en otras palabras, en la respuesta que darían a la pregunta ¿por qué el último hombre no *debería* apretar el botón? Para nuestros ejemplos, tanto el biocentrismo como el ecocentrismo, consideran que, si se logra descubrir empíricamente o atribuir lógicamente o moralmente el valor intrínseco del ambiente, inmediatamente se infiere que de allí derivan obligaciones morales hacia este. Este problema resulta ser transversal a todas las teorías y autores de las teorías del valor en ética ambiental y resulta ser la crítica más fuerte y extendida en la literatura sobre el tema. Hugh P. McDonald ha argumentado que esto se debe a que la ética ambiental, tal como la ética clásica, se deriva de un modelo fundacional que suele requerir una petición de principio.

Estos modelos fundacionales pueden justificarse a partir de diferentes caminos. Uno de ellos, propio de la ética clásica, es que todos los tipos de bien, incluyendo el bien moral, son valiosos en tanto que provienen de un bien supremo. Este es el caso de la ética platónica, la ética aristotélica o la ética cristiana, en donde se considera que hacer el bien, como todos los otros bienes, es valioso en tanto que se deriva del Bien, la felicidad o Dios. Otro camino es el camino kantiano, en donde se considera que la obligación es la condición de posibilidad del valor intrínseco en tanto que si algo obliga moralmente entonces tiene valor intrínseco: “el valor intrínseco no es la condición de las normas morales, sino al contrario, las normas morales son la condición de la cualidad de bueno del valor” (McDonald, 2004, pág. 175) <sup>39</sup>

Otro camino es el camino propio, pero no exclusivo, de la ética ambiental, en donde es el valor intrínseco lo que estipula lo que es considerable moralmente. La obligación es definida en términos del valor intrínseco a partir del siguiente silogismo: si algo tiene valor intrínseco, entonces debe ser considerado moralmente; si debe ser considerado moralmente, entonces obliga moralmente. El biocentrismo establece que

---

<sup>39</sup> Intrinsic value is not the condition of moral norms, but on the contrary, moral norms are the condition of the goodness of value.

es necesario utilizar un marco de creencias que nos permita adjudicar valor intrínseco a los seres vivos y, tras esa adjudicación, podemos establecer que existen obligaciones morales hacia ellos por parte de los agentes morales. El ecocentrismo, por su parte, considera que es necesario comprender el funcionamiento de las comunidades bióticas para descubrir en ellas un valor intrínseco que tenían antes de que la aparición del ser humano en la Tierra, lo cual se deriva en el deber de procurar el sostenimiento de estas comunidades.

Estos modelos fundacionales, como los llama McDonald, pretenden justificar el paso de la asignación de lo valioso a lo normativo, lo cual resulta ser problemático. Si la obligación resulta ser inferencial, es decir que se sigue lógicamente de la asignación de valor, implicaría que hacia todo lo valioso hay obligaciones morales. Piénsese por ejemplo en el caso de la felicidad. Sin duda la felicidad es algo valioso, algo que incluso podríamos decir que tiene valor intrínseco, pero no puede derivarse de ello la obligación moral de ser felices. No es moralmente repudiable que alguien sea infeliz, como tampoco resulta sensato que sea un imperativo moral el ser feliz.

Sin embargo, hay teorías, como el contractualismo, que consideran que la obligación es de carácter estipulativo más no inferencial. En otras palabras, no es que de lo valioso se derive lógicamente la obligación moral, sino que se acuerda que ciertas cosas valiosas tendrán valor moral y por lo tanto implicarán obligaciones morales. En este sentido, cuando hablamos de obligaciones estipulativas y no inferenciales, podríamos hablar de una posibilidad más razonable para asignar valor moral al ambiente. En tanto que los bienes y lo que resulta valioso en el mundo está en permanente cambio, el valor no es algo que sea dado, sino que es algo que es evaluado y concertado: “[d]ado que el valor tiene que ver con la actualización creativa de una meta que, generalmente se encuentra en el futuro, la hazaña no es “dada” sino hecha” (pág. 176). Dicho de otra manera, dado que los objetos que poseen valor no son evidentes, deben ser concertados para adjudicarles valor moral.

Podría pensarse que el biocentrismo logra esto pues considera que, a través de unos pasos lógicos, se puede llegar a atribuirle valor moral al ambiente. En contraste, el ecocentrismo considera que esto se logra gracias a un descubrimiento, no a una

atribución, que resulta obvia si se conoce lo suficiente sobre las relaciones ecológicas que ocurren en la Tierra. Sin embargo, aunque la teoría de Taylor se basa en la atribución y no en el descubrimiento de valor, esto sólo puede darse a través de unos presupuestos que pretenden derivar esa atribución lógicamente. Sin embargo, resulta problemático asumir que tenemos obligación moral hacia objetos que consideramos valiosos sólo gracias a una teoría en la cual se fundamenta su atribución. Claro que podemos decir que estas teorías son plausibles, pero, dado que requieren una adscripción previa a la teoría, resultan ser insuficientes. Las teorías del valor en ética ambiental, el biocentrismo y el ecocentrismo, nos permiten responder al dilema de Sylvan sólo si nos suscribimos a una postura biocéntrica o ecocéntrica con anterioridad.<sup>40</sup>

### **2.3. Conclusión**

Para recapitular, en esta sección del trabajo hemos considerado las dos principales teorías del valor en la ética ambiental para saber si son capaces de resolver de forma suficiente el reto que supone el argumento del último hombre. En el capítulo anterior observamos que el contractualismo logra adjudicar valor moral a los seres racionales, aquellos que son capaces de comprender y aplicar los principios de justicia, mientras que el utilitarismo logra hacerlo con éstos, y también con los seres sensibles, capaces de tener intereses. Como vimos, estas posturas dejan por fuera a un sinnúmero de seres, especies, entidades y comunidades elementales para la ética ambiental. En contraste, en este capítulo, observamos que para las teorías del valor en la ética

---

<sup>40</sup> Esto, claro, sin considerar que las posturas biocéntricas y ecocéntricas resultan particularmente difíciles de llevar a cabo en términos prácticos. No sólo porque se presume que las posturas deben sostenerse previamente a la asignación de valor moral, sino porque los conflictos entre “intereses” son muy difíciles de dirimir. Resulta complicado asignar valor moral al agua o a los insectos, cuando su uso o eliminación resulta elemental para la vida humana. No habría razones suficientes para explicar por qué los “intereses básicos” de los seres vivos o comunidades naturales deben estar supeditados a los intereses básicos de los seres humanos, aún con los criterios que establecen ambas teorías. Aunque esto no sea un problema relevante en nuestra tesis, dado que se trata de una reflexión metaética y no de ética práctica, puede ser útil tener en cuenta esta objeción a la hora de preferir alguna teoría sobre otra para resolver el reto de Sylvan.

ambiental la capacidad de tener un bien y por tanto un valor inherente<sup>2</sup> podría permitir la atribución de valor moral a todos los seres vivos, para el caso del biocentrismo, o que el reconocimiento del valor de las relaciones de interdependencia presentes en las comunidades bióticas podría permitir la atribución de valor moral a toda la ecósfera, para el caso del ecocentrismo.

Así, según el curso argumentativo que llevamos, encontramos que las teorías del valor amplían la esfera de consideración moral respecto de las teorías de la ética clásica, como el contractualismo y el utilitarismo, pues logran atribuir valor moral a todos los seres de la naturaleza, propósito clave en la ética ambiental (Ver figura 2.1). En este sentido, las teorías del valor permiten la asignación de valor moral al ambiente sin recurrir a los intereses humanos, tal como lo plantea el argumento del último hombre, lo cual explicaría por qué resulta moralmente reprochable que se presione el botón que acabaría con todos los seres del planeta.

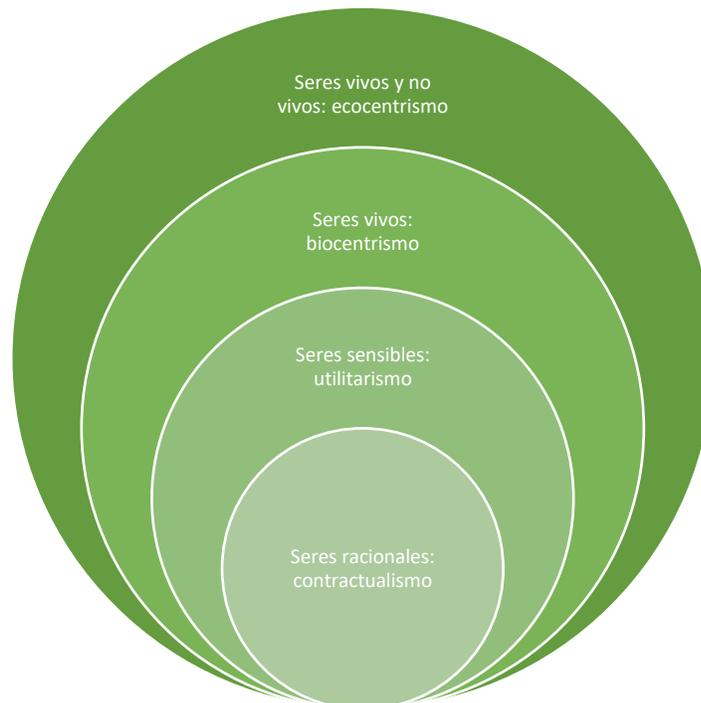


Figura 2.1

Aun así, también encontramos que estas teorías, aunque más amplias y por lo tanto más adecuadas para nuestra búsqueda, son un poco menos robustas que las teorías anteriores al menos por dos razones. Por un lado, pretenden derivar obligaciones morales de la atribución de valor intrínseco, lo cual vimos que resulta lógicamente incorrecto, pero también poseen problemas considerables en ética práctica (podemos recordar el ejemplo de la promoción del bien de los virus o de las plagas). Por otro lado, caen en una argumentación circular que justifica las obligaciones morales hacia el ambiente sólo a través de la aceptación de una postura previa (ya sea biocéntrica o ecocéntrica).

¿Existe entonces alguna forma de responder al problema del último hombre sin recurrir a una argumentación circular? ¿Es posible que haya un tipo de teoría que nos permita derivar obligaciones al ambiente sin caer en una petición de principio? La hipótesis que aventuraremos es que sí y, basada en la conclusión de McDonald que expusimos unas líneas más arriba, será expuesta en el siguiente capítulo.



## CAPÍTULO 3

Nuestro último hombre parece haber llegado a una aporía. Según hemos visto, por una parte, las teorías éticas clásicas no parecen ser adecuadas pues no son lo suficientemente amplias como para incluir a la totalidad del ambiente. Por otra, las teorías del valor en la ética ambiental, que deberían poder darle una solución a su problema, pues éste es su objeto de estudio, incurren en problemas teóricos de supuestos y de circularidad. ¿Qué nos queda decir entonces al respecto? En este capítulo analizaremos una propuesta alternativa que nos puede ayudar a pensar cómo podría otorgársele valor moral al ambiente.

El tema del presente capítulo será, pues, la propuesta del constructivismo sentimentalista de la moral del filósofo estadounidense Jesse Prinz. El objetivo es explorar el sentimentalismo de Prinz como un candidato plausible para dar buenas razones a nuestro último hombre para no presionar el botón. La tesis que defenderemos es que, si bien ésta teoría resulta teóricamente adecuada y empíricamente plausible, no resultará del todo satisfactoria si buscamos una fuente de obligación moral universal. Para ello, dividiremos el capítulo en cuatro partes: (i) la naturaleza de las emociones morales, (ii) el relativismo moral de Prinz, (iii) la auto-antropología como fuente de progreso moral.

Antes de entrar en materia, recordemos cuál es el problema que encontramos con las teorías del valor en la ética ambiental. Por una parte, nos dimos cuenta que estas teorías utilizan una argumentación circular para defender su tesis. Presuponen la aceptación de marcos de comprensión del mundo particulares para que estos sean defendidos. Por otra parte, tal como lo señalamos en las últimas líneas del capítulo anterior con McDonald, nos dimos cuenta que, dado que el valor moral no es evidente, y que no podemos basarnos en modelos fundacionales para justificarlo, tampoco resulta lógicamente correcto derivar la obligación moral de la atribución de valor intrínseco, tal como lo hacen estas teorías del valor en ética ambiental.

