

# ¿A quién pertenece la naturaleza? Sintiencia, ética ambiental e intervención en la naturaleza\*

*Mikel Torres Aldave*

Universidad del País Vasco, Vitoria, España  
E-mail: [mikel.torres@ehu.es](mailto:mikel.torres@ehu.es)

Recibido: 21 de abril de 2021 | Aceptado: 31 de mayo 2021  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.345879>

**Resumen:** ¿A quién pertenece la naturaleza? La pregunta podría ser menos importante que la cuestión de la reducción del sufrimiento en ella. Da igual si la naturaleza no pertenece a nadie (o nos pertenece a todos) o si pertenece solo a algunos, dado que en ambos casos debería haber limitaciones ligadas con el bienestar animal a lo que debemos hacer en la naturaleza. Los seres con capacidad de sentir tienen intereses que debemos considerar al diseñar políticas medioambientales. Como ni los ecosistemas ni las plantas poseen intereses, conservar la naturaleza es menos importante que reducir el sufrimiento en ella. La cuestión moralmente importante, entonces, consiste en saber qué sucede a los animales sintientes en la naturaleza, diseñando políticas para reducir sus sufrimientos. Esto significa que tenemos la obligación moral de intervenir en la naturaleza con el fin de reducir los sufrimientos que los animales padecen en ella, por lo que políticas medioambientales de conservación de la naturaleza como las defendidas por los ecologistas son moralmente inaceptables.

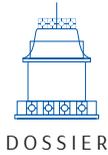
**Palabras clave:** ética animal, ecologismo, biología del bienestar, intereses, bienestar animal, intervención en la naturaleza

\* Este trabajo forma parte de mi investigación personal docente como profesor en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU).

## Cómo citar este artículo

Torres Aldave, M. (2022). ¿A quién pertenece la naturaleza? Sintiencia, ética ambiental e intervención en la naturaleza. *Estudios de Filosofía*, 65, 7-29. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.345879>





# Who owns nature? Sentience, environmental ethics and intervention in nature

**Abstract:** Who owns nature? The question could be less important than reducing animal sufferings in nature. It does not matter if nature does not belong to anyone (or if it belongs to everybody) or if it belongs to someone, because in both cases there are limitations, linked with animal welfare, regarding what we should do in nature. Sentient beings have interests that we must take into account when designing environmental policies. Since neither ecosystems nor plants have interests, preserving nature is less important than reducing animal sufferings. The relevant moral issue is, therefore, knowing what happens to sentient animals in nature and developing policies to reduce their sufferings. This implies that we have the moral obligation of intervening in nature with the aim of reducing animal sufferings, so conservationist environmental policies defended by ecologists are morally unacceptable.

**Keywords:** animal ethics, ecologism, welfare biology, interests, animal welfare, intervention in nature

**Mikel Torres Aldave** es profesor del Departamento de Filosofía en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU), trabaja principalmente en el campo de la ética animal, centrándose sobre todo en el enfoque de las capacidades propuesto por Martha Nussbaum. Ha publicado artículos sobre la extensión del enfoque de las capacidades al campo de la ética animal y la intervención en la naturaleza con el fin de reducir los sufrimientos de los animales salvajes. Forma parte del grupo de investigación ETICOP-IT. Ethics in Communities of Practice Ikerketa Taldea.

**ORCID:** 0000-0002-2848-6685

## 1. Introducción: ¿a quién pertenece la naturaleza?<sup>1</sup>

Es difícil decirlo. Existen al menos dos respuestas: (1) la naturaleza no pertenece a nadie (o nos pertenece a todos, que, para los fines de este artículo, tomo como respuesta equivalente);<sup>2</sup> y (2) la naturaleza pertenece solo a algunos. El objetivo de este artículo es defender que la cuestión de la pertenencia de la naturaleza es menos importante que la cuestión de la reducción del sufrimiento en ella.

Cuesta pensar en un valor más importante que reducir la cantidad de sufrimiento que existe en el mundo. Así, aunque la pregunta “¿a quién pertenece la naturaleza?” es relevante en muchos contextos, resulta irrelevante en lo que al bienestar de los animales se refiere. Da igual si la naturaleza no pertenece a nadie (o nos pertenece a todos), o si pertenece solo a algunos, dado que en ambos casos existen limitaciones ligadas con el bienestar animal. La cuestión moralmente importante consiste en saber qué sucede a los animales sintientes en la naturaleza, diseñando políticas para reducir sus sufrimientos en ella.

