

Capítulo 2

Concreciones occidentales del medio ambiente

EN EL CAPÍTULO anterior asumimos que la analogía entre la obra literaria y el mundo percibido por los lectores puede resultar fructífera. ¿Cuáles serán los elementos que corresponden a las categorías ingardenianas mencionadas? Antes de responder a esta pregunta, tratemos de resumir las características principales de la percepción e interpretación de la obra literaria según Roman Ingarden. Si la analogía entre los fenómenos percibidos/interpretados y textos literarios en el sentido de Ingarden es válida, debemos de preguntar: ¿cuál sería el sustrato material de la naturaleza? ¿Qué es la causa de las sensaciones o el material del cual está hecho el mundo? En otras palabras, ¿qué clase de "ser" es la naturaleza? Contrariamente a las insinuaciones de Escobar, la pregunta es de índole metafísica y no científica. Las ciencias investigan las relaciones entre diferentes elementos del mundo natural, pero no se preocupan por la ontología de su objeto de estudio. Ahora bien, si la pregunta es de índole metafísica las respuestas también deben serlo. Si Epicurus, La Métrie y Marx tienen razón, la naturaleza y por lo tanto lo que sucede en ella no son sino combinaciones de los átomos materiales. Si Platón, los Padres de la Iglesia y Descartes están en lo correcto, la naturaleza se compone de la materia inorgánica y orgánica, cuya cúspide es el ser humano compuesto de cuerpo y alma. Pero si seguimos a Spinoza y Bertrand Russell, la naturaleza no es material ni espiritual, sino formada de una sola sustancia neutral, que entre sus varios atributos contiene el material y el espiritual. Con Kant diríamos que la naturaleza es *Dinge an sich*, cosa en sí, un ser noumenal, pero al entrar en contacto con la estructura epistemológica *a priori* de los humanos, se vuelve un mundo-como-lo-conocemos, un ser fenomenal. Con el primer Wittgenstein diríamos que el mundo natural es la clase de hechos positivos "sumergidos" en el espacio lógico. En cambio, con los idealistas subjeti-

vos como George Berkeley diríamos que el mundo natural no existe en realidad sino que existe sólo cuando es percibido. Si Kotarbiński y los reistas tienen razón, la naturaleza es la colección de cosas independientes del sujeto. Pero si los solipsistas como Max Stirner están en lo cierto, el mundo natural no es sino un mero reflejo del yo. El hecho de que estas respuestas parezcan al lector fuera del contexto, constituye la mejor prueba de su irrelevancia para la antropología. El antropólogo no pregunta: "¿qué es el mundo?", como un filósofo con ambiciones metafísicas, sino: ¿cómo perciben el mundo los miembros de una sociedad dada? Además si aprendimos de la lección que nos dieron los fenomenólogos, diríamos que los lectores primarios no sólo perciben al mundo natural sino que también lo interpretan de alguna manera. Su aparición constituye un mensaje, es decir, un sistema de los sentidos.

Ahora bien, el texto ingardeniano posee también contenido y aspectos esquemáticos que sirven como base objetiva para las percepciones e interpretaciones. ¿Qué tipo de datos corresponden a la semántica de la obra? En caso de una novela o de una pieza teatral será el contenido de éstas, pero en caso de las reflexiones acerca del mundo natural serían todas las descripciones verdaderas acerca de la naturaleza. Ya que nadie conoce todas las descripciones verdaderas, este conocimiento es una mera posibilidad, un *texto in potentia*, la obra que aún espera a sus lectores. Vale la pena notar que el desarrollo de las ciencias se podría presentar como el producto de la ecuación de todas las descripciones verdaderas acerca del mundo y las descripciones reconocidas como verdaderas. Si un lector ideal, un demonio de Laplace, tuviera un conocimiento completo sobre la naturaleza, las ciencias naturales llegarían a su fin puesto que no se quedaría nada qué investigar. Pero: ¿llegarían a su fin también los discursos acerca del mundo natural y el papel del ser humano en él? El demonio de Laplace podría informar, por ejemplo, cuántos barriles de petróleo esconde todavía el planeta Tierra; sería sin embargo una tarea más difícil para él decir: ¿de qué manera deberíamos aprovechar este recurso, cómo dividirlo en tiempo y espacio? Este ejemplo nos muestra un hecho indudable: las concreciones de la naturaleza no son únicamente discusiones acerca de hechos del mundo. Al mismo tiempo, el demonio de Laplace con su conocimiento completo sería de gran ayuda para los políticos sociales, quienes tienen que manejar

datos indispensables para tomar decisiones y debatir sobre los valores. Siguiendo la analogía ingardeniana, el interés de estos últimos es saber todos los aspectos generales o esquemáticos de la obra, todos los hechos pertinentes. En nuestro caso, los aspectos esquemáticos corresponden a la clase de las descripciones de la naturaleza y de la crisis ambiental reconocidas por los lectores como verdaderas e impertinentes.

Hegel creía que la sabiduría del hombre se parece al búho de noche, el símbolo de Minerva. El búho emprende su vuelo al anochecer cuando todo se ha cumplido y no queda más que reflexionar. Existe una similitud sorprendente entre el búho y el lector tardío, el cual está por interpretar lo ocurrido: contaminación del aire, deforestación, pérdida de la biodiversidad, cambios climáticos que amenazan no sólo la vida humana sino la vida de todo el planeta. Al determinar las modalidades de la crisis ambiental, los científicos encabezados por los ecólogos tratan de descubrir las causas directas de la crisis como crecimiento demográfico, pobreza, industrias y consumo de la energía, ganadería extensiva, inadecuadas técnicas agrícolas, pesca descontrolada o irracional, caza y tráfico ilegal de fauna y flora, cambios climáticos a nivel global, y causas más indirectas, es decir ideología, régimen de propiedad o patrones de distribución. Por más sorprendente que parezca este hecho, el conocimiento sobre la destrucción de la naturaleza crece más que el conocimiento acerca de la misma naturaleza. La explosión de diferentes discursos o concreciones del hombre y la naturaleza en tiempos recientes son en gran medida el resultado de esta paradoja. Aquí llegamos a un punto sutil.