McDonald considera que los bienes del mundo se actualizan como resultado de una evaluación del valor y no que son dados por modelos fundacionales, como los de las éticas clásicas y las teorías del valor en la ética ambiental. En otras palabras, si el valor moral no es inferencial, es decir no es dado, entonces debe ser estipulado por los sujetos morales.<sup>41</sup> Al afirmar la contingencia del valor moral, McDonald logra desligar la inferencia incorrecta de la atribución del valor por vías fundacionales y establece un criterio de corrección para lo moral:

El valor no es evidente por sí mismo, ya que debe ser prácticamente logrado, y el éxito completo es incierto, incluso cuando el mismo objetivo se ha logrado muchas veces en el pasado (...) El “dado” es a menudo negado o alterado por las acciones morales, ya que tienen necesidad de corrección (la esclavitud). Lo “que es”, como el trato hacia los Nativos Americanos, puede ser moralmente reprehensible y necesitar de una mejora. (McDonald, 2004, pág. 176)<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Esta tesis de Mc Donald tiene algo en común con el contractualismo, y tal vez con todas las teorías éticas antropocéntricas: somos los seres humanos, sujetos morales capaces de valorar moralmente a los objetos, quienes estipulamos o acordamos qué objetos del mundo pueden tener ese valor moral. El contenido de esos acuerdos y el criterio para determinar qué objetos les correspondería el valor, es lo que nos alejaría del contractualismo por las razones presentadas en el primer capítulo.

<sup>42</sup> Value is not self-evident, since it must be practically attained, and complete success is uncertain, even when the same goal has been accomplished many times in the past (...) The “given” is often negated or altered by moral actions, since they stand in need of correction (slavery). What “is,” like the treatment of the Native Americans, may be morally reprehensible and stand in need of reform.

Dicho de otra manera, si aceptamos la tesis de que el valor es algo que se actualiza, que se concilia y que necesita de nuestra revisión constante, logramos eliminar la circularidad en la que habían caído las teorías del valor en la ética ambiental. McDonald utiliza el método del contractualismo, que nos permite estipular o concertar el valor, pero con las consideraciones propias de una ética ambiental, que expande la esfera de consideración moral hacia objetos morales diversos. La ventaja de esta propuesta es que nos permitiría pensar en una teoría ética que, conforme a las consecuencias propias de las teorías estipulativas, pueda otorgar valor moral al ambiente sin necesidad de adscribirnos a una teoría del valor:

De esta forma, la ética se manifiesta en la acción, que es pública, no privada, y es actualizada creativamente. El deber gobierna acciones que afectan a otros, acciones sociales, no mundos privados. Las normas morales son enseñadas, culturalmente sancionadas e impuestas por el criterio público con coacciones públicas. ( (McDonald, 2004, pág. 176) <sup>43</sup>

¿Cómo podríamos lograr entonces que el último hombre posea esas normas morales, aún en ausencia de elementos correctivos como lo es la recompensa o la sanción social? La hipótesis que aventuraremos en las líneas siguientes es que una teoría sentimentalista tiene muchas ventajas para lograr algo así, especialmente en cuanto al componente emocional y motivacional que posee.

### **3.1. La naturaleza de las emociones morales**

En su obra *The Emotional Construction of Morals* (2009) el filósofo norteamericano Jesse Prinz defiende una teoría sentimentalista de la moral. Una teoría así sostiene que, tal como afirma Hume, valorar algo moralmente es tener un sentimiento de aprobación o desaprobación hacia ese algo. Para ampliar esta postura

---

<sup>43</sup> Ethics is manifest in action, which is public, not private, and creatively actualized. Duty governs actions that affect others, social actions, not private worlds. Moral rules are taught and culturally sanctioned and enforced by public criteria with public constraints.

Prinz defiende en su obra dos tesis principales respecto a la naturaleza de las emociones morales:

**(S1) Una tesis metafísica:** una acción tiene la propiedad de ser moralmente correcta (o incorrecta) sólo en el caso que cause sentimientos de aprobación (o desaprobación) en observadores normales bajo ciertas condiciones.

**(S2) Una tesis epistemológica:** La disposición para sentir las emociones referidas en (S1) es condición para la posesión del concepto normal de “correcto” (o incorrecto). (Prinz, 2009, pág. 87)<sup>44</sup>

Empecemos por la primera tesis. Para Prinz las acciones morales pueden ser catalogadas por nosotros como correctas o incorrectas, ya que son hechos del mundo a los que se les pueden adjudicar propiedades. Tal como los colores, lo correcto y lo incorrecto no son objetos que existan de forma independiente en el mundo, pero sí son propiedades de hechos, tal como los sabores o los colores son propiedades de los objetos. Este ha sido llamado el problema de las cualidades secundarias de Locke que establece que, aunque los colores son reales, lo son sólo en un sentido relacional (a) con el objeto que posee la propiedad y (b) con el sujeto que percibe la propiedad de color.

Entonces, así como el color necesita de (a) un objeto en el mundo al cual podamos atribuir la propiedad de ser rojo y (b) un sujeto en donde se produzca la sensación de color, lo correcto y lo incorrecto necesitan de (a) un hecho moral en el mundo al cual se le pueda atribuir esa propiedad y (b) un sujeto en donde se produzca un sentimiento moral. Para entender esta tesis de Prinz tenemos que comprender que el autor defiende un realismo (los hechos morales existen) no objetivista (dependen de las disposiciones particulares de los sujetos). Así, las propiedades de lo correcto y lo incorrecto son reales, pues (a) están fuera de la mente, y (b) causan respuestas emocionales en nosotros.

---

<sup>44</sup> En adelante me ceñiré a la traducción de los términos “*right*” y “*wrong*” como “correcto” e “incorrecto” para evitar la ambigüedad que podrían suponer otros términos como “bueno” y “malo”:

Ahora bien, para que esto suceda, debemos poseer una disposición psicológica, esto es, la capacidad de tener un sentimiento de aprobación o desaprobación, que se active cuando una norma moral se sigue o se rompe (S1). Esto genera una emoción particular, necesaria para la formación de juicios morales (x es correcto, x es incorrecto) que nos permite catalogar la acción y los conceptos como “correctos” o “incorrectos”. (S2). En este sentido Prinz considera que su teoría es una teoría disposicional, pues que las emociones morales (como la indignación) y los juicios morales (como “robar es incorrecto”) se construyen a partir de las disposiciones afectivas de los sujetos. Para entender mejor esta idea de Prinz, atendamos a cuatro refinamientos importantes que hace de estas dos tesis. En primer lugar, veamos el refinamiento de la primera tesis para el caso de las acciones incorrectas:

**(S1'-W)** Una acción tiene la propiedad de ser moralmente incorrecta sólo en el caso de que esta cause sentimientos en el espectro de emociones de auto-reproche y reproche-a-otros en observadores normales bajo ciertas circunstancias, (pág. 90) <sup>45</sup>

Así, cuando observamos una acción y sentimos desaprobación hacia ella, emociones de auto-reproche (como la vergüenza o la culpa) y reproche-hacia-otros (como la ira o la indignación) siempre emergen. Sentimos culpa después de haber ofendido a un amigo e ira cuando vemos que alguien golpea a un niño. Podemos llegar a la conclusión entonces de que ofender a quienes apreciamos o maltratar a los menores es incorrecto, está mal. Esto no significa que estas emociones sólo emerjan en contextos morales, pues podemos sentir ira cuando nos golpeamos el dedo meñique con el pie de la cama, más bien significa que “moralizar requiere la disposición de tener emociones dirigidas hacia uno mismo y emociones dirigidas hacia otros en el espectro de desaprobación” (pág. 90). <sup>46</sup> Más aún, sin la disposición a tener estas emociones, no

---

<sup>45</sup> Preferí la traducción “reproche” sobre “culpa” del término *blame* para evitar la confusión respecto de la emoción de la culpa, que es mucho más restringida respecto de lo que Prinz quiere señalar con los términos *self-blame* y *other-blame*.

<sup>46</sup> Moralizing requires the disposition to have both self-directed and other-directed emotions in the disapprobation spectrum.

podríamos moralizar. Un psicópata, por ejemplo, es una persona que es capaz de reconocer que asesinar a otro de forma gratuita está mal, pero no logra tener emociones de culpa o un sentimiento de desaprobación hacia el hecho. La tesis de Prinz en este punto es que, sin esa capacidad de tener sentimientos y emociones morales, el proceso de moralización no puede darse.

Ahora bien, podemos aplicar entonces el mismo refinamiento para el caso de las acciones correctas. Cuando decimos que una acción es correcta, estamos diciendo que alabamos o elogiamos esa acción, es decir, que tenemos sentimientos de aprobación hacia esta. Pensemos por ejemplo en lo que sentimos cuando sabemos que alguien dona dinero a cierta población vulnerable o cuando salvamos a alguien de ahogarse. El refinamiento de (S1) para el caso de las acciones correctas sería más o menos así:

**(S1'- R)** Una acción tiene la propiedad de ser moralmente correcta sólo en el caso de que el realizarla cause una emoción en el espectro de aprobación, en observadores normales y bajo ciertas circunstancias. (pág. 91)<sup>47</sup>

Habiendo aclarado esto, podemos pasar a un último refinamiento de las tesis que expone Prinz, en este caso, respecto de la tesis epistemológica. ¿Cómo emitimos juicios morales? ¿cómo pasamos de sentir desaprobación hacia el asesinato gratuito a la conclusión de que matar inocentes es incorrecto? Pues bien, Prinz suscribe una

---

<sup>47</sup> Con “observadores normales” y “bajo ciertas circunstancias” Prinz brinda dos criterios importantes para que el proceso de moralización pueda llevarse a cabo. En el primer caso, es esencial que los agentes tengan la disposición de sentir reacciones negativas ante acciones que infringen normas morales. Si la persona nunca tiene sentimientos o emociones negativas cuando se rompe alguna norma moral, aquí el proceso de moralización no existiría. De forma similar, hablamos de “ciertas circunstancias” para caracterizar aquellos casos en donde no existe información o elementos cognitivos o prácticos que influyan en la percepción del caso. Podemos sentir indignación ante la idea de privar a alguien de su libertad, pero si se trata de un caso en donde se encarcela a un condenado por violación, nuestro sentimiento de desaprobación y nuestra emoción consecuente puede cambiar. Para ello, Prinz propone el siguiente refinamiento de (S1):

**(S1')** Una acción tiene la propiedad de ser moralmente incorrecta (o correcta) sólo en el caso en el que haya un observador que tenga un sentimiento de desaprobación (aprobación) hacia ella. (pág.91)

semántica representacional para decir que para que un símbolo mental tenga una relación causal con una propiedad del mundo, debemos tener la habilidad de detectar esa propiedad. (Prinz, 2004). Así, para tener el concepto “frío” y el concepto “hielo”, saber que el hielo es frío y establecer una relación causal entre ambas cosas, debemos tener la habilidad de “capturar” esa propiedad, bien sea de manera cognitiva (sabemos que es agua congelada) o empírica (alguna vez hemos tocado el hielo y hemos sentido que está frío). De la misma forma, para poder tener el concepto de “incorrecto” y el concepto de “matar inocentes”, saber que matar inocentes es incorrecto y establecer una relación causal entre ambas, debemos tener la habilidad de detectar esa propiedad en el mundo. A diferencia de los autores emotivistas (Stevenson, 1937), Prinz cree que las emociones no son sólo expresiones de una emoción, sino que se refieren a propiedades del mundo. Como lo vimos anteriormente, tal como la palabra “adjetivos”, “cuchara” o “aguacate” representan algo en el mundo, también lo hacen los conceptos morales “correcto” o “incorrecto”. Claro, estos no actúan como conceptos naturales, ni son conceptos inventados a los que les atribuimos una referencia artificial. Son más bien conceptos que dependen de respuestas:

Si alguna propiedad resulta no tener una esencia independiente de la mente, no decimos que la propiedad no existe. En vez de eso, decimos que es meramente aparente; en otras palabras, dependiente de respuestas. Esto explica por qué las personas siguen creyendo en la existencia de los colores, la belleza o lo gracioso. (Prinz, 2007, pág. 282)<sup>48</sup>

Para Prinz, el elemento que detecta estas propiedades son las emociones, ya que estas son básicamente estados perceptuales que poseen información sobre el mundo.<sup>49</sup> Con esto, podemos refinar la tesis epistemológica inicial de la siguiente manera:

---

<sup>48</sup> If some apparent property turns out not to have a mindindependent essence, we do not say the apparent property does not exist. Instead, we say it is merely apparent; in other words, response-dependent. This explains why people continue to believe in the existence of colors, beauty, and funniness.