En la segunda sección de este artículo realizaré un brevísimos análisis de los derechos de propiedad y soberanía, argumentando en la tercera sección que ambos derechos deben estar limitados por el daño causado a otros individuos sintientes. En la cuarta sección presentaré el “argumento de los intereses”, defendiendo que solamente los seres que poseen capacidad de sentir y, por tanto, intereses merecen consideración moral<sup>3</sup> directa. En la quinta sección presentaré los principios de igualdad y relevancia, los cuales conllevan que muchos animales merecen consideración moral directa. En la sexta sección definiré el especismo y sostendré que es un prejuicio inaceptable. El “argumento de la superposición de especies”, presentado en la siguiente sección, me servirá para criticar el especismo y concluir que muchos animales merecen consideración moral directa. En la octava sección presentaré una de las doctrinas más importantes en defensa de la importancia moral de la reducción del sufrimiento: el utilitarismo negativo. En la novena sección realizaré una crítica a la ética ambiental, defendiendo que la naturaleza no merece consideración moral directa, sino que son los seres

1 El autor agradece a Paula Mira Bohórquez el trabajo de coordinar la publicación de este artículo, así como los valiosos comentarios que dos revisores anónimos de la revista *Estudios de Filosofía* realizaron a una versión previa del artículo.

2 Que la naturaleza no pertenezca a nadie o que nos pertenezca a todos no son respuestas equivalentes. Si la naturaleza es tierra de nadie, es más fácil defender que la propiedad de la naturaleza es de quien, mediante su trabajo, la emplea para obtener ciertos bienes. Por el contrario, si la naturaleza es tierra de todos, resulta más sencillo defender que, a pesar de que alguien trabaje en ella obteniendo ciertos bienes, los frutos de ese trabajo (o, al menos, parte de ellos) deben ser colectivos, dado que se ha empleado un recurso colectivo para obtener dichos bienes.

3 Un ser merece consideración moral si existen restricciones morales legítimas en la forma en que los agentes morales deben tratarlo. La consideración moral puede ser directa o indirecta. Por un lado, un ser merece consideración moral directa si los agentes morales tienen la obligación de tener en cuenta los intereses de ese ser cuando toman decisiones. Por otro, un ser merece consideración moral indirecta si los agentes morales no tienen el deber de tomar en consideración los intereses de ese ser cuando toman decisiones, pero, sin embargo, sí tienen la obligación de considerar cómo afectará el trato de ese ser a los intereses de los individuos que merecen consideración moral directa.

sintientes que viven en ella los que la merecen. En la décima sección presentaré algunos argumentos a favor de intervenir en la naturaleza, no para asegurar o restaurar el (supuesto) equilibrio de los ecosistemas y/o la preservación de la biodiversidad, sino para reducir el sufrimiento que los animales padecen en ella. Por último, en la sección final resumiré las ideas principales de este artículo, así como algunos problemas sin resolver dejados por el camino.

## 2. Los derechos de propiedad y soberanía

Pensar que la naturaleza pertenece solo a algunos lleva a la cuestión del fundamento de los derechos de propiedad, en el caso individual, y los derechos de soberanía, en el caso Estatal.

Por un lado, el derecho de propiedad es el conjunto de reglas que gobiernan el acceso a, y el control de, la tierra y otros recursos materiales (Waldron, 2004). La propiedad privada es un sistema que distribuye bienes a individuos para que los usen de la forma que crean conveniente, excluyendo al resto de individuos y a la sociedad de su uso (Waldron, 2004). No obstante, acostumbran a reconocerse límites en los derechos de propiedad.

Una de las principales justificaciones clásicas de la propiedad privada es la teoría de Locke (2017), en la que, a pesar de que los recursos naturales pertenecen a todos, debido a que somos nuestros propios dueños adquirimos el derecho de poseer los frutos de nuestro trabajo, puesto que con el trabajo añadimos a los recursos naturales un valor que nos pertenece.