Las concreciones subjetivas del lector con base en la determinación subjetiva de los lugares de indeterminación que acompañan a la descripción de cualquier personaje, escena o fenómeno de la obra combinan de esta manera elementos objetivos y subjetivos y surgen como el resultado de la percepción e interpretación de los datos crudos, siendo estos últimos expresados por medio de las descripciones de la realidad externa. El objeto de las concreciones será en nuestro caso tanto la crisis ambiental al nivel mundial, nacional y local como los discursos dominantes que se pretende criticar o reivindicar. El objeto de este libro son más bien las concreciones mismas acerca de la naturaleza creadas por diferentes autores y en diferentes épocas. Mis interpretaciones y críticas constituirán mis propias concreciones

acerca de las concreciones de los autores mencionados, los lectores primarios. Como acabamos de mencionar en el capítulo anterior, este movimiento puede ser infinito *in potentia*. Mencionaremos 11 concreciones estandarizadas que tratan de responder a tres preguntas. Estas preguntas a la vez revelan los lugares de indeterminación detectados por los lectores primarios, o sea, los autores de los discursos elegidos. Las preguntas son:

1. ¿Cómo debemos comprender la naturaleza y cuáles deberes tenemos frente a ella?
2. ¿Por qué surgió la crisis ecológica?
3. ¿Cuáles son las alternativas principales, teóricas y prácticas, para la solución de la crisis ecológica?

Al final de cada sección señalaré, poniéndome en el lugar del lector secundario, los puntos débiles de cada concreción. Las concreciones que consideraré son las siguientes:

1. utilitarismo;
2. ecomarxismo;
3. libertarianismo;
4. liberalismo moderado;
5. ambientalismo social;
6. ecoteología de liberación;
7. ecología profunda;
8. teoría de Gaia;
9. *Land Ethic*;
10. política verde y biorregionalismo;
11. ecofeminismo.

UTILITARISMO

El utilitarismo clásico es el producto del trabajo de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. El tiempo de las luces fue la época de la entronización de la razón omnisciente. La razón podía, según las creencias de los *philosophes* o *encyclopedistes* franceses, reformar las instituciones políticas obsoletas y abrir las puertas de la sabiduría y la felicidad. Pero los pensadores británicos, desde los tiempos de Hume, sabían que la razón de

hecho no sabía todo, pues obedecía a las pasiones, inclinaciones, intuiciones morales. El fundamento de la racionalidad no era racional, la creencia en la razón no surgía de la razón misma. La iluminación racionalista en la cual creyeron los primeros utilitaristas se derivaba de un principio moral, no de uno lógico o científico. “La naturaleza ha puesto la humanidad bajo el gobierno de dos maestros independientes: del dolor y del placer (...)” –escribía Bentham– (Bentham, 1961: 17). Las obligaciones morales están definidas en términos del principio de utilidad. La utilidad a su vez es:

cualquier propiedad en cualquier objeto por el cual tiende a producir beneficio, provecho, placer, bien o felicidad (todo esto en nuestro caso viene a ser lo mismo) o (lo que nueveamente viene a ser lo mismo) prevenir que ocurra desdicha, dolor, mal o infelicidad a las partes cuyas interés se toma en cuenta (Bentham, 1961: 18).

John Stuart Mill formula el mismo principio en términos más exactos. El deber moral y la justicia quedan definidos en términos del *summum bonum* o el mayor bien. Este último consiste en la felicidad:

El credo que acepta la utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer (Mill, 1980: 139).

Aunque Mill aparentemente está de acuerdo con el hedonismo universal de Bentham, trata de agregar inmediatamente que algunos placeres son más deseables que otros: “Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho. Y si el loco o el cerdo son de distinta opinión, es porque sólo conocen su propio lado de la cuestión” (Mill, 1980: 141-142). ¿Cómo en práctica hacer valer el principio de utilidad frente la naturaleza? Para responder a esta pregunta, había que conceptualizar primero la palabra “naturaleza”. Mill concibe la “naturaleza” en dos acepciones principales:

En un sentido significa todos los poderes que existen, tanto en el mundo exterior como en el interior, y todo lo que acontece por mediación de estos poderes. En otro sentido significa, no todo lo que acontece, sino únicamente lo que tiene lugar sin la intervención, o sin la voluntaria y deliberada intervención del hombre (Mill, 1998: 29).

La naturaleza en ambos sentidos es el conjunto de los hechos y sus causas junto con las leyes que los rigen. Del principio moral y de la definición de la naturaleza de Mill es fácil inferir la teoría del deber frente de esta última. Si el valor moral aparece donde existe alguien o algo capaz de sentir placer o dolor, tenemos la obligación de tomar en consideración la parte sensible de la naturaleza.

Puede llegar el día –argumentaba Bentham– en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le pudo haber negado sino por a través de la tiranía (...) Puede que llegue un día en que se reconocerá que el número de piernas, la vellosidad de piel, o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa hay que pudiera trazar la línea infranqueable? ¿Es la capacidad para el discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación tanto un animal más racional como más sociable, que una criatura de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? La pregunta que debemos de hacer no es: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir? (Bentham, 1961: 380).

Aunque Bentham no adscribía los intereses a la materia inorgánica ni orgánica en general, su propuesta de aplicar el principio de utilidad en el mundo animal fue un progreso moral sin precedente. Su posición fue retomada y aplicada a las relaciones entre seres humanos y los animales por Peter Singer. En 1973, Peter Singer, en *Liberación animal*, señaló un camino utilitarista alternativo a la tradición moral occidental que, desde Platón hasta Rawls, ha defendido posturas antropocéntricas. Su propuesta significa un paso hacia la expansión de la ética, al adjudicarle carácter moral a algunos no humanos. Primero, siguiendo a Bentham, Singer define los intereses en términos hedonistas: “Una piedra no tiene intereses porque no puede sufrir, y nada que pudiéramos

hacerle afectaría a su bienestar. Un ratón sin embargo, sí tiene interés en que no se le haga rodar a puntapiés por un camino porque sufrirá si esto le ocurre" (Singer, 1985: 29). Un antropocentrista podría aceptar la propuesta de Singer para definir el bienestar o felicidad en términos de la satisfacción de intereses y estos últimos en términos de sensibilidad física, y seguir manteniendo sin embargo, que el ser humano no sólo siente dolor y placer, sino que además planea su vida, recuerda su pasado y toma decisiones responsables, hecho por el cual su sensibilidad es inmensamente mayor que la del ratón. La respuesta de Singer es iluminadora y alude a una analogía:

Es legítimo aducir que hay algunos rasgos de ciertos seres que hacen que sus vidas sean más valiosas que las de otros; pero habrá sin duda, algunos animales no humanos, cuyas vidas, sea cual fuere el estándar utilizado, sean más valiosas que las de algunos humanos (...) Un chimpancé, un perro o un cerdo, por ejemplo, tendrán un grado mayor de autoconciencia y una capacidad más grande para establecer relaciones significativas con otros que un recién nacido muy retrasado mentalmente (...) (Singer, 1985: 46).