<sup>49</sup> La teoría de la emoción de Prinz debe mucho a William James. James sugiere que las emociones son percepciones de cambios corporales. De esta forma, si no percibiéramos que nuestras mejillas enrojecen o que sentimos calor, difícilmente podríamos decir que sentimos vergüenza. Si no percibiéramos que nuestro corazón se acelera, nuestras manos sudan o nuestros vellos se erizan, difícilmente podríamos

(S2' - W) El concepto estándar de “incorrecto” es un detector de la propiedad de “lo incorrecto” que se compone de un sentimiento que dispone a su poseedor a experimentar emociones en el rango de desaprobación.

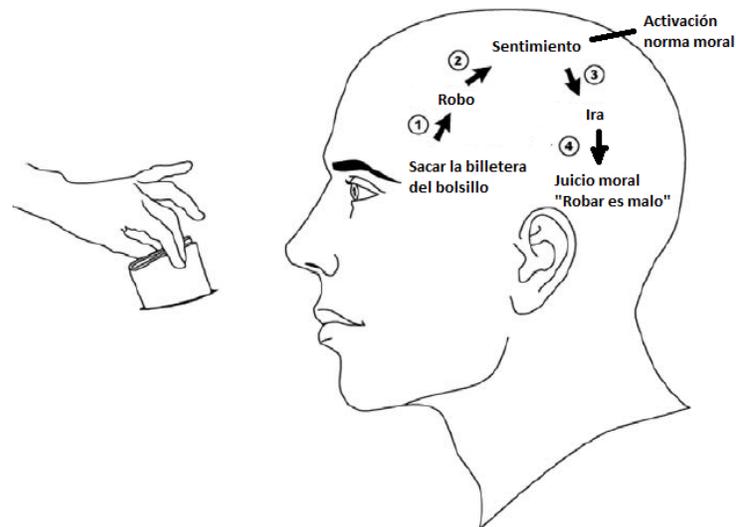


Figura 3.1  
(Prinz, 2009, pág. 97)

Entonces, para Prinz, las emociones son perceptores o detectores de propiedades en el mundo.<sup>50</sup> Ahora bien, ¿cómo se detectan esas propiedades? Para que

---

decir que sentimos miedo. Las emociones serían frías, y por tanto no existirían, si eliminamos las reacciones corporales y fisiológicas que aparecen cuando las sentimos. “No lloramos porque estemos tristes, estamos tristes porque lloramos” (James, 1890). Sin embargo, la teoría de Prinz se diferencia de la de James, principalmente, en que para el primero las emociones tienen la “facultad” de captar las propiedades del mundo, mientras que para el segundo son meras sensaciones corporales. (Prinz, 2004b)  
<sup>50</sup> Prinz explica esta idea de la siguiente manera:

Los conceptos morales son indicadores que refieren a propiedades dependientes de respuestas. Lo correcto es eso que es objeto de aprobación en un observador moral, y lo incorrecto es objeto de desaprobación. Mientras aprobemos o desaprobemos moralmente aseguramos la existencia de hechos morales. (Prinz, 2009, pág. 288)

el sentimiento de desaprobación, que viene de la percepción de una violación de una norma moral, se transforme en una emoción que permita un juicio moral, debe darse lo siguiente: asumamos que vemos que alguien saca la billetera del bolsillo de otra persona sin que esta última se dé cuenta. Lo primero que hacemos es categorizar esta acción entre el conjunto de acciones que existen y, por lo tanto, logramos categorizarla como un robo. Eso dispara un sentimiento de desaprobación a la vez que se activa o recupera una regla moral en la memoria a largo plazo, como por ejemplo que se debe respetar la propiedad privada o que es injusto apropiarse de las cosas de otros sin su consentimiento. Estas reglas morales son normas que han sido aprendidas gracias a la socialización y a la cultura. Pueden ir desde “matar animales es incorrecto” hasta “no se debe consumir ningún tipo de droga”. Ahora bien, la violación de esta regla, junto con la activación del sentimiento de desaprobación, desencadena una emoción relacionada a la indignación como lo es la ira. Posteriormente, asociamos la emoción al hecho y así podemos emitir el juicio “robar es incorrecto” (Ver figura 3.1).

La teoría de Prinz logra dar solución a uno de los dos problemas importantes que encontramos en las teorías éticas en general: el problema de la motivación y el problema de la obligación. El problema de la motivación se refiere a la dificultad que han encontrado la mayoría de teorías para lograr que los sujetos morales se vean compelidos a actuar frente a un hecho moral o que actúen acorde a los principios de una teoría fundacional específica. Esto debido a que las creencias no son necesariamente fuente efectiva de motivación. (Rosati, 2006). Puedo creer o saber que el jugo de apio es bueno para mi organismo, pero esto no es suficiente para que me sienta motivado a tomar el jugo. Para algunos autores, de hecho, este es considerado el mayor problema al que enfrenta la filosofía moral (Smith, 1994). problema de la obligación, por su parte, es similar al tercer problema que encontramos en las teorías del valor expuestas en el capítulo anterior: ¿cómo es posible justificar la obligación moral?

---

Moral concepts are indexicals that refer to response-dependent properties. The good is that which is an object of approbation in a moral observer, and the bad is an object of disapprobation. As long as we morally approve and disapprove, we secure the existence of moral facts.

Para entender mejor cómo la teoría de Prinz podría responder a estos dos problemas, vayamos ahora al caso de nuestro último hombre. Si la hipótesis de Prinz es correcta, la causa del por qué intuitivamente creemos que es incorrecto que el último hombre presione el botón, acabando con todos los seres del planeta, aun cuando no haya otros seres humanos que valoren como negativa esta acción, se explica por los sentimientos que esto nos causa. De una u otra manera hemos desarrollado sentimientos de desaprobación hacia el daño o eliminación injustificada de otros, o sentimientos de aprobación hacia el reconocimiento o el cuidado de otros seres, por lo que violar esta norma moral dispara emociones de indignación que nos hacen formar el juicio de que el último hombre actuaría de forma incorrecta al presionar el botón. Sin embargo, de forma similar, otras personas podrían no compartir estos sentimientos morales. Podrían haber sido educados en contextos en donde el ambiente les sea indiferente o, de hecho, en donde dañarlo sea visto como un valor importante. Así como el sentimentalismo explicaría nuestra intuición inicial, también explicaría por qué alguien más podría no compartirla.

Así, según el sentimentalismo, las emociones son percepciones de propiedades de hechos, tienen una relación causal con el mundo y con los juicios morales que se emiten gracias a ellas. Entonces, si contemplamos la posibilidad de hacer algo que consideramos inmoral, algo que nos causa un sentimiento de desaprobación, podemos anticipar la respuesta emocional negativa que tendremos ante el hecho y, por tanto, nos encontraremos fuertemente motivados a evitar que este comportamiento ocurra. Las emociones son en sí mismas estados motivacionales que nos hacen actuar en virtud de los efectos que causan en nosotros: así como sentimos miedo ante el peligro y en consecuencia huimos, podemos sentir culpa ante una falla moral y, en consecuencia, enmendar o corregir el daño. La gran ventaja que tienen las teorías sentimentalistas, como la de Prinz, es que explican, más que ninguna otra, la motivación para llevar a cabo acciones moralmente correctas y evitar las acciones moralmente incorrectas.

Para Prinz, diferentes emociones surgen de acuerdo al tipo de norma moral que se haya violado. Por lo general, las emociones morales se catalogan como positivas y negativas según si el sentimiento causado por el hecho moral produce un sentimiento

de aprobación o de desaprobación.<sup>51</sup> Las emociones positivas, por ejemplo, son aquellas que se disparan ante una acción ejercida por otros o por nosotros mismos, inspiradas por un sentimiento de aprobación. Su clasificación se puede ver en la siguiente tabla:

<b>Agente</b>	<b>Paciente</b>	<b>Emoción</b>
Otro	Otro	Admiración
Otro	Sí-mismo	Gratitud
Sí-mismo	Otro	Gratificación
Sí-mismo	Sí-mismo	Dignidad

Tabla 3.1  
(Prinz, 2009, pág. 81)

Por su parte, para el caso de las emociones negativas, aquellas inspiradas por un sentimiento de desaprobación, Prinz propone el modelo CAD (*contempt, anger, disgust*), que permite clasificar las emociones según el tipo de transgresión moral que se cometa, como podemos ver en la tabla 3.2.

Como vemos, las emociones morales surgen como perceptores de los hechos morales y se clasifican según (a) el tipo de sentimiento que las provoquen y (b) según quién y hacia qué o quiénes están dirigidas.<sup>52</sup> Así, para saber si nuestro último hombre está actuando correcta o incorrectamente al presionar el botón tendríamos que

<sup>51</sup> La valencia es ampliamente aceptada en psicología contemporánea y en filosofía. Sin embargo, Robert Solomon argumenta que clasificar a las emociones como positivas o negativas es teóricamente incorrecto y simplifica considerablemente la experiencia emocional. Para este autor, definir las emociones en términos de polaridad es ingenuo y permite que se ignoren contrastes significativos respecto de la intencionalidad de las emociones. Estas es una de las razones de la crítica de Solomon a las teorías sentimentalistas o naturalistas de la emoción. (Solomon, 2003)

<sup>52</sup> En este punto Prinz reconoce que se aleja de la teoría de emociones básicas de Ekman para entrar a considerar emociones complejas y estados afectivos que incluso podrían no ser considerados emociones para algunos teóricos. (Prinz, 2009, pág. 68 y sigs. )

considerar dos perspectivas de evaluación. La primera de ellos es aquel en donde nosotros queremos juzgar la acción moral de él. De forma hipotética, al imaginar que presiona el botón, podríamos identificarnos con una emoción positiva, como la admiración (debido a que el agente es otro diferente a nosotros y va dirigida hacia otro diferente a nosotros), o bien, podríamos identificarnos con emociones negativas como la repulsión o la vergüenza (debido a que la transgresión es cometida hacia la naturaleza y el transgresor es un extraño o un ser amado, según sea el caso). La segunda perspectiva implicaría analizar cuáles son las emociones que surgen en el agente moral, es decir, en el último hombre que es quien comete la acción. Podría sentir gratificación al actuar así (debido a que él es el agente de una acción que va dirigida hacia otros) o bien podría sentir remordimiento (al ser él mismo quien comete una transgresión contra la naturaleza).

Transgresor

	<b>Extraño</b>	<b>Sí-mismo</b>	<b>Un ser amado</b>
<b>Contra las personas</b>	Indignación	Culpa	Dolor
<b>Contra la comunidad</b>	Desprecio	Culpa/remordimiento	Dolor/vergüenza
<b>Contra la naturaleza</b>	Repulsión	Remordimiento	Vergüenza

Tabla 3.2  
(Prinz, 2009, pág. 79)

Ahora bien, llegamos a un punto clave en nuestra argumentación. Para que nuestro último hombre sienta emociones negativas hacia la idea de acabar con todos

los seres del planeta, es decir, para que pueda formar el juicio de que hacerlo sería incorrecto, necesitamos que tenga un sentimiento de desaprobación hacia el hecho. Si esto fuera así, no importaría que él muriera o que no hubiese otros seres humanos que valoraran la existencia de estos seres, pues la emoción de la gratificación sería suficiente para motivarlo a actuar de tal manera. Más aún, de no hacerlo, las emociones negativas que sentiría, incluso por un breve periodo de tiempo, serían también una gran fuente de motivación para abstenerse de presionar el botón.

Sin embargo, ya que el sentimiento es disposicional, ¿qué nos garantiza que el último hombre posea un sentimiento de desaprobación hacia acabar con los seres del planeta? ¿Podríamos de alguna manera hacer que el último hombre se sienta *obligado* a actuar de ésta manera, o, en otras palabras, resolver el segundo problema que presentan las teorías éticas? Esta pregunta nos lleva al punto más polémico del sentimentalismo moral que estamos planteando en esta sección.

### 3.2. El relativismo moral de Prinz

Prinz se considera a sí mismo como un sentimentalista, un relativista y un constructivista. En otras palabras, considera fervientemente que el contenido de los sentimientos morales es relativo a la cultura o al contexto en donde viva el sujeto moral, y que éste contenido no es dado ni es natural, sino que es aprendido socialmente y, por lo tanto, puede ser modificado. Esto quiere decir que los valores morales, aquello hacia lo cual las personas desarrollan sentimientos de aprobación o desaprobación moral, son relativos en un sentido metaético. Esta tesis se expresa de la siguiente manera:

***Relativismo metaético (definición extendida):*** las condiciones de verdad de un juicio moral dependen del contexto en el que se haya formado dicho juicio, de tal manera que:

El juicio de que X debería hacer Y es verdadero si y sólo si es incorrecto no hacer Y en el sistema de valores tanto del hablante como de X.

El juicio de que hacer Y es incorrecto es verdadero si y sólo si hacer Y es el objeto de un sentimiento de desaprobación entre el individuo o los

individuos contextualmente destacados (usualmente el hablante) (Prinz, 2009, págs. 179-180)<sup>53 54</sup>

Esto significa que un juicio moral que en un contexto es verdadero puede resultar falso en otro. El relativismo descriptivo, aquel que establece que existen diferencias en los valores morales de las personas, es lo que nos permite derivar el relativismo metaético, es decir, el hecho de que existan diferencias en los hechos morales del mundo.<sup>55</sup> Es un hecho, por ejemplo, que mientras en Occidente tradicionalmente se valora moralmente el matrimonio y la monogamia, en muchas comunidades como los mosuo en China o los toda en India, se valoran y estimulan las relaciones polígamas. Así, la estructura argumentativa para derivar la tesis metafísica de la descriptiva sería más o menos ésta: la corrección o incorrección puede definirse en términos de sentimientos. Una acción es correcta o incorrecta si hay sentimientos morales hacia ésta. Un sentimiento moral es la disposición de tener emociones dentro del rango de aprobación o desaprobación. Así, si el relativismo descriptivo es cierto, las personas tienen diferentes sentimientos hacia las mismas cosas. Si lo bueno y lo malo dependen, metafísicamente hablando, de los sentimientos que tienen las personas, entonces, las diferencias en los sentimientos de las personas implican diferencias en los

---

<sup>53</sup> Metaethical Relativism (extended definition): The truth conditions of a moral judgment depend on the context in which that judgment is formed, such that:

A judgment that X ought to  $\phi$  is true if and only if it is wrong not to  $\phi$  on the value systems of both the speaker and X.

A judgment that  $\phi$ -ing is wrong is true if and only if  $\phi$ -ing is the object of a sentiment of disapprobation among the contextually salient individual(s) (usually the speaker).

<sup>54</sup> Aquí, la palabra “debería” es tomada por Prinz como un sentimiento prescriptivo, lo cual será explicado con detalle unas líneas más abajo.

<sup>55</sup> Sin embargo, hay que tener cuidado en derivar verdades morales del relativismo descriptivo. Como en el caso de las verdades científicas, no se puede concluir que todas las variaciones de creencias sean verdaderas: “el hecho de que las culturas tengan diferentes opiniones sobre la forma de la Tierra, por ejemplo, no implica que la Tierra tenga muchas formas” (pág. 174). De forma similar, del hecho de que una cultura condene el asesinato recreativo y otra no, no se sigue que el asesinato recreativo sea correcto e incorrecto.

The fact that cultures have varying views about the shape of the Earth, for example, does not entail that the Earth has many shapes.

hechos morales. De esta manera podemos derivar el relativismo metaético del relativismo descriptivo. (pág. 175).

Entonces, hemos concluido que existe un relativismo metaético (los hechos morales son relativos a contextos) derivado de un relativismo descriptivo (existe variación en los valores morales de las personas). Si esto es así, ¿cómo deberían actuar las personas ante los hechos morales? Cuando definimos el relativismo metaético dijimos que los valores de verdad dependen de los contextos en los que se hayan formado y que estos a su vez dependen del juicio acerca de si se *debe* o *no se debe* hacer Y. ¿Cómo deriva Prinz un “debe” de un “es”? Para Prinz el concepto de deber opera como un sentimiento prescriptivo, esto es, como un sentimiento que motiva a actuar de cierta manera según los juicios morales que se han hecho al moralizar. Según la teoría sentimentalista, la única forma de poder hacer un juicio como “X debe hacer Y” o “X debe abstenerse de hacer Y” es si X tiene sentimientos prescriptivos que se identifican con las formas de aprobación o desaprobación, de lo contrario, no tendría ningún tipo de deber moral.<sup>56</sup>

El ejemplo de Prinz es bastante esclarecedor en este punto. Imaginemos que un misionero se encuentra con una comunidad caníbal. Seguramente éste experimentaría

---

<sup>56</sup> La forma lógica de este argumento es la siguiente:

- P1. El concepto de incorrecto está constituido por emociones.
- P2. Las emociones se refieren a propiedades que dependen de respuestas.
- P3. Hay una cierta persona P, de tal manera que algún tipo de acción A, dispone a P a sentir la emoción que constituye el concepto de incorrecto.
- C1. Por lo tanto, hacer A es incorrecto para P.
- P4. "Es incorrecto para x hacer F" implica "x debe abstenerse de hacer F."
- C2. Por lo tanto, P debe abstenerse de hacer A. (Prinz, 2007, pág. 284).

- P1. The concept wrong is constituted by emotions.
- P2. Emotions refer to response-dependent properties.
- P3. There is some person P, such that some type of action A, disposes P to feel the emotion constituting the concept wrong.
- C1. Therefore, doing A is wrong for P.
- P4. "It is wrong for x to do F" entails "x ought to refrain from doing F."
- C2. Therefore, P ought to refrain from doing A.

fuertes sentimientos de desaprobación hacia la idea de comer seres humanos, por lo que se activarían emociones de indignación hacia los miembros de la comunidad y de culpa, en caso de que él tuviera que participar en el ritual caníbal. De ahí podemos deducir entonces que el misionero elaboraría el juicio moral “el canibalismo es incorrecto” y seguramente desarrollaría un sentimiento prescriptivo que lo motivaría a tener la obligación de abstenerse de comer a otros seres humanos. Sin embargo, ¿se puede decir que los miembros de la comunidad caníbal tampoco *deberían* comer a otros seres humanos? La respuesta de Prinz es sencilla: depende de la procedencia de la norma. Si consideramos que las normas morales vienen de afuera (son dadas) o son derivadas de modelos fundacionales (el contractualismo, el utilitarismo, el biocentrismo, el ecocentrismo), se puede hablar de que el caníbal tiene el *deber* de abstenerse de comer carne humana. Sin embargo, si sostenemos que las normas dependen de los valores que poseen las personas y que las acciones morales dependen de se haya internalizado una norma moral, sería incorrecto decir que una norma que condene el canibalismo resulta normativa para la comunidad caníbal.

Entonces, si es verdad que el concepto de deber está vinculado a la procedencia de la autoridad normativa y, si estamos asumiendo el relativismo metaético, entonces el misionero puede concluir que, aunque el canibalismo es incorrecto, el caníbal no *debe* abstenerse de comer carne humana:

Debemos insistir en que estamos obligados a seguir sólo los valores que realmente respaldamos. La noción de obligación, que está implícita en la palabra “deber”, parece aplicarse sólo cuando una norma tiene autoridad y, si el sentimentalismo constructivista es cierto, las normas sólo tienen autoridad sobre aquellos que las avalan. (pág. 179).

A pesar de lo problemático que esto parece, resulta obvia su plausibilidad cuando invertimos los papeles. Supóngase que el caníbal considera que se *debe* comer carne humana y esto genera emociones positivas en él y en su comunidad. ¿Eso significa que el misionero, o que nosotros, estaríamos obligados a practicar el canibalismo? Resulta bastante intuitivo que esta conclusión simplemente no puede darse. Para Prinz, sin embargo, sí resulta posible hablar de juzgar hechos del mundo

como correctos o incorrectos. Tanto el caníbal como el misionero pueden juzgar el actuar del otro ya que los juicios morales dependen de las disposiciones y normas morales de cada uno, pero, aunque dependan de sus valores, no implican obligación para el otro.

En términos prácticos, sin embargo, esto resulta aporético. Una objeción frecuente que se le hace al relativismo es que es peligroso pues no permite establecer criterios para definir qué valores o acciones morales son mejores. Y, tal como el mismo Prinz dice, “la única cosa peor que una teoría falsa es una teoría peligrosa” (pág. 207).<sup>57</sup> Para atender a esta objeción, Prinz responde a través de cinco breves argumentos que, como él mismo reconoce, no dejarán satisfechos a la mayoría. En primer lugar, nuestro autor considera que hay algunas consecuencias positivas de descubrir que nuestros valores no se encuentran en un lugar privilegiado en el mundo. Esto se justifica en virtud de que “valorar un sistema como mejor que otro es hacer un juicio de valor, y ese juicio se hace de forma relativa a un sistema de valores.” (pág. 206).<sup>58</sup> Entonces, si somos capaces de reconocer que los sistemas de valores son simplemente diferentes y que ninguno de ellos es mejor que otro, el relativismo podría promover la tolerancia y la multiculturalidad. Sin embargo, esto traería problemas políticos significativos que se han estudiado de forma juiciosa desde el multiculturalismo. (Sen, 2008); (Taylor C., 1993). Si ningún sistema de valores es mejor que otro, ¿qué nos obliga a intervenir en casos de injusticia? Después de todo la teoría de Prinz permitiría pensar que el psicópata no está obligado a dejar de matar puesto que no posee sentimientos de desaprobación hacia el asesinato gratuito. Pues bien, eso se resolvería más o menos del siguiente modo:

Si nuestros valores no son privilegiados entonces debemos permitir que otros vivan de acuerdo a diferentes valores. Puesto que no hay una sola moralidad verdadera, me abstendré de imponer mi moralidad a los demás porque no demanda nada de ellos; Y también, espero que los demás no

---

<sup>57</sup> The only thing worse than a false theory is a harmful one.

<sup>58</sup> To assess one system as better than the other is to make a value judgment, and that judgment must be made relative to a value system.

impongan su moralidad a personas que no la comparten; Pero si las víctimas de sus acciones no comparten su moralidad, entonces mi razón inicial para no intervenir no aplica. (pág. 210).

En otras palabras, Prinz cree que esta objeción se evita considerando que todas las personas deben vivir sólo bajo los valores a los que se inscriben. El psicópata, aun cuando no posee valores de desaprobación al asesinato, no puede obligar a otros a imponer sus valores (o su falta de ellos). La víctima de asesinato, a no ser que comparta los mismos valores del psicópata y acceda voluntariamente a ser asesinada, no tiene por qué someterse a su voluntad. De esta forma se justificaría que un espectador externo, digamos nosotros, intervengamos en caso de que podamos salvar la vida de la víctima porque viola el principio de autonomía rector del sentimentalismo, que determina que sólo estamos obligados a hacer lo que nuestros propios sentimientos morales determinan, lo cual aplicaría también para el caso de la víctima.

Es importante aquí que ampliemos un poco cuáles serían los casos en donde este principio de autonomía no pueda aplicarse. Debemos empezar por decir que este principio sólo puede ser ejercido por seres autónomos, es decir, seres autoconscientes que puedan reconocer sus propios sentimientos morales y que se sientan obligados a actuar según éstos. Pensemos, sin embargo, en casos límite en donde intervenir se hace difícil puesto que las víctimas no pueden reconocer sus valores morales y por tanto no sabemos si consentirían la aplicación de cierta costumbre. El caso de la mutilación genital femenina es un excelente ejemplo de ello, cuando es realizada en niñas quienes todavía no pueden determinar si la práctica es consecuente con sus valores morales o quienes no pueden objetar una práctica socialmente aceptada en su cultura. Prinz no considera que se deban menguar los esfuerzos por intervenir diplomática e indirectamente en las comunidades en donde esta práctica todavía es habitual, pero sí reconoce que es un caso en donde su teoría tendría un límite importante.