Si afinamos muy estrictamente el criterio de pertenencia a la clase de los objetos susceptibles de recibir lecciones morales (exigiendo que posean la facultad de razonar y hablar) de modo que se les pudiera imputar responsabilidades, les negaríamos carácter moral a muchas personas que no cumplen con tales requisitos. Teóricamente, todos ellos quedarían indefensos y se les podría tratar como a animales no humanos: matarlos, procesarlos como alimento, usarlos en la experimentación científica o como presas de caza. En cambio, si relajamos el criterio a fin de dar cabida a todos los seres humanos, habrá un espacio muy amplio para incluir también a un grupo grande y diverso de animales no humanos. El principio de utilidad es la mejor arma para aprovechar la segunda posibilidad. Singer propone basar la "considerabilidad" moral en el principio utilitarista de que no sólo hay que procurar el interés propio sino que, de manera más general, tratar de reducir al máximo la suma de sufrimiento que hay en el mundo y acrecentar hasta donde sea posible la cantidad de bienestar. De este modo, propone que incluyamos en nuestros cálculos morales también a algunos animales no humanos. Dado que, en la doctrina utilitarista lo que se valora o deplora son siempre experiencias (sa-

tisfactorias o disgustantes, respectivamente), el nuevo criterio debería concederle "considerabilidad" moral a todos los seres sensibles, lo cual, de paso, permite asegurar la incorporación de los casos humanos marginales en el espacio ético.

Ni Bentham, ni Mill, ni Singer adscribían derechos a la mayor parte de la naturaleza, puesto que ésta es insensible y de acuerdo con ellos no podía tener intereses. Por lo tanto, el utilitarismo es a menudo juzgado como una teoría que provoca las actitudes antiecológicas y fomenta el egoísmo. Esta objeción puede aplicarse al utilitarismo vulgarizado por los economistas, pero no a la teoría de Bentham y Mill. Hoy en día no es difícil encontrar utilitaristas preocupados por la crisis ecológica. Según Nicolás Rescher, es un error de los economistas tratar el ambiente natural en términos de producción y consumo de los bienes y servicios. La economía debe tratar las cuestiones ecológicas desde el punto de vista de la calidad de vida humana. El progreso civilizatorio y el deterioro ambiental bajan el nivel de felicidad en vez de elevarlo. Los factores que contribuyen a la crisis son la "densidad demográfica", el "elevado nivel del consumismo personal", "nocivas tecnologías de producción" y "la escalación de expectativas" (Rescher, 1974: 90-104). Blackstone cree que el principio de utilidad y el principio de justicia pueden justificar con plausibilidad la actitud ecológica.

Para justificar la actitud ecológica (...) no se necesitan principios nuevos. Lo que se necesita son las evaluaciones más exactas y más sofisticadas de las acciones y sus consecuencias que afectan el ambiente, que se han dado en el pasado. En otras palabras, se requiere una aplicación más sofisticada del principio de utilidad. Pero éste debe ser acompañado del principio de justicia, puesto que las sociedades injustas no pueden alcanzar la homeostasis (en el sentido moral) aunque sí pueden parecer muy estables. A la calidad general de la vida humana no sólo contribuye la utilidad máxima o el uso de los recursos (con el reciclaje necesario), sino una distribución apropiada de estos últimos (Blackstone, 1974: 28).

Desafortunadamente, los utilitaristas no pueden excluir la posibilidad de que la conservación y la distribución justa abarquen solamente la parte de la naturaleza que es o puede ser útil para los seres humanos u otros seres sensibles.

En la práctica, las propuestas de utilitarismo se cristalizan en el concepto del *welfare state*, i.e., el Estado de bienestar. Si se acepta la premisa de que el Estado es responsable del bienestar de los individuos, se abren por los menos dos posibilidades de incrementar el bienestar de los humanos y por lo tanto de los recursos naturales: la primera consistiría en maximizar el bienestar de los individuos, la segunda el bienestar social. Rawls es uno de los más distinguidos partidarios de la primera opción. "La sociedad —escribe Rawls— es la empresa cooperativa establecida para el provecho mutuo" (Sugden, 1989: 69-86). La segunda opción alude al bienestar de la sociedad en su conjunto que puede implicar el redistributivismo, el proteccionismo y el intervencionismo del Estado. El sentido de esta distinción es simple. El bienestar de los individuos no siempre implica el bienestar social, aunque se puede mantener que el bienestar social implica el bienestar individual. En política social, sin embargo, esta distinción no se ubica en el nivel de los objetivos los cuales siempre se reducen al bienestar de los individuos en el sentido de que su nivel no puede bajar más allá de un cierto nivel, sino con el de las estrategias que se adoptan para asegurar el bienestar. Alan Hamlin menciona tres fundamentales estrategias: maximización simple, maximización mínima y maximización equitativa (Hamlin, 1993: 651-662). La primera se aplica sobre todo a la sociedad en su totalidad. Si deseamos maximizar el bienestar de los individuos tenemos que tomar en cuenta el criterio de eficiencia de Pareto, según el cual la distribución eficiente consiste en elevar el bienestar de uno sin disminuir el bienestar en ningún otro caso. La maximización mínima busca la imposición del nivel más bajo de bienestar por debajo del cual ya no es posible pasar. Esta estrategia se aplica tanto para maximizar el bienestar individual como el social. La tercera estrategia de maximización se concentra en rebatir las desigualdades y mantener el mismo nivel del bienestar, tratando así de incorporar el concepto de egalitarismo social al planear la política del bienestar social e individual. La primera propuesta se manifiesta en los sistemas liberales y democráticos basados en el mercado, la segunda y la tercera se pueden identificar incluso con los sistemas autoritarios tanto de izquierda (Cuba) como de derecha (Chile).

A primera vista, el utilitarismo es un modelo congruente. Hoy en día es difícil encontrar una teoría utilitarista en su versión hedonista. Los hedonistas no pueden escapar a dos consecuencias que parecen inaceptables. Primero el hedonismo conduce al paternalismo. La felicidad

es evaluada independientemente de las preferencias de los individuos. Supongamos que *X* desea *Y* (por ejemplo fumar cigarros cada día) y que es pernicioso para la felicidad de *X* a largo plazo. Por lo tanto *X* no debería de fumar. Otra objeción alude a la posibilidad de agregar utilidades de diferentes personas. Supongamos que dos personas sádicas sacan provecho (satisfacción) por torturar a otra persona. La suma de la satisfacción que ellos obtienen será más grande que la insatisfacción de la persona torturada. Se sigue que es moralmente bueno torturar.