Ahora bien, en segundo lugar, Prinz responde a la objeción de la peligrosidad del relativismo estableciendo que, psicológicamente hablando, valorar no requiere universalizar. Es un hecho que valoramos cosas diferentes, como los deportes, la

familia o el dinero, pero eso no significa necesariamente que deseemos que estos valores se extiendan a todos los seres humanos del planeta. Abrazamos nuestros valores morales precisamente porque son *nuestros* valores. No resulta obvio entonces que valorar moralmente algo dependa de suposiciones absolutistas pues algunos valores morales permiten la divergencia y no implican el deseo de universalizarlos. En tercer lugar, se puede objetar que los debates morales son falsos pues no existen hechos morales verdaderos o mejores que otros, a lo que puede responderse que el debate permite que encontremos lugares comunes o afinidad entre juicios morales que parecen basarse en valores irreconciliables.<sup>59</sup> Por último, y muy relacionado con esto, la teoría que estamos presentando pone todos los valores políticos en una misma base, algo muy importante para las relaciones de las sociedades multiculturales.

Volvamos de nuevo a nuestro último hombre. Dicho todo lo anterior, si queremos decir que el último hombre tiene obligaciones morales hacia el ambiente del planeta hay dos posibles escenarios, uno de ellos en donde fallaríamos rotundamente según nuestro objetivo inicial. En el primer escenario, el último hombre poseería valores morales acordes con la ética ambiental, lo cual haría que tuviera sentimientos de desaprobación hacia la idea de presionar el botón. En este caso, tal como lo hemos visto, los juicios morales derivados de las emociones que sentiría al presionar el botón, lo motivarían fuertemente a abstenerse de hacerlo. En otras palabras, para el último hombre, él tendría la obligación de no presionar el botón, aún en la ausencia de otros seres humanos, debido a un sentimiento prescriptivo desarrollado en el proceso de moralización. En el segundo escenario, sin embargo, las consecuencias serían un poco menos deseables. Si el último hombre no fue educado en un contexto en donde los valores de la ética ambiental fueron inculcados, los sentimientos morales de desaprobación hacia el hecho de presionar el botón no aparecerían. En ese caso, y dado que no tendría por qué considerar los valores de otros, entonces no tendría ninguna obligación moral de abstenerse de presionar el botón. Si el último hombre es psicópata, o si bien pertenece a una cultura que considera irrelevante al ambiente, el último

---

<sup>59</sup> Es imposible no asociar esta idea con los conceptos de “consenso traslapado” y de las “doctrinas comprensivas razonables” de Rawls. (Rawls, Liberalismo político, 1995).

hombre podría presionar el botón y, de no haber víctimas con valores contrarios a este, no habría ninguna posibilidad de hacer una objeción moral al respecto. Recordemos, sin embargo, que hay otra perspectiva de evaluación posible: la de los evaluadores externos. Aunque estamos analizando el caso de la perspectiva de evaluación del último hombre, resulta importante mencionar que al ser nosotros los evaluadores del experimento mental podemos hacer juicios morales sobre si el último hombre actuaría o no de forma incorrecta, pero no podríamos concluir que debería actuar según nuestros valores si no los comparte.

Pero esta parece ser una consecuencia desalentadora. Después de todas las teorías que evaluamos y consideramos insuficientes, parece decepcionante llegar a la conclusión que no hay manera de fundamentar una ética ambiental a no ser que existan sentimientos morales individuales a los que no puede objetarse. Sin embargo, la teoría de Prinz nos permite acudir a un último recurso, compatible con el sentimentalismo moral y el constructivismo relativista, que nos permitirá una salida un tanto más esperanzadora.

### **3.3. La auto-antropología como fuente de progreso moral**

Antes de exponer esta salida, recordemos los posibles escenarios a los que nos enfrentamos. Si queremos encontrar una teoría que explique la intuición de Sylvan de que el último hombre actuaría de forma incorrecta al presionar el botón, el sentimentalismo de Prinz es una buena opción. Explicaría por qué se puede fundamentar una ética ambiental que cumpla con varias de las condiciones del dilema de Sylvan. Por un lado, podría explicar cómo se puede prescindir de los intereses de otros seres humanos, lo que evitaría que se recurriera a argumentos instrumentales como en el caso del contractualismo o el utilitarismo. Por otro lado, podría explicar cómo un sujeto moral puede valorar moralmente un objeto sin recurrir necesariamente a teorías del valor intrínseco. Ahora bien, necesariamente la teoría sentimentalista de Prinz es una teoría de carácter antropocéntrica pues reconoce que, aunque el último

hombre podría actuar desinteresadamente, reconociendo el valor de los objetos morales que quedan en el planeta e incluso en contra de algún deseo destructivo que pudiese tener, son sus disposiciones afectivas y las emociones que surgirían a partir de la acción lo que lo motivarían a actuar.

Esta conclusión, sin embargo, parece obvia. Tener sentimientos morales, moralizar y actuar moralmente son cosas que sólo los seres humanos auto-conscientes podemos hacer. Sería absurdo pedirle a un león que moralizara respecto de su tendencia por eliminar a los cachorros vivos cuando llega a una nueva manada.<sup>60</sup> Sin embargo, el reconocer que es una teoría de carácter antropocéntrico puede entenderse en dos sentidos. Por un lado, y así lo han interpretado muchos teóricos de la ética ambiental, se refiere a que es una teoría que considera que sólo los intereses humanos importan. A esto no nos estamos refiriendo. Nos referimos, más bien, al hecho de que es una teoría subjetiva, que depende de las evaluaciones de los evaluadores externos. En este sentido sólo estos seres humanos podrían ponerse en el lugar del último hombre, podrían estar o no motivados moralmente, actuar moralmente y que sus actos sean alabados o reprochados.

Esto recuerda inevitablemente a la postura propuesta por Baird Callicott. Inspirado en las observaciones de Darwin (2009), en “La ética de la Tierra” de Aldo Leopold (2005) y en la teoría de Hume, igual que Prinz, Callicott sostiene la tesis de que los sentimientos morales, como la simpatía y el afecto, permiten la extensión de atribución de valor moral hacia objetos morales distantes como el ambiente. Para el autor, el “consenso de los sentimientos”, las apreciaciones morales compartidas de las comunidades, permiten cierto peso normativo a una teoría basada en los sentimientos. (Callicott, 1999, págs. 99-115) Y, para el caso de la ética ambiental, el objeto moral de estos sentimientos debe ser, tal como lo expone Leopold, la “comunidad biótica”:

Pero, de acuerdo con la axiología Humeana-Darwinista, la única axiología sostenible desde la perspectiva general de la ciencia tradicional, todo el

---

<sup>60</sup> No tendré en cuenta aquí teorías que consideran la posibilidad de que mamíferos superiores como gorilas, chimpancés, delfines o elefantes sean autoconscientes y puedan tener sentimientos morales. Para más información sobre este debate ver (Griffin , 1992; DeGrazia , 1996; Tomasello & Call, 1997; Davidson, 1982; Nussbaum, 2006; Carruthers, 2008; Rowlands, 2012).

valor es afectivo. El valor intrínseco que atribuimos a los individuos humanos y a la humanidad expresa sólo nuestros sentimientos hacia los miembros de nuestra aldea global y hacia nuestra comunidad humana. (Callicott, 1989, pág. 153)<sup>61</sup>

Habiendo aclarado esto nos damos cuenta que una teoría sentimentalista como la de Prinz podría lograr responder al reto de Sylvan a través de la resolución de dos problemas principales, tal como lo mencionamos unas líneas más arriba. Lograría explicar la motivación moral que tendría un sujeto a actuar moralmente, tal vez más que ninguna otra teoría, pues comprometería sus emociones. Para evitar emociones desagradables o experimentar sensaciones agradables, el último hombre estaría motivado fuertemente a actuar según las normas morales con las que ha sido educado, independientemente de su utilidad práctica. Por otro lado, lograría obligar moralmente al último hombre gracias a los sentimientos prescriptivos, que lo obligarían a actuar según sus valores morales o a ejecutar una moralización de segundo orden para modificarlos.

Es en este último punto en donde se encuentra la respuesta a la conclusión desalentadora de la sección anterior. En el escenario que estamos planteando presuponemos que el último hombre posee valores que lo motivarían a evitar dañar al ambiente y que ha desarrollado disposiciones de aprobación hacia su cuidado y desaprobación hacia su destrucción gratuita. Pero, tal como lo mencionamos anteriormente, el último hombre no estaría motivado ni obligado a abstenerse de presionar el botón si sus valores y disposiciones afectivas no fueran acordes a principios ambientalistas. Siendo esto así, ¿cómo podríamos robustecer la teoría de Prinz para evitar esta zanja argumentativa?

Al remitirnos a la definición de lo que son las disposiciones afectivas, tendremos nuestra respuesta. La teoría de Prinz, precisamente, se trata de una teoría

---

<sup>61</sup> According to the Humean-Darwinian axiology, the only tenable axiology from the general perspective of traditional normal science, all value is affective. The intrinsic value we attribute to individual human beings and to humanity expresses only our feelings for co-members of our global village and for our human community.

que logra explicar empíricamente cómo las disposiciones son plásticas. (Prinz, 2012). Eso significa que los sentimientos morales no tienen propiedades categóricas, definidas y con contenido, sino que se tratan de estados internos que tienen la propiedad de afectar o ser afectados y, por lo tanto, modificados. Esto quiere decir que el contenido de los sentimientos morales varía según las culturas, la educación y el desarrollo del individuo, pero, más importante que eso, quiere decir que pueden ser modificados de forma consciente.

Ahora bien, ¿cómo es posible que esto ocurra? Según Prinz, podemos descubrir, de forma empírica, lo que es correcto o incorrecto a través de dos vías. La primera es la primera persona, en donde usamos nuestras respuestas emocionales como una guía moral. Los juicios que hacemos son perceptivos, no inferenciales, y conocemos los hechos morales en un ejercicio causal de intuición. Sabemos que matar inocentes es incorrecto pues simplemente se siente así. La moralización de primera persona carga de fuerza motivacional a la acción pues si sentimos vergüenza o culpa no hay nada que motive más a una reparación o compensación que un sentimiento desagradable que aflige o la promesa de sentirnos mejor. La segunda vía es la tercera persona, en donde las respuestas emocionales de otros nos ayudan a hacer inferencias sobre los hechos morales. Cuando actuamos incorrectamente observamos una respuesta negativa en otros y con ello inferimos que lo que causó esa respuesta es incorrecto. Sabemos que hacer daño a los demás es incorrecto pues ellos responden negativamente a nuestro agravio o positivamente a nuestra compensación. El poder prescriptivo de las emociones en tercera persona también es innegable pues cuando desaprobamos una acción que otro hace, no sólo estamos describiendo un hecho moral, también estamos motivando la modificación de esa conducta.

Aunque vimos anteriormente que, desde una perspectiva metaética, es imposible cargar de obligaciones morales a sujetos que no comparten las mismas disposiciones que nosotros, precisamente estas disposiciones sí pueden ser modificadas a través de la primera o de la tercera persona. Tratemos primero el caso de la moralización en tercera persona, que resulta ser un poco más obvio y menos controversial. La característica principal de la socialización es la integración de

enseñanzas en el individuo por parte de la comunidad. Desde que nacemos se nos transmiten valores, ideas y costumbres que adoptamos conforme crecemos y que moldean nuestra conducta y nuestra personalidad adulta. La forma más eficiente, y la más utilizada, para la modelación de la conducta es precisamente la afectividad. Nada motiva más a un niño que los estímulos positivos de sus padres a través de emociones como la alegría o la admiración de sus padres y nada lo desestimula más que el desprecio o la ira de los mismos. De forma similar, nada motiva más a un adulto que la felicidad que supone la admiración de otros y nada lo desestimula más que la vergüenza o la culpa que produce el ostracismo social. De esta forma la socialización permite a los individuos modificar las disposiciones afectivas de otros:

Aunque los padres se dieran cuenta que es un error semántico el decirles a sus hijos qué deberían hacer, ellos continuarían emitiendo tales directivas por su impacto en la configuración de la conducta. Si queremos alterar la moralidad de las personas es una buena estrategia el tratarlas como si estuvieran obligados a seguir nuestros valores. (Prinz, 2009, pág. 178)

Aprendemos desde muy temprano que vivir en una comunidad implica seguir ciertos valores que, de forma natural, adoptamos para nosotros mismos. Nuestra conducta se modifica durante nuestra vida en un ejercicio de *tire y afloje* entre las acciones que realizamos y las respuestas emocionales de *otros* ante tales acciones. Precisamente esto es lo que hace que sea una moralización de tercera persona, pues conocemos las normas morales de nuestra comunidad a través de la interacción con otros. Ahora bien, el contenido de nuestras disposiciones afectivas no sólo es transmitido por nuestros padres o educadores, sino que también es reforzado durante toda nuestra vida a partir de nuestras interacciones sociales. Tener la disposición de ayudar a los necesitados es algo que podemos o no aprender desde casa, pero que también se refuerza a través de las repercusiones emocionales que supondría el hacerlo o no hacerlo en el ámbito social.

Así, para Prinz, los sentimientos morales tienen cuatro funciones básicas en el desarrollo moral de individuo. Primero, motiva: nos vemos motivados a actuar según

determinadas disposiciones afectivas. Segundo, transmite: transmitimos estas disposiciones a nuestros hijos, protegidos o estudiantes. Tercero, se internaliza: el contenido de las disposiciones pasa a ser parte de las normas morales y los valores que la persona posee. Cuarto, se extiende: adoptamos conductas que permiten que estos valores se extiendan a todos los miembros de la comunidad, estimulando o desestimulando conductas. (pág. 306). Esto significa, entre otras cosas, que las disposiciones afectivas, al poseer un carácter disposicional, pueden ser modificadas en cualquiera de estas etapas. Podemos elegir de forma consciente no transmitir a nuestros hijos cierta disposición afectiva que poseamos, como el disgusto hacia las personas homosexuales, y también podemos elegir de forma consciente las conductas que aprobaremos o desaprobaremos en nuestra comunidad. A través de una modificación en la transmisión y la extensión, logramos introducir cambios en las disposiciones afectivas a través de la socialización.

Sin embargo, para el caso de la motivación y la internalización se debe seguir otro camino, que es precisamente el de la moralización de primera persona. Este resulta ser un poco más complejo y posiblemente polémico para algunos. Pocos dudarían de que moralizamos en primera persona, es decir, de que tenemos sentimientos de desaprobación y aprobación hacia hechos morales. Sin embargo, modificar de forma consciente nuestros sentimientos y las emociones producidas gracias a ellos, resulta un poco más difícil. Para Prinz esto es posible gracias a lo que él llama *la moralización de segundo orden*, que se refiere a la moralización que hacemos sobre nuestra propia moralización. El ejemplo que utiliza nuestro autor es esclarecedor. Imaginemos a una persona que fue criada en un contexto en donde las mujeres tienen poco o ningún valor. Imaginemos que, a través de la socialización esas ideas fueron reforzadas y que incluso llegó a tener sentimientos de aprobación hacia el maltrato hacia las mujeres o desarrolló emociones de ira hacia los movimientos por los derechos de las mujeres. Ahora imaginemos que, gracias a experiencias particulares, a encuentros con otros o a algún ejercicio de reflexión, esta persona se dio cuenta de que sus ideas, valores y sentimientos hacia las mujeres están injustificados. Llegó un punto en que, a pesar de

tener una disposición afectiva negativa hacia las mujeres, la persona se dio cuenta de que debe modificar esta disposición.

Aunque no seamos conscientes de ello, continuamente enfrentamos nuestras convicciones morales con las de otros, pero rara vez cuestionamos nuestros propios valores. Para Prinz “[t]endemos a pensar superficialmente acerca de nuestros valores morales. Tomamos nuestros valores como verdades obvias o dadas. Consideramos el comportamiento inmoral como antinatural.” (pág. 242).<sup>62</sup> Sin embargo, la moralización de segundo orden es una herramienta poderosa de reflexión, de pensamiento crítico y de progreso moral.<sup>63</sup> Podemos, por ejemplo, volvernos conscientes de los orígenes extra morales de los valores que poseemos y así verlos a través de una nueva perspectiva. A esto llama Prinz *genealogía*, cuyo objetivo es descubrir cuáles son las razones por las cuales ciertos valores se desarrollaron en ciertas partes del mundo y por qué se volvieron valores morales. Por ejemplo, la especial condena moral hacia la infidelidad femenina surgió por una necesidad de evitar que los hombres criaran y protegieran a los hijos de otros hombres o la condena moral del judaísmo a comer carne de cerdo surgió como una estrategia ecológica para desestimular la cría de estos animales, que suponían una competencia de recursos con los seres humanos. (Harris, 2004; Prinz, 2009, págs. 215-243).

Reconocer la historia de los valores que poseemos y preguntarnos cuáles son las razones extra morales que dieron origen a estos valores, es un paso esencial para lograr la moralización de segundo orden. Y, sin esa capacidad, estaríamos condenados a sostener los mismos valores durante toda nuestra vida y seríamos incapaces de cuestionar lo que hemos aprendido: “[c]uando vemos la moral históricamente, dejamos de lado la cuestión de la justificación y participamos en una suerte de auto-antropología. No preguntamos “¿por qué debo creer x?” sino más bien “¿por qué creo

---

<sup>62</sup> We tend to think fairly superficially about our moral values. We take our values to be obvious or received truths. We regard immoral behavior as unnatural.

<sup>63</sup> Entendemos aquí el concepto de “progreso moral” no en una versión histórica lineal sino entendiendo que existen formas concretas para modificar nuestros valores y acciones morales de tal manera que logremos cohesión en el tejido social, respeto por la autonomía de los otros, protección a quienes lo necesitan, ampliación en la consideración moral de los otros o armonía en la convivencia.

x?”. (pág. 288).<sup>64</sup> Para Prinz la *auto-antropología* consiste en conocer la fuente de nuestros valores morales, descubrirlos de forma empírica a través de nuestras propias reacciones emocionales y comprender que su contenido muchas veces es producto de ideas o intenciones con las cuales no comulgaríamos en la actualidad:

Cuando adoptamos una postura histórica alteramos nuestra postura epistémica hacia los valores. En el discurso ordinario, o bien tomamos los valores morales como fundacionales, y por lo tanto inmunes a los cuestionamientos, o bien como justificados recurriendo a valores que son fundacionales. (pág. 242).

Al reconocer esta última posibilidad, abrimos el camino para identificar las inconsistencias, problemas y desafíos presentes en nuestros propios valores. Así como en la analogía de la teoría de la revisión de Quine, debemos reparar estas inconsistencias o valores enfrentados precisamente desde nuestros propios valores. Si encontramos valores que no se corresponden o cuando uno de ellos empieza a entrar en conflicto con otro, tenemos un incentivo importante para eliminar uno de ellos o encontrar valores nuevos: la posibilidad de que nos hagan caer en cuenta de nuestro error. El antiguo misógino, por ejemplo, pudo haber logrado el cambio en sus disposiciones afectivas simplemente dándose cuenta que no podía considerar a las mujeres seres inferiores y al mismo tiempo considerar importante que los demás respetaran a su hija. La paternidad pudo haber modificado sustancialmente sus disposiciones afectivas al reconocer que sus valores eran incompatibles o que uno de ellos se basaba en una comprensión errónea de la naturaleza femenina.

Así, la moralización de segundo orden en primera persona nos permite descubrir la naturaleza de nuestros valores, comprender cómo y por qué fueron inculcados en nosotros, encontrar la jerarquía de importancia que asignamos a nuestros valores y reconocer los factores externos que pueden sesgar negativamente nuestros juicios morales:

---

<sup>64</sup> When we view morals historically, we put aside questions of justification and engage in a form of auto-anthropology. We do not ask, “Why should I believe P?”, but rather, “Why do I believe P?”

Dicho de otra manera, el argumento para derivar obligaciones adquiere un papel especial en el caso de la primera persona. Cuando descubrimos lo que valoramos, descubrimos las normas que nos sujetan: las cosas que, según nuestros propios estándares, debemos hacer. En otras palabras, cuando investigamos de forma empírica las cosas que despiertan nuestras emociones de culpa, estamos contribuyendo a un proyecto normativo. El argumento demuestra que podemos descubrir principios normativos. Cuando el agente en cuestión soy yo, el argumento demuestra que puedo descubrir lo que debo hacer sobre la base de hechos empíricamente descubiertos [...] La idea de que las obligaciones morales existen independientemente de lo que efectivamente nos importa, puede ser un mito. De ser así, podríamos beneficiarnos de reconocer la ética normativa como una especie de auto-antropología. (Prinz, 2007, pág. 290)<sup>65</sup>

Si la hipótesis de Prinz es cierta, las disposiciones afectivas de los sujetos morales nunca son estáticas y permiten, incluso nos compelen, a que las analicemos y modifiquemos. Además, este proceso implica necesariamente una contribución, no sólo a la metaética, sino a la ética normativa pues nos daría pautas de acción concretas para actuar según los valores que hemos experimentado y hacia los cuales hemos desarrollado una moralización de segundo orden. De ser así, es posible que un sujeto que creció sin una disposición la adquiriera con el tiempo o viceversa.

Vayamos entonces al caso que nos atañe en el trabajo. Recordemos que en la parte final de la sección anterior decíamos que si nuestro último hombre no creció en una comunidad en donde se valore moralmente el ambiente es imposible que se vea motivado, muchos menos obligado, a evitar presionar el botón. Sin embargo, hay dos maneras en la que esto puede cambiar. En primer lugar, podemos asumir que antes de la desaparición del resto de los humanos del planeta, haya habido una comunidad que

---

<sup>65</sup> Put differently, the argument for deriving oughts takes on a special role in the first-person case. When we discover what we value, we discover the norms that bind us—the things that, by our own standards, we ought to do. In other words, when we empirically investigate the things that arouse our emotions of blame, we are contributing to a normative project. The argument shows that we can discover normative oughts. When the agent in question is me, the argument shows that I can discover what I ought to do on the basis of empirically discovered facts [...] The idea that there are moral oughts that exist independently of what we do in fact care about may be a myth. If so, we may benefit from reconceiving normative ethics as a kind of auto-anthropology.

cuestionara estos valores del último hombre. A través de la socialización podrían haber llegado a modificar las disposiciones afectivas del mismo, tal como ocurre en la moralización de segunda persona. En segundo lugar, y siendo un caso más probable, el último hombre podría ejecutar una moralización de segundo orden en primera persona que le permita modificar los valores en los que se basan sus disposiciones de apatía frente al resto del mundo natural. Dicho de otra forma, es posible que el último hombre encuentre que presionar el botón entraría en conflicto con otros valores morales que posee, como la empatía hacia los animales o el principio de autonomía. De ser así, existe la posibilidad de que el último hombre moralice sobre sus propios valores y desarrolle alguna disposición de apreciar los seres vivos y no vivos que quedan en la Tierra, tal vez motivado por su convivencia continua con ellos al no poder socializar con otros seres humanos.

De esta forma, podemos reconocer que el sentimentalismo de Prinz, a pesar de ser relativista, nos da buenas razones para pensar que el último hombre podría verse motivado a abstenerse de presionar el botón. De ser así, la obligación estaría determinada por sus propios sentimientos prescriptivos y no necesitaría de ninguna teoría o modelo fundacional que lo condicione a actuar de tal forma. A través de la adquisición o modificación de disposiciones afectivas concretas, nos encontraríamos frente a una teoría que motivaría y obligaría, más que ninguna otra, a actuar moralmente.

### **3.4. Conclusión**

En esta sección del trabajo hemos revisado una teoría alternativa que nos permite otorgarle valor moral al ambiente. A través de una teoría sentimentalista de la moral, de corte constructivista y relativista, exploramos la posibilidad de fundamentar la atribución de valor moral a partir de nuestras disposiciones afectivas. Encontramos, junto con Prinz, que el sentimentalismo resulta ser bastante robusto para explicar por qué tenemos la intuición de que el último hombre no debería presionar el botón. La

respuesta resulta ser tan simple como esta: desarrollamos esta intuición porque poseemos disposiciones afectivas que nos hacen sentir aprecio por los seres vivos y no vivos de la naturaleza. Desarrollamos sentimientos de aprobación hacia las acciones morales que fomentan el cuidado del ambiente y sentimientos de desaprobación hacia las acciones que fomentan el daño injustificado. Son nuestras emociones las que nos permiten desarrollar juicios morales que desaprobarían la acción injustificada del último hombre que presiona el botón.