Para evitar esas objeciones se han propuesto diferentes modificaciones de utilitarismo. La teoría de las preferencias informadas de Richard Brandt defiende la idea de que satisfacción no depende de los estados mentales y fisiológicos que denominamos como "placenteros" sino de las preferencias que deben pasar la prueba de los hechos y la lógica. En otras palabras deben ser informados, conscientes y congruentes (Brandt, 1982: 169-185). ¿Quién debería decidir si las preferencias de uno cumplen con esas condiciones? El observador ideal es una figura abstracta que es a menudo invocada para resolver este problema. La objeción principal a esta teoría es que a veces tenemos las preferencias que tenemos por no conocer todas las consecuencias de nuestras acciones, ya sea porque nos gusta el riesgo o porque queremos salvar el equilibrio interno. Con base en la teoría de Brandt debemos considerar esos deseos como mal informados y, por lo tanto, irracionales. Otras modificaciones de la teoría utilitarista hedonista se refieren al concepto de necesidad. Como aseveran Wiggins y Griffin, las necesidades no forman una subclase de deseos (Wiggins, 1985; Griffin, 1986: 41). Puedo tener el deseo de seguir contaminado la atmósfera y sin embargo, tener la necesidad de respirar aire fresco. El bienestar o la utilidad deben ser definidos en términos de las necesidades de los seres incluidos en el cálculo. Esta teoría se basa en la suposición de que es posible definir las necesidades básicas y reconocer su prioridad sobre los deseos. Notemos que la teoría actual se vuelve tan paternalista como el hedonismo. La tercera modificación se presenta como la teoría basada en autonomía o de libertad y defiende que la utilidad tiene que tomar en cuenta la libertad. Tanto la libertad como las consecuencias de las acciones contribuyen al bienestar. Los partidarios de esta teoría hacen uso de los conceptos de la libertad negativa y del de libertad positiva. La libertad negativa consiste en la falta de coerción y requiere solamente que el agente actúe voluntariamente sin tomar en cuenta sus motivos y el carácter de sus

decisiones. Uno de los partidarios de este punto de vista, Ronald Dworkin, cree que la ampliación de las posibilidades de elección de individuos realiza plenamente el ideal de utilidad, o de bienestar individual (Dworkin, 1981: 185-246). Otros como Amartya Sen, basan el bienestar en la libertad positiva, lo cual consiste en desarrollar las capacidades, talentos o potencialidades de los individuos (Sen, 1985: 130-148). La visión de la naturaleza y su valor se deriva en parte del principio de utilidad y de sus diferentes modificaciones. La naturaleza tiene valor porque es útil al hombre y satisface sus preferencias informadas (Brandt), sus necesidades (Wiggins) o simplemente porque es la garantía de felicidad de todos los seres sensibles (Bentham, Singer). En otras palabras, la naturaleza posee valor instrumental porque sirve a mantener los valores intrínsecos (bienestar, utilidad, felicidad, satisfacción, libertad, etcétera). Este planteamiento puede encontrarse ante una objeción muy fuerte: si la naturaleza como un todo posee valor instrumental y sirve al bienestar a los hombres o incluso todos los seres sensibles, entonces podemos aprovecharnos de ella para aumentar el nivel de satisfacción hasta su destrucción completa. Los utilitaristas tienen dos opciones: o bien argumentarán que la destrucción de la naturaleza no sirve a los intereses de las generaciones actuales, puesto que va a disminuir el bienestar individual y social, o bien aludirán al supuesto de que el principio de utilidad abarca también a las generaciones futuras. El primer argumento no es plausible. Es probable que la humanidad pueda solucionar sus problemas más inmediatos liquidando los parques nacionales, las reservas, etcétera, con el fin de abastecer y asegurar viviendas para los que las necesitan. Lo que le impide hacerlo no es el interés de las generaciones actuales, sino el de las futuras. Pero, ¿pueden las generaciones que todavía no existen tener intereses y por lo tanto derechos? Esta pregunta ha despertado un interés enorme entre los filósofos. Para nuestros fines, basta señalar que para adscribir intereses a las generaciones futuras no necesitamos recurrir a los conceptos metafísicos como el de potencia. Joel Feinberg, argumenta que la probabilidad de que la generación futura semejante a la nuestra aparezca pronto es una razón suficiente para salvar la naturaleza para ella (Feinberg, 1974: 64-67).

La identidad de los cargadores de estos intereses es necesariamente indeterminada, pero el hecho que ellos tengan intereses es indu-

dable, y eso basta para adscribirles derechos. Podemos decir a veces que algunas formas poco visibles situadas en un espacio lejano pertenecen a seres humanos, aunque no sepamos quiénes son sus dueños ni cuántos son. Y este hecho impone obligaciones sobre nosotros de, por ejemplo, no bombardearlos. De la misma manera, la ambigüedad acerca del carácter de las futuras generaciones no debilita la obligación que tenemos hacia ellos, puesto que estamos casi seguros de que, a pesar de todo, serán hombres (Feinberg, 1974: 65-66).

Ahora bien, los postulados de incremento del bienestar y la superficialidad de los postulados ecológicos lo debilitan como el modelo intelectual que permitiría conservar todos los ecosistemas independientemente de las preferencias humanas. Además los utilitaristas no adscriben ningún interés a la materia inorgánica y a las formas de vida más simples y diferentes del hombre o los mamíferos. El concepto del bienestar es demasiado vago y burdo para generar políticas ecológicas eficientes y coherentes. Como vimos, el Estado de bienestar permite la aplicación de estrategias totalmente opuestas. La agregación de utilidades nos exculpa de actos claramente inmorales, de actos que no quisiéramos permitir que sucedan. Si todos los hombres decidieran acabar con parte de la naturaleza, por ejemplo con el desierto de Sonora o con la Barranca del Cobre, para sacar un provecho, el utilitarismo les permitirá hacer eso, al menos de que las consecuencias de la destrucción produjeran menos bien que su preservación. Pero no es difícil imaginar situaciones en las que la gente no fuera dependiente de algunos tipos de ecosistemas y que por eso decidiera acabar con ellos sacando el material, construyendo minas o depositando en ellos desechos tóxicos. El utilitarista podría invocar la paradoja de Rescher: el crecimiento económico, el incremento de las expectativas y la creación de necesidades parece incrementar el bienestar, pero de hecho son estos fenómenos los que reducen la felicidad. Imaginemos otro ejemplo. La tecnología alcanza tal nivel que se vuelva posible y más económico mandar todos los desechos de la tierra a Marte, en donde no hay vida. Las consecuencias parecen muy favorables. La economía terrestre puede funcionar sin dificultades y riesgo ecológico. No es fácil justificar nuestra desaprobación de tal acción pero, de hecho, es fácil imaginar que tomáramos una actitud negativa frente a la contaminación de ese planeta distante, aunque no tenga vida. Este