Así, el sentimentalismo moral es una alternativa adecuada a las éticas ambientales al menos por tres razones. En primer lugar, no requiere de nosotros la suscripción a teorías que tengan consecuencias contra intuitivas o que se basen en modelos fundacionales. Se basa en una descripción intuitiva sobre cómo formamos juicios morales que, de una manera u otra, siempre se ven atravesados por emociones y por sentimientos de aprobación o desaprobación. Además, los principales postulados de la teoría de Prinz tienen un soporte empírico muy fuerte gracias a diversos estudios en psicología, neurobiología, psiquiatría, antropología y etología (Prinz, 2009, págs. 22, 90-106; Nichols, 2004; Lieberman, Tooby, & Cosmides, 2003; Heekeren, Watenburger, Schmidt, Villringer, & Schwintowski, 2003; Colb et al., 1983). En segundo lugar, nos permite explicar la existencia de una teoría moral que no sólo considere moralmente a los seres humanos pues las disposiciones afectivas pueden generarse hacia cualquier objeto del mundo, tal como parecía exigirnos Sylvan. En tercer lugar, nos permite resolver dos grandes problemas de la ética clásica: el problema de la motivación y el problema de la obligación. La teoría sentimentalista explica por qué los juicios morales tienen tanta fuerza motivacional y logran hacernos sentir obligados a actuar según nuestras disposiciones afectivas. Sin embargo, y esta es la parte más débil de la teoría, no hay manera de imponer estas disposiciones a otros si ellos mismos no comparten estos valores, a no ser que los sujetos recurran a la moralización de segundo orden para desarrollar una postura crítica al respecto.

Nuestro último hombre, entonces ha encontrado una fuente muy firme para asignar valor moral ambiente. Al poseer disposiciones afectivas que le permitan valorar moralmente a los seres que quedan en el planeta, se sentirá firmemente motivado a no

actuar en su detrimento y este sentimiento operará para él de forma normativa. Claro, nada nos garantiza que el último hombre lleve a cabo este proceso, pero no podría pensarse en una mejor ética ambiental que aquella que nos motiva y obliga a actuar moralmente sin necesidad de modelos fundacionales o de argumentos instrumentales.

Terminaremos esta sección atendiendo a la conclusión que desarrolla Prinz en su obra *The Emotional Construction of Morals* y que resulta muy pertinente para nuestra reflexión.

Es hora de hacer un balance. He estado defendiendo el sentimentalismo constructivista, que es un tipo de teoría de la sensibilidad según la cual los hechos morales son producto de nuestras reglas morales, las reglas morales están constituidas por sentimientos y los sentimientos se establecen a través de interacciones bioculturales. Porque la moralidad es una construcción, es posible que tomemos las riendas. Podemos ejercer algún cierto control para determinar el curso del cambio moral. Una vez que reconocemos que la moral existe para servir a nuestros deseos y necesidades, podemos intentar ajustar la moral actual para que nos sirva mejor. No podemos hacer esto desde una posición trascendental. Tenemos que usar nuestros valores actuales para guiarnos. Pero los valores morales no pueden ser usados para guiar el cambio moral, porque los valores morales se autoafirman. Siempre pensamos que nuestras convicciones actuales son nobles. Para hacer un progreso moral, necesitamos consultar nuestros valores extra morales. Los valores extra morales no pueden iluminar el camino hacia una sola verdadera moralidad, pero pueden ayudarnos a ver cómo nuestros valores actuales no son suficientes para alcanzar fines que nos importan mucho. Podría ser tentador prescindir de la moralidad y dejar que los valores extra morales guíen el comportamiento sin recurrir a los sentimientos morales. Esto sería un grave error. Los sentimientos son más adecuados para la regulación del comportamiento que cualquier alternativa desapasionada. Son la salvaguardia contra la indiferencia viciosa. (Prinz, 2009, págs. 307-308)<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> It is time to take stock. I have been defending constructivist sentimentalism, which is a form of sensibility theory according to which moral facts are products of our moral rules, moral rules are constituted by sentiments, and sentiments are established through biocultural interactions. Because morality is a construction, it is possible for us to take the reins. We can exert some control in determining the course of moral change. Once we recognize that morality exists to serve our wants and needs, we can try to adjust current morals so that they serve us better. We cannot do this from a transcendental position. We have to use our current values to guide us. But moral values cannot be used to guide moral change, because moral values are self-affirming; we always think our current convictions are noble. To make moral progress, we need to consult our extramoral values. Extramoral values cannot illuminate the

Cuando Prinz habla de la “indiferencia viciosa” se refiere a que la fortaleza más grande que tiene una teoría como la suya, radica en su fuerza motivacional. Podríamos hablar de teorías éticas consistentes, lógicas y que no posean las debilidades teóricas y prácticas que tiene una teoría relativista como la de Prinz. Sin embargo, pocas de ellas poseen la ventaja de resultar siempre tan eficientes para impulsar a la acción y para comprometer a los sujetos con las causas que defienden con sus valores morales.



Figura 3.2

---

path to a single true morality, but they can help us see how our current values fail to achieve ends that matter to us greatly. It might be tempting to dispense with morality and let extramoral values guide behavior without recruiting moral sentiments. That would be a grave mistake. Sentiments are better suited for the regulation of behavior than any dispassionate alternative. They are the safeguard against vicious indifference.

Y, aunque en ocasiones no logramos dar con buenas razones para justificar nuestras disposiciones afectivas, la verdad es que la mayoría del tiempo no las necesitamos. Los conceptos morales son indicadores de respuestas afectivas que tenemos hacia hechos del mundo y estas respuestas a veces son suficientes para defender nuestra motivación a actuar de cierta forma. El sentimentalismo nos permitiría ampliar la esfera de consideración moral hasta donde nuestras propias disposiciones afectivas nos lo permitan (Ver figura 3.2).

De esta forma, el sentimentalismo logra algo que pocas teorías éticas logran: abarcar virtualmente a cualquier objeto moral y motivar al sujeto para asignar o descubrir el valor moral de estos objetos. Bien sea a través de las disposiciones afectivas relativas a la cultura o bien sea a través de la moralización de tercera o primera persona, el papel protagónico para dar contenido a nuestras disposiciones afectivas es enteramente nuestro.

En ocasiones, sin embargo, debemos reflexionar sobre estas disposiciones. Podemos reconocer, por ejemplo, que tenemos emociones de empatía hacia el panda gigante y por eso apoyamos proyectos que invierten millones de dólares en su conservación, pero que la carencia de empatía hacia el cangrejo de los cocoteros hace que seamos indiferentes hacia su posible extinción. Esta capacidad de reflexionar y moralizar sobre nuestros propios juicios morales y sobre nuestras disposiciones afectivas es lo que nos permite progresar moralmente a partir de la identificación de los valores que poseemos y los que podríamos llegar a adquirir o de los cuales podríamos llegar a prescindir. De ser así, nuestro último hombre podría tener buenas razones para no presionar el botón, después de todo.



## CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este trabajo hemos guiado a nuestro último hombre por una serie de teorías éticas que nos sirvieron para explorar la posibilidad de fundamentar la intuición de que éste no debería presionar el botón. Desde esta hipótesis normativa, pero a través de un análisis metaético, quisimos investigar si algunas teorías éticas contemporáneas y de la ética ambiental, podían dar peso a nuestra intuición. Al encontrar problemas en ellas aventuramos una posibilidad alternativa que nos permitió responder a nuestra pregunta inicial. Haremos una breve recopilación de este proceso para evaluar si cumplimos los propósitos que planteamos en la introducción del trabajo.

En la primera parte realizamos una evaluación crítica de dos teorías principales de la ética contemporánea: el contractualismo y el utilitarismo. El contractualismo, al necesitar a agentes racionales que determinen los principios de justicia, falla para responder al dilema plantado por Sylvan por dos razones: (i) su esfera de consideración moral es reducida haciendo que, para el caso del último hombre, sea legítimo presionar el botón pues los seres que quedan en el planeta no son sujetos de consideración moral directa y (ii) en caso de tener valor, sólo se consideraría respecto de los intereses de otros seres humanos, cosa que no ocurre en nuestro experimento pues es el último hombre que queda en la Tierra. Esto significa que el contractualismo no podría explicarnos por qué actuaría incorrectamente el último hombre si llegase a presionar el botón. El utilitarismo, por su parte, presenta dos problemas similares: (i) considera la posibilidad de no presionar el botón para salvaguardar intereses humanos, inexistentes en el caso del último hombre, y (ii) puede llegar a resultar legítimo presionar el botón si los animales que quedan en el planeta desaparecieran de forma indolora y, aunque

llegase a considerarse sus “planes de vida” o su florecimiento, aún deja por fuera de la esfera de consideración a todas las entidades no sensibles que habría en el planeta. Así pues, bajo un análisis crítico, estas teorías de la ética contemporánea son robustas pero insuficientes para fundamentar valor moral al ambiente bajo las condiciones en las que se encontraría nuestro último hombre.

En la segunda parte realizamos una evaluación crítica, ya no de las teorías de la ética clásica, sino de dos teorías principales de la ética ambiental: el biocentrismo y el ecocentrismo. Ambas teorías parecen lograr responder al dilema de Sylvan, pues ambas logran justificar la atribución de valor moral al ambiente en ausencia de otros seres humanos y logran justificar la obligación moral hacia el ambiente, que se deriva de esa atribución de valor. Sin embargo, encontramos tres objeciones importantes a ambas teorías: (i) dificultan la resolución práctica de conflictos de intereses entre seres humanos y otras entidades, aunque intentan establecer estrategias para resolverlo; (ii) consideran que la atribución de valor intrínseco sólo es posible si el sujeto se suscribe a una postura biocéntrica o ecocéntrica, haciendo que la atribución de valor resulte circular; (iii) al ser teorías del valor, consideran que la atribución de valor intrínseco es suficiente para derivar obligaciones morales, lo que también resulta circular al necesitar de una petición de principio. Así, el análisis crítico, permitió reconocer que, aunque las teorías del valor en la ética ambiental logran fundamentar valor moral al ambiente, no son lo suficientemente robustas en términos teóricos.

En la tercera parte intentamos conciliar estos dos problemas, el de la falta de amplitud y el de la falta de robustez teórica, a través de una teoría alternativa: el sentimentalismo moral. A partir de una comprensión disposicional de los sentimientos morales, indispensables para la formación de juicios morales y cuyo contenido es relativo a la cultura, pero dando lugar a plasticidad, logramos proponer una posibilidad de resolver varios desafíos que nos supone el dilema de Sylvan. Respecto del último hombre, logra: (i) explicar por qué éste actuaría de forma incorrecta al presionar el botón, pues admite la posibilidad de que se valoren moralmente objetos morales ajenos a la comunidad humana, y (ii) explicar por qué los sentimientos morales del último hombre serían suficientes para derivar consecuencias normativas, es decir, explica por

qué el último hombre está obligado a no presionar el botón, en caso de tener esta disposición afectiva. Ahora, respecto de nosotros, también logra: (i) explicar por qué tenemos la intuición de que el último hombre obraría de forma incorrecta al presionar el botón, pues el experimento enfrenta nuestros sentimientos morales respecto de la destrucción gratuita del entorno, de los ecosistemas que no han tenido intervención humana o despierta en nosotros emociones relacionadas con la empatía: (ii) explicar por qué hay personas que no compartirían la intuición inicial, dando lugar a la posibilidad de que el último hombre pueda presionar el botón sin obrar incorrectamente, pues sus sentimientos morales no lo compelen a hacerlo.

Así, el sentimentalismo moral es limitado. Descubrimos, durante el transcurso de la investigación, que pueden presentarse varios panoramas que podrían resultar desalentadores respecto de nuestro propósito inicial. Pues bien, si nuestra idea es fundamentar una ética ambiental, esto es, buscar una teoría que logre otorgarle valor moral al ambiente a la vez que explique nuestras intuiciones básicas sobre por qué deberíamos evitar su destrucción gratuita, deberíamos considerar todos los panoramas para intentar solucionar cada una de sus consecuencias indeseables. Hablemos primero de los casos que resultarían acordes a nuestra intuición.