ejemplo basta para convencernos de que en la evaluación de los actos entran algunos factores adicionales. El criterio según el cual evaluamos las acciones basándonos en los intereses de todos los seres afectados por éstas no basta para tomar lo que sería la decisión moralmente correcta.

ECOMARXISMO

El ecomarxismo es una doctrina nueva derivada del marxismo clásico. El marxismo clásico fue creado por Carlos Marx, y desarrollado por Engels, Lenin y otros, que, deliberadamente o no, cambiaron el contenido de muchas propuestas de Marx. El marxismo puede ser concebido como una doctrina multifacética. La primera faceta de la doctrina marxista es la teoría materialista de la historia, de acuerdo con la cual el desarrollo histórico se produce como efecto de las contradicciones de las sociedades clasistas e inequitativas. Las formas de relación en cada sociedad están determinadas por los modos de producción (fuerzas productivas junto con las relaciones de producción). Cuando las fuerzas productivas entran en conflicto con las formas de las relaciones se produce una revolución, la cual abre el camino a una nueva formación económica-social. Este proceso es necesario e independiente de la voluntad de los individuos. Marx escribe:

La contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de relación que, como veíamos, se ha producido ya repetidas veces en la historia anterior, pero sin llegar a poner en peligro la base de la misma, tenía que traducirse necesariamente, cada vez que eso ocurría, en una revolución, pero adoptando al mismo tiempo diversas formas accesorias, como totalidad de colisiones, colisiones entre diversas clases, contradicción de las conciencias, lucha de ideas, lucha política, etcétera. Desde un punto de vista limitado, cabe destacar una de estas accesorias y considerarla como la base de estas revoluciones, cosa tanto más fácil cuanto que los mismos individuos que sirven de punto de partida a las revoluciones se hacen ilusiones acerca de su propia actividad (...) (Marx, 1985, I: 59-60).

La segunda faceta del marxismo es la teoría del capital y del capitalismo. Marx explica el fenómeno del crecimiento del capital:

El valor de una mercancía se determina por la cantidad total de trabajo que encierra. Pero parte de esta cantidad de trabajo se materializa en un valor por el que se abonó un equivalente en forma de salarios; otra parte se materializa en un valor por el que no se pagó ningún equivalente. Una parte del trabajo encerrado en la mercancía es trabajo retribuido; otra parte, trabajo no retribuido. Por tanto cuando el capitalista vende la mercancía por su valor, es decir, como cristalización de la cantidad total de trabajo invertido en ella, tiene que necesariamente que venderla con ganancia (Marx, 1985, II: 61).

El trabajo no retribuido es lo que Marx llama "plusvalía" o "ganancia".

La tercera faceta del marxismo es la teoría de la transición de la historia, la de la sociedad capitalista hacia la sociedad socialista y la comunista. El comunismo se caracterizará por la atrofia de las clases, la división del trabajo, la propiedad privada, la explotación del hombre por el hombre, y la enajenación tripartita: del trabajo del obrero, de los resultados de su trabajo y del mismo obrero. El comunismo permitirá al ser humano desarrollar sus verdaderas necesidades humanas. Marx describe el paraíso comunista de la siguiente manera:

(...) al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos (Marx, 1985, I: 31).

El ecomarxismo es un movimiento muy joven que trata de conjugar el marxismo clásico con el ambientalismo moderno. En México, la corriente ecomarxista tiene posibilidades de desarrollarse en un movimiento auténtico. La tradición marxista está muy arraigada. México, como otros países de América Latina, sufre una crisis creada por la acumulación de capital y como decía Foucault, las poblaciones que están al margen del capitalismo son capaces de observar mejor como opera éste. El ecomarxismo adopta del marxismo clásico la teoría del

desarrollo social como efecto de las contradicciones entre las fuerzas productivas y formas de relación, y la explicación del desarrollo del capitalismo moderno basada en los conceptos de acumulación del capital, plusvalía, apropiación de plusvalía y trata de aplicar estas teorías y conceptos al análisis de la crisis ecológica en el mundo moderno. Los ecomarxistas tienen que rechazar, sin embargo, el concepto marxista de naturaleza como "fuente de toda riqueza que no cuestan nada al capital" (Leff, 1994: 352). La nueva teoría tiene que reconocer que las externalidades del capital se traducen en nuevos costos de la producción, y que la contribución de la naturaleza no puede traducirse en precios de mercado, racionalidad del mercado y desarrollo de economías ambientales autogestionarias. Al mismo tiempo el nuevo marxismo deja de ser una ciencia del siglo XIX enriqueciéndose metodológicamente con las herramientas de análisis de la teoría termodinámica de sistemas abiertos e incorporando al análisis de los procesos socioambientales conceptos como apertura, diversidad, indeterminación, coevolución, codependencia, dispersión. ¿Cómo se aplica el discurso ecomarxista a la crítica de los efectos devastadores de capital? O en palabras de Ingar-den: ¿cuál es la concreción de los aspectos generales dados en el drama del capital del capital?

La crisis ecológica surge como efecto de la capitalización y apropiación de la naturaleza bajo la lógica de capital. Marx no reconoció el hecho de que no sólo los trabajadores y su trabajo se enajenaban bajo el sistema capitalista, sino que también la naturaleza lo hace. La causa predominante de la crisis ambiental no es la presión creciente de la población sobre recursos escasos ni la tendencia del progreso histórico hacia un consumo creciente de energía, sino la sobreexplotación de los recursos dirigida por el propósito de maximizar en un corto plazo las ganancias privadas de los capitales invertidos (asociados con los patrones del consumo de la sociedad opulenta) o con el fin de maximizar los excedentes económicos en las economías socialistas y basadas en un capitalismo de Estado (hoy en vías de extinción) (Leff, 1994: 242). Las experiencias de los ecólogos pueden exitosamente complementar la teoría de Marx. El ecomarxismo puede desempeñar el papel tanto de teoría explicativa de la crisis ecológica como de ideología normativa renovadora (Leff, 1994: 334-365). *El capital* de Carlos Marx, constituye la teoría del modo de producción capitalista y puede explicar la expansión del capital y el crecimiento económico de ciertas clases sociales. Mientras más valor

produce el trabajador en su jornada laboral menos recibe como salario para la reproducción de su fuerza de trabajo. Esta "contradicción" puede explicar la realización de la mercancía y lleva a crisis de sobreproducción y subconsumo. Los autores neomarxistas postulan también la segunda "contradicción", no explícita en *El capital*, que consiste en generar costos crecientes de las condiciones de producción del capital, emplear la racionalidad a corto plazo y la autodestrucción. El mecanismo de dicho proceso es el siguiente: la sobreproducción crea la necesidad de generar necesidades artificiales e incrementar el sobreconsumo de los bienes productivos. La producción de los bienes de consumo renovables se basa en el incremento del consumo productivo de recursos no renovables. El agotamiento de los recursos no renovables provoca la degradación ambiental que a su vez conduce a la subproducción y la limitación del capital que de esta manera se destruye a sí mismo. Entre los efectos ecológicamente desastrosos de la acumulación de capital se destacan la sobreexplotación de los recursos, la degradación ambiental, la marginación social, la pérdida de los suelos, la desnutrición de la población, la contaminación y la pobreza. Las causas principales de la crisis ecológica son la implantación de modelos tecnológicos inadecuados (agricultura capitalizada, cambio en el uso del suelo hacia monocultivos de exportación y ganadería extensiva en las regiones tropicales, desarrollo desigual con la separación del campo y ciudad y los efectos migratorios (Leff, 1994: 335).

En el nuevo paradigma ecomarxista la naturaleza y la cultura no entran tan sólo como procesos mediadores, como soporte de la producción, sino como trabajo social y fuerzas productivas directas (Leff, 1994: 359). Naturaleza en el discurso ecomarxista deja de ser el repertorio de los recursos para el capitalista que se apropia de ellos gratuitamente y se convierte más bien en un potencial alimentario para la nación: "La naturaleza ha dotado a las regiones tropicales con abundantes recursos que deben investigarse para desarrollar su potencial alimentario y para satisfacer las necesidades básicas de sus pueblos" (Leff, 1996: 220). La satisfacción de las necesidades de las generaciones actuales es congruente con la racionalidad a corto plazo. El concepto del desarrollo sustentable y las propuestas de protección de la naturaleza obtienen sentido sólo y cuando asumimos, o bien que la naturaleza en sí posee un valor moral o bien que otros seres humanos podrán aprovecharse de ella en el futuro. Leff elige la segunda opción. El ambientalismo que

se conjuga con la teoría marxista “promueve la participación democrática de la sociedad en el aprovechamiento de sus recursos productivos, tanto los actuales como los potenciales, para satisfacer las necesidades y aspiraciones de las mayorías que pueblan el mundo actual y asumir un compromiso con las que lo habitarán en generaciones futuras” (Leff, 1994: 393). En este mismo contexto, Leff se opone al concepto de naturaleza como capital y la trata como el “patrimonio de recursos naturales y culturales” (Leff, 1994: 109, 114, 161). El concepto de la naturaleza como fuerza productiva, potencial alimentario de las generaciones actuales y futuras y patrimonio nacional sitúa a Leff y ecomarxistas entre los ambientalistas humanistas.

Pasemos al tercer lugar de indeterminación. ¿En qué consiste la alternativa ambientalista para el desarrollo capitalista? En teoría, la alternativa se podría reducir a la crítica de la racionalidad a corto plazo y el desarrollo de un nuevo paradigma de la racionalidad a largo plazo. Leff trata de definir la nueva racionalidad ecológica y basar en ella las estrategias del desarrollo sustentable y ecodesarrollo. Puesto que la racionalidad instrumental y formal que se expresa en la “lógica del mercado”, “organización burocrática” y los “aparatos ideológicos del Estado” (Leff, 1994: 291) han fracasado, hay que plantear una racionalidad que no sólo incluya los medios para fines arbitrarios, sino que también seleccione los fines mismos. Los principios de la nueva racionalidad incorporados al discurso ambientalista y la teoría emergente sobre medio ambiente y desarrollo sustentable son los siguientes:

- a) preservación de la diversidad biológica y de la pluralidad cultural;
- b) conservación y potenciación de la base ecológica del sistema de recursos naturales;
- c) valoración del patrimonio de recursos naturales y culturales, así como de los procesos ecológicos de largo plazo, incluyendo la previsión del bienestar de las futuras generaciones;
- d) apertura de opciones y espacios de creatividad que permitan la multiplicación de experiencias y la búsqueda de alternativas para un desarrollo sustentable;
- e) satisfacción de las necesidades básicas y la elevación de la calidad de la población, mediante el mejoramiento de la calidad ambiental;
- f) prevención de catástrofes naturales y humanas, generadas como efecto de la degradación ambiental;

- g) percepción de la realidad desde una perspectiva global;
- h) acceso y apropiación social de la naturaleza y la distribución de la riqueza y el poder por medio de la descentralización económica y la gestión participativa y democrática de los recursos;
- i) derecho de las comunidades y naciones a desarrollarse a partir de sus valores históricos y culturales;
- j) desarrollo de tecnologías limpias;
- k) fortalecimiento de la capacidad de autogestión de las comunidades y de la autodeterminación de las naciones y comunidades;
- l) participación de la sociedad en toma de decisiones que afectan a las condiciones de existencia;
- m) valoración de los aspectos cualitativos del desarrollo humano, más que de los cuantitativos del crecimiento económico (Leff, 1994: 292).