Para el caso de la primera persona, es decir, del último hombre, el primer panorama supone que él posee sentimientos de aprobación hacia el cuidado del ambiente. Ha sido criado en una comunidad particular en donde no sólo se respeta al ambiente, sino que se reconoce su valor moral y se fomentan obligaciones morales hacia este. Si este es el caso, el último hombre tendría sentimientos desagradables al presionar el botón, asociados al remordimiento o a la culpa, por lo que estaría fuertemente motivado a no hacerlo. En este caso la ética ambiental sería posible pues los sentimientos que le permitirían otorgar valor moral al ambiente simplemente estarían ahí. Para el caso de la tercera persona, es decir, de nosotros siendo quienes juzgamos la acción del último hombre, el primer panorama supondría que tenemos sentimientos de aprobación hacia el cuidado del ambiente. Si crecimos en una comunidad en donde se promueven estos sentimientos morales, como es el caso de la mayoría de nosotros, estamos fuertemente inclinados a no aprobar la acción del último

hombre. Estos sentimientos morales serían el elemento que explicaría por qué tenemos la intuición de que el último hombre no debería presionar el botón, intuición que puede terminar siendo un juicio moral sofisticado si llegamos a moralizar en segundo orden.

Ahora bien, el segundo panorama, aquel que va en contra de nuestra intuición inicial, es aquel que nos pone el reto teórico más fuerte. En este panorama ni el último hombre ni nosotros como espectadores, tendríamos sentimientos de desaprobación hacia la destrucción gratuita del entorno. Allí, desde la perspectiva de primera persona, el último hombre no sentiría remordimiento o culpa al presionar el botón e incluso puede llegar a sentir alguna satisfacción al tener actitudes destructivas. De forma similar, desde la perspectiva de segunda persona, nosotros no tendríamos sentimientos de desaprobación hacia la idea de presionar en el botón. No compartiríamos la intuición inicial de este trabajo, la de que sería incorrecto presionar el botón, por lo cual la pregunta tendría poco sentido para nosotros. En ese caso, tanto el último hombre como nosotros, no tendríamos ninguna buena razón para considerar la posibilidad de una ética ambiental, al menos no en las condiciones que nos propone Sylvan, y no habría posibilidad de que se nos hagan objeciones morales al respecto. Y, aunque este no sea el objetivo del trabajo, pues nos interesa encontrar la forma de fundamentar precisamente una ética ambiental, en este último panorama la teoría de Prinz parece ser insuficiente.

Pero no todo está perdido. La misma teoría sentimentalista nos permite explicar de qué manera estas disposiciones afectivas pueden ser analizadas y moldeadas. Claro, estaríamos haciendo esto bajo la suposición de que nos interesa atribuir valor moral al ambiente y de que nos situamos en una posición acorde con el primer panorama que estamos presentando. De ser así, la teoría de Prinz nos permitiría, no sólo explicar el fenómeno afectivo de la diferencia de intuiciones o de juicios morales, sino también nos devolvería el timón de nuestra moralidad. Una teoría sentimentalista nos insta a analizar nuestros propios valores, a hacer ejercicios de moralización de segundo orden (moralizar sobre nuestros juicios morales) y de auto-antropología (conocer cuáles son los valores extra morales que sostenemos y su consistencia). El sentimentalismo nos exhorta, no sólo a transmitir nuestros valores morales a nuestros hijos, sino a

preguntarnos por qué los queremos transmitir y así elegir cuáles valores con los que crecimos ya no son acordes con el tiempo en el que vivirán nuestros hijos. Nos motiva a ser más auto-críticos con nuestros propios valores y los valores particulares de las sociedades en las que vivimos, pero también a comprender por qué los demás probablemente no los compartan.

En sociedades como la nuestra la mayoría de nosotros hemos sido educados para ser más o menos sensibles respecto del cuidado del ambiente. Sentimos empatía hacia el oso panda, vergüenza si nos abuchean después de haber botado basura en la calle, orgullo si alguien nos felicita por nuestras iniciativas de reciclaje o indignación si se vierten toneladas de petróleo al mar de forma deliberada. Las explicaciones extra morales pueden ser muchas, y sería deseable ejercer la auto antropología para conocer por qué sostenemos estos valores, pero el punto importante es que hemos desarrollado estas disposiciones afectivas. El potencial a futuro de esta investigación es el definir, con mayor fuerza, cómo y por qué asignamos nuestras disposiciones a objetos morales específicos, lo que nos permitirá investigar nuevas perspectivas de desarrollo moral y de sus implicaciones concretas en el mundo.

Con suerte ninguno de nosotros tendrá que estar en la posición del último hombre, pero sí estamos en una posición de cuestionar nuestras disposiciones afectivas, nuestros sentimientos morales, las emociones que de allí derivan y, por lo tanto, nuestros juicios morales. Si tenemos el timón de nuestra moralidad, resulta ser deseable, incluso un imperativo para algunos, que pongamos en marcha estos ejercicios de auto-antropología que nos permitan lograr juicios morales más firmes y consistentes, y acciones morales acordes a estos juicios. En ese caso, el sentimentalismo no sólo tiene una propiedad explicativa respecto de nuestra intuición inicial, sino que nos confrontaría respecto de las actitudes que tenemos respecto del ambiente en caso de que no compartamos esta intuición. Resulta poco probable que nos enfrentemos a soledad a la que se enfrentó el último hombre, por lo que nuestra moralidad sigue exigiendo de nosotros un compromiso social con los otros. Y estos otros, que pueden ser de variadas naturalezas, tal como reza nuestro epígrafe, exigen

de nosotros un mayor compromiso moral, pero, sobre todo, un mayor compromiso afectivo.



## BIBLIOGRAFÍA

- Afeissa, H.-S. (2009). Intrinsic and Instrumental Value. En J. Callicott, & R. Frodeman (Edits.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. I). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Alvarado Marino, J. T. (2016). Ontología contemporánea. *Universitas Philosophica*, 33(66), 56-69.
- Ashford, E., & Mulgan, T. (2012). *Contractualism*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=contractualism>
- Attfield, R. (2009). Biocentrism. En J. Callicott, & R. Frodeman (Edits.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. I, pág. 97). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Benjamin, W. (2007). *Obras*. Madrid: Abada .
- Bentham, J. (1823). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Vol. 2). Londres: W. Pickering.
- Callicott, J. (1989). On the Intrinsic Value of Non Human Species. En *In Defense of The Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy* (págs. 130-155). Nueva York: State University of New York Press.
- Callicott, J. (1999). Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic? En *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental* (págs. 99-115). Nueva York: State University of New York Press.

- Carruthers, P. (1995). *La cuestión de los animales: teoría moral aplicada*. Gran Bretaña: Cabbridge University Press.
- Carruthers, P. (2008). Meta-Cognition in Animals: A Skeptical Look. *Mind and Language*, 23, 58-89.
- Colby, A., Kohlberg, L., Gibbs, J., Lieberman, M., Fischer, K., & Saltzstein, H. (1983). A Longitudinal Study of Moral Judgment. *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 48(1), 1-124.
- Crisp, R. (1997). *Welfare and pleasure*. Londres: Routledge.
- Darwin, C. (2009). *El origen del hombre*. Barcelona: Crítica S.L.
- Davidson, D. (1982). Animales racionales. En *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo* (págs. 141-155). Madrid: Cátedra.
- DeGrazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dombrowski, D. A. (2001). *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. Albany: State University of New York Press.
- Goodin, R. E. (2004). La utilidad y el bien. En P. Singer, *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Griffin, D. (1992). *Animal Minds*. Chicago: Chicago University Press.
- Gruen, L. (2014). *The Moral Status of Animals*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/moral-animal/>
- Harris, M. (2004). *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heekeren, H., Watenburger, I., Schmidt, H., Villringer, A., & Schwintowski, H.-P. (2003). An fMRI study of simple ethical decision-making. *Neuroreport*, 14(9), 1215-9.
- Hume, D. (1984/1739). Libro III: De la moral, Parte primera. En D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque, Trad.). Madrid: Ediciones Orbis.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. Nueva York: H. Holt.

- Kant, I. (2012/1785). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. (R. R. Aramayo, Trad.) Madrid: Alianza.
- Kimlycka, W. (2004). La tradición del contrato social. En P. Singer (Ed.), *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Leopold, A. (2005). *Una ética de la Tierra*. Madrid: La catarata .
- Lieberman, D., Tooby, J., & Cosmides, L. (2003). Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest. *Proceedings of the Royal Society, London B*, 270, 819-826.
- Loewe, D. (2008). Inclusión de animales no-humanos en un marco de argumentación teórico contractual. *Veritas*, 53(1), 145-162.
- McDonald, H. (2004). *Environmental Philosophy: A Revaluation of Cosmopolitan Ethics from an Ecocentric Standpoint* (Vol. 263). Nueva York: Radopi Editions.
- Moore, G. E. (1959). *Principia Ethica*. México: Universidad Autónoma de México.
- Moore, G. E. (1970). The Conception of Intrinsic Value. En G. Moore, *Philosophical Studies* (págs. 253-275). Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Naverson, J. (1987). On a Case for Animal Rights. *The Monist*, 70(1), 31-49.
- Nelson, M. (2009). Theory. En R. Frodeman, & J. B. Callicott (Edits.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (Vol. I). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Nichols, S. (2004). After Objectivity: an Empirical Study of Moral Judgment. *Philosophical Psychology*, 17, 5-28.
- Nozick, R. (1997). *Socratic Puzzles*. Cambridge : Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, and Species Membership*. Cambridge: The Belknap Press.
- O'Neill, J. (1992). The Varieties of Intrinsic Value. *The Monist*, 75(2), 119-137.
- Pierce, C., & VanDeVeer, D. (Edits.). (2003). *The Environmental Ethics & Policy Book* (3 ed.). Belmont: Wadsworth/Thomson Learning.

- Prinz, J. (2004). *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*. Massachusetts: MIT Press.
- Prinz, J. (2004b). *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Nueva York: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2007). Can Moral Obligations Be Empirically Discovered? *Midwest Studies in Philosophy*, 21(I), 272-291.
- Prinz, J. (2009). *The Emotional Construction of Morals*. Nueva York: Oxford University Press.
- Prinz, J. (2012). *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape the Human Mind*. Nueva York : W. W Norton & Company, Inc. .
- Rawls, J. (1971). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político* . México: Fondo de Cultura Económica .
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad: una reformulación*. (E. Kelly , Ed.) Barcelona: Paidós.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Los Ángeles: University of California Press.
- Rolston III, H. (1988). *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Filadelfia: Temple University Press.
- Rosati, C. (6 de Diciembre de 2006). *Moral Motivation*. Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: 2015
- Routley, R. (1973). Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic? *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, 1, 205-210.
- Routley, R. (1973). Is there a need for a New, and Environmental, Ethic? *Proceedings of the 15th World congress of Philosophy*, 1, 205-210.
- Rowlands, M. (2012). *Can Animals Be Moral?* Oxford: Oxford University Press.
- Russow, L.-M. (1992). Animals in the Original Position. *Between the Species*, 8(4), 224-229.
- Scanlon, T. (1998). *What We Owe To Each Other*. Cambridge: Belknap Press de Harvard University Press.

- Sen, A. (2008). *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.
- Singer, P. (1995). *Ética práctica* (Segunda edición ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Nueva York: New York review.
- Singer, P. (1995). *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Smith, M. (1994). *The moral problem*. Malden: Blackwell Publishing .
- Solomon, R. (2003). Against Valence (“Positive” and “Negative” Emotions) (2001) . En R. Solomon, *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Stevenson, C. L. (1937). The Emotive Meaning of Ethical Terms. *Mind*, 46(181), 14-31.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, P. (1983). In Defense of Biocentrism. *Environmental Ethics*, 5(3), 237-243.
- Taylor, P. (2010). The Ethics of Respect for Nature. En D. Keller (Ed.), *Environmental Ethics: The Big Questions*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Taylor, P. (2011). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton : Princeton University Press.
- Tomasello, M., & Call, J. (1997). *Primate Cognition* . Oxford: Oxford University Press.
- VanDeVeer, D. (1979). Of Beasts, Persons, and the Original Position. *Monist*, 62(3), 368-377.