Enrique Leff menciona algunas condiciones indispensables de la construcción de una "racionalidad ambiental" a largo plazo, advirtiendo que nos enfrentamos con el debate de dos proyectos económico-sociales. De allí emerge "por una parte, el proyecto de un capitalismo ecológico; por otra, se vislumbra un nuevo proyecto de socialismo, ya no real o humanista, sino ecológico y democrático. Es ciertamente demandada la reconstrucción de la teoría marxista a la luz de los principios del ambientalismo" (Leff, 1994: 365). El sistema socialista en la práctica tiene que basarse en la economía descentralizada, en el desarrollo orientado a fortalecer las "capacidades productivas de cada región", en la equidad, la democracia participativa, el ambientalismo, las tecnologías alternativas, etcétera (Leff, 1994: 93-94). Los efectos negativos del desarrollo desigual y combinado "deben revertirse en el sentido de generar un desarrollo diverso, capaz de combinar distintas estrategias de desarrollo sustentable" (Leff, 1994: 355). Para asegurar el desarrollo sustentable hay que, *inter alia*, planificar la producción primaria de manera integrada con la transformación agroindustrial de la producción agrícola, estimular la participación creativa de los propios trabajadores al proceso de innovación tecnológica, transformar los recursos primarios en bienes de consumo con altos niveles de productividad eco-tecnológica, introducir cultivos múltiples e integrados, siguiendo las prácticas de manejo de los ecosistemas de las sociedades tradicionales, uso de la energía solar y de su eficiencia fotosintetizadora, en función de

distintos arreglos de las comunidades florísticas en un programa de regeneración selectiva, reorganización del aprovechamiento de la fauna y ganadería del trópico, uso de especies silvestres y utilización de desechos agrícolas de cultivos tropicales para reorganizar la ganadería (por ejemplo el uso de las melazas y del bagazo de caña como alimento ganadero), uso de desechos del ganado, cultivo industrial de pequeños invertebrados para la producción de proteínas, combinación del uso múltiple e integrado de las especies silvestres con el cultivo de granos tradicionales, la horticultura de vegetales y con plantaciones de árboles frutales; desarrollar sistemas productivos integrados de cultivos tropicales y estrategias de manejo agropecuario-forestal-piscícola que integren ecológicamente los recursos vegetales, animales y acuícolas en nuevas prácticas de uso sustentable de los recursos. Los cambios en el manejo de los recursos agrícolas deben estar acompañados por el cambio administrativo-estructural. Las políticas ambientales en el sistema ecosocialista estarán ubicadas en tres niveles: la del mercado, la del Estado regulador y la de la gestión social de los recursos. En este sistema mixto, se acepta tanto la lógica del mercado como la competencia ancha del Estado. Leff no niega que las empresas deben de internalizar los costos ecológicos, pero advierte que existe toda una serie de externalidades ambientales que se traduce en costos sociales (destrucción de la base de recursos naturales, contaminación ambiental, descenso de la calidad de vida) que son internalizables al nivel de la empresa. Al nivel microeconómico la empresa podrá internalizar el costo de incorporación de la normatividad ecológica impuesta por el Estado a sus procesos productivos. Es el Estado quien debe

proveer las condiciones ecológicas de la producción sustentable, que no se desprenden de los mecanismos y que se traducen en costos ambientales de la producción, mediante el establecimiento de normas a los procesos productivos y a los procesos de apropiación de la naturaleza (Leff, 1994: 275).

Cabe señalar que el ecomarxismo rechaza la concepción de una clase, el proletariado como protagonista del cambio social, confiando en una explosión de identidades e intereses que fracciona "la posible respuesta unitaria de una clase o una identidad colectiva transclasista al capitalismo global". Más adelante, Leff admite que el desarrollo del ambien-

talismo en el mundo ha sido posible gracias a la clase media: "Las clases medias ilustradas han sido así los voceros más elocuentes del movimiento ambiental" (Leff, 1994: 374). Los esfuerzos transclasistas posibilitaron los demás avances del Estado, de la sociedad civil y de las comunidades de base y sobre todo del campesinado y de los indígenas que siguen luchando por el patrimonio de los recursos naturales (Leff, 1994: 353). La gestión social de los recursos apunta hacia la emancipación; sin embargo el Estado deberá proveer las condiciones mínimas necesarias para la revitalización de las fuerzas productivas de la sociedad, así como dar curso a los proyectos de desarrollo sustentable que emanen de las propias comunidades.

Independientemente de si aceptamos las premisas principales del eco-marxismo o no, tenemos que poner en tela de juicio muchas propuestas constructivas de Leff. El concepto de racionalidad ecológica es demasiado amplio y es por ello que sus condiciones pueden entrar en conflicto. ¿Cómo conjugar "la percepción de la realidad desde una perspectiva global" (g) con "el derecho de las comunidades y naciones a desarrollarse, a partir de sus valores históricos y culturales" (i). Para evitar la contradicción en este caso, Leff tiene que presuponer que los valores culturales y locales tienen el punto de vista global, lo que es absurdo. Un campesino, en el drama de Wyspianski, conocido dramaturgo polaco, exclama: "Que haya guerra en todo el mundo, pero que no toque nuestra comunidad." No hay buenas razones para dudar de la sinceridad de tal actitud entre los habitantes de las comunidades locales. Con otra dificultad nos tropezamos cuando consideramos la propuesta de la preservación de la diversidad biológica y de la pluralidad cultural (a) y la de fortalecer la capacidad de autogestión de las comunidades y de la autodeterminación de las naciones y comunidades (k). No es difícil imaginar una situación en la que las comunidades indígenas decidieran romper con su autogestión y vender su terreno a un consorcio o dejar su lengua materna. En este caso (a) y (k) entrarían en contradicción. O tomemos otro ejemplo: consideremos la propuesta de conservar la base ecológica del sistema de recursos naturales (b) y la de posibilitar la participación de la sociedad en la toma de decisiones que afectan a las condiciones de existencia (d). Leff no toma en cuenta lo que, siguiendo a Bertrand Russell, podemos llamar el "dilema de la democracia". Ya sea porque el sistema sólo se muestra sensible a los votantes actuales, ya sea por el particular interés de éstos, no podemos excluir la posibilidad que la democracia como un sistema de

competencia justificada en nombre de preferencias no parece resolver el buen trato de los humanos con los ecosistemas. Necesitamos un criterio que va más allá de las preferencias de los individuos si es que en verdad queremos salvar la propuesta (b). Pero en este caso, tenemos que ignorar la voluntad de cada uno para defender los intereses de todos. Este dilema descrito tan agudamente por Félix Ovejero Lucas no sólo no encuentra solución sino siquiera mención dentro de postura ecomarxista de Leff.

Las propuestas más prácticas padecen el mismo error que las teóricas. No sólo son éstas abstractas y demasiado generales, sino que además entran en conflicto entre sí. Leff trata de defender la posibilidad de armonizar la gestión social con el Estado y el mercado libre, aunque nunca dice cual debería de ser la división de poderes en un país ecosocialista ni como se deberían resolver los conflictos graves (que suceden todo el tiempo) entre la gestión social y la competencia del Estado. Tampoco está claro cuales son los límites de la intervención del Estado en el mercado libre. Leff parece creer que, en las condiciones de la democracia participativa, los intereses opuestos se armonizarán y amortiguarán, y en este sentido es un fiel seguidor de Marx quien exclamaba que en el comunismo reinaría la felicidad universal y necesaria.

LIBERTARIANISMO

Los libertarianos fundamentan su posición en el concepto de derechos naturales, los cuales pertenecen a los individuos independientemente de las consecuencias utilitarias y de las políticas de los tiranos. En este sentido, el libertarismo se origina en la filosofía moral de John Locke, Adam Smith, Alexis de Tocqueville, Ronald Dworkin, Richard Nozick, Joel Feinberg, Friedrich von Hayek. Es muy difícil resumir la corriente libertaria sin caer en simplificaciones. Nosotros aquí enfocaremos el libertarianismo clásico para pasar luego a la visión de Joel Feinberg, puesto que este autor asume explícitamente el papel moral de la naturaleza en la vida humana y llega a las conclusiones que podrían haber aceptado otros filósofos libertarios. El presupuesto moral o la primera determinación teórica del libertarianismo fue expresado elegantemente por John Locke. Según él, los seres humanos nacen en "el estado de libertad perfecta que les permite ordenar sus acciones, y manejar sus posesiones y a sus propias personas, según su voluntad (...) este estado es también de equidad" (Locke, en Clapp, 1967: 498-499). El libertaria-

nismo político-económico de Smith y Hayek se funda en el derecho primordial de cada persona humana, por ejemplo, el derecho de propiedad y el derecho de intercambiar libremente de propiedades privadas (las políticas de libre comercio). Una de las posibles maneras de justificar estos derechos la presentamos en el capítulo primero cuando citamos a John Locke. En general, en el programa de los libertarios destacan propuestas como la reducción del papel del Estado en el control de las actuaciones de los individuos, el mantenimiento de la autoridad de la ley, la eliminación de la imposición del control arbitrario, la santidad de la propiedad privada, la libertad de acatar los contratos entre los individuos y la responsabilidad de los seres humanos de sus vidas. El concepto principal de cada ética libertaria es la idea de que los derechos humanos que no pueden ser limitados por ningún sistema político. Según el filósofo moderno Richard Nozick, los seres humanos no sólo nacen con los derechos de disponer de sus personas y sus recursos (Nozick, 1990: 150), sino que además el Estado no tiene derecho ninguno de redistribuir los recursos sociales entre personas que no son sus dueños originales. Para Nozick y para varios grupos de anarco-capitalistas, el Estado no es un mal necesario, sino un mal innecesario. ¿Bajo cuáles condiciones el individuo es dueño de algo? Puesto que el individuo es dueño de su persona y sus talentos, puede también traspasar sus propiedades a otras personas, según su voluntad. Así, la propiedad no sólo es dada en el momento de nacimiento del individuo sino que también puede ser adquirida como resultado de un contrato voluntario sin que intervenga el Estado o ninguna autoridad externa. El principio *salus populi suprema lex* es una ideología que justifica la imposición de los impuestos y la redistribución de los bienes que pertenecen a uno, y es por eso una justificación del crimen del robo que comete el Estado. El respeto a la vida privada y la propiedad justifica en última instancia la legalización de la prostitución, drogas y relaciones sexuales extrañas (Nozick, 1990: 58-59). Joel Feinberg resume la posición clásica libertaria definiendo el concepto de derecho en términos exactos. "Tener derecho a algo es lo mismo que reclamar algo en contra de alguien, según las normas judiciales o, en el caso de los derechos morales, según las normas aceptadas por la conciencia iluminada" (Feinberg, 1974: 43-44).

En casos comunes los demandantes y los demandados son personas adultas y normales. Es un absurdo mantener que las rocas o las piedras tienen derechos, puesto que son "seres" que no pueden reclamar nada.

Feinberg continua considerando los casos controvertidos de los seres que se ubican entre dos polos extremos, *i.e.*, entre la materia inorgánica y los seres humanos conscientes. Para nuestros propósitos, nos limitaremos a resumir su posición en cuanto al estatus moral de los animales, las plantas y todas las especies. Ya que los animales, como las rocas, no pueden exigir nada de nosotros, no tienen ningún derecho. Eso no quiere decir que no tengamos la obligación de cuidarlos y evitar que sufran. De la misma manera, tenemos obligación frente a las rocas y medio ambiente. Esta relación es asimétrica: aunque tengamos obligaciones frente a ellos, ellos no pueden tener obligaciones *vis a vis* con nosotros y por lo tanto tampoco pueden tener derechos. En otras palabras ni las rocas ni animales son "sujetos morales" (Feinberg, 1974: 46). Si los animales no pueden reclamar sus derechos, ¿qué es lo que justificaría nuestras obligaciones respecto a ellos? El argumento de Feinberg toma el viraje utilitarista: algunos animales, más desarrollados, tienen la habilidad de sentir dolor, necesidades y metas rudimentarias y es por eso que podemos adscribirles intereses. Los animales que no tienen esas capacidades, no tienen intereses y, por lo tanto, no tienen derechos. El estatus de las plantas difiere un poco del de los animales más primitivos. Aunque los árboles no pueden ser reducidos a las rocas, puesto que crecen, florecen y se marchitan, de todos modos, como aseveran Aristóteles y Aquinas, tienen un objetivo natural; carecen de las calidades que son condición indispensable para tener intereses, esto es deseos y metas que presuponen la existencia de creencias y de vida consciente. Las especies de animales y plantas pueden ser tratadas de la misma manera. Un elefante individual siente y tiene metas rudimentarias y por lo tanto tiene intereses, pero la especie de elefantes carece de dichas cualidades y es por ello que no puede tener ningún interés. Feinberg no niega, sin embargo, que tenemos que cuidarlas (Feinberg, 1974: 56). La justificación de la protección de la naturaleza tiene un carácter antropocéntrico. Feinberg, escribe:

Hay, una institución importante involucrada en la propuesta de que un ser tiene intereses siempre y cuando puede ser el sujeto lógicamente apropiado de los derechos. El significado de esta intuición se pone de manifiesto cuando consideramos la pregunta de por qué cosas comunes no tienen derechos. Pensemos en cosas tales como un bello paisaje natural, o una obra de arte fina como el Taj Mahal.