Locke combina la estructura de una teoría de la ocupación primitiva de la tierra con un enfoque de la importancia moral del trabajo como fundamento del derecho de propiedad (Waldron, 2004). La diferencia moral entre el primer ocupante de un pedazo de tierra (o la primera persona en emplear un recurso natural) y los siguientes consiste en que no ha tenido que desplazar a nadie con el fin de apropiarse de ese trozo de tierra (o recurso natural). Pero, según Locke, ello no implica que el derecho del primer ocupante sobre ese pedazo de tierra (o recurso natural) sea absoluto. Para Locke la tierra debía cultivarse de forma productiva con el fin de que no se desperdiciara (además de que debían quedar suficientes bienes comunes, y de similar calidad, para los demás). Esto palia el hecho de que el primer ocupante de un pedazo de tierra (o el primero en apropiarse de un recurso natural), a pesar de no desplazar a nadie, pueda perjudicar los intereses de los demás al apropiarse de ese trozo de tierra (o ese recurso natural). Así, el derecho de propiedad no es absoluto, sino que existe la limitación moral de emplear la tierra (o el recurso natural) de forma productiva. Aunque Locke se centra en el uso productivo de la tierra (o los recursos naturales), si los argumentos de este artículo son correctos, el derecho de propiedad debe limitarse también por razones relacionadas con el daño a terceros.

Por otro lado, la soberanía es la autoridad suprema dentro de un territorio, en donde la autoridad, más allá del poder coercitivo derivado de la fuerza, proviene de una fuente de legitimidad mutuamente reconocida (la ley natural, los mandatos divinos, las constituciones, las leyes internacionales, etc.) (Philpott, 2016). En la tradición liberal, la soberanía se relaciona con la ciudadanía. Una de las funciones principales del derecho de ciudadanía consiste en promover la soberanía popular (Donaldson & Kymlicka, 2011). La idea de la soberanía popular sostiene que el Estado pertenece a los ciudadanos, en lugar de a Dios o una clase social particular, por lo que la ciudadanía consiste en formar parte del conjunto de individuos soberanos de un territorio. En este sentido, la legitimidad del Estado se deriva de su papel como encarnación de la soberanía inherente de los individuos. A pesar de que los Estados constituyan la autoridad suprema dentro de un territorio, su soberanía no es absoluta, dado que existen condiciones en las cuales la intervención exterior puede ser legítima.

Las convenciones sobre derechos humanos constituyen una de las principales restricciones legales e institucionales sobre el derecho absoluto de soberanía (Philpott, 2016). La Declaración Universal de Derechos Humanos intenta establecer obligaciones internacionales universales que limiten las acciones legítimas sobre los individuos dentro de las fronteras de los Estados. La soberanía de los Estados, entonces, está limitada por normas internacionales e instituciones supranacionales que buscan garantizar los derechos básicos de los individuos.

Los derechos de propiedad y soberanía son, por tanto, limitados. En el primer caso, los derechos de propiedad están limitados por el uso productivo: no es legítimo emplear un recurso natural de forma improductiva. En el segundo, el derecho de soberanía está limitado por los derechos individuales reconocidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos. Así pues, tanto los derechos de propiedad como los derechos sobre un territorio son en cierto modo irrelevantes en lo que al bienestar individual se refiere, dado que tanto los derechos de propiedad como el derecho de soberanía están limitados por cuestiones ligadas con el daño. ¿Estas cuestiones ligadas con el daño son extensibles a los animales? Sí, dado que los derechos de propiedad y soberanía tienen limitaciones morales en su aplicación a seres con capacidad de sentir.

### 3. El “principio del daño”

Por mucho que sean propiedad de individuos o se encuentren en parajes naturales dentro del territorio de un Estado, los seres con capacidad de sentir, puesto que merecen consideración moral directa, limitan la libertad de sus dueños y de los Estados, es decir, estos no pueden tratarlos de la forma en que les venga en gana.

La justificación clásica de la libertad individual y sus límites consiste en el “principio del daño”, según el cual las únicas razones que justifican interferir en la libertad de los demás son la propia protección e impedir que se dañe a otros (Mill, 2008).

Mill formuló el principio con el fin de regular las relaciones entre humanos. ¿Tiene sentido extender el principio a las relaciones entre humanos y animales? Tiene sentido si los animales pueden ser dañados de formas moralmente relevantes. ¿Tenemos buenas razones para pensar que los animales pueden ser dañados de formas moralmente relevantes? Creo que sí.

#### 4. Sintiencia y consideración moral de los animales

Muchos animales pueden ser dañados de formas moralmente relevantes porque muchos animales poseen capacidad de sentir. La sintiencia es la capacidad de poseer experiencias positivas y/o negativas, es decir, es la condición de posibilidad de cualquier experiencia subjetiva. Los organismos sintientes poseen consciencia cualitativa o, dicho de otro modo, sus estados conscientes conllevan cualidades experienciales (Van Gulick, 2004). Por lo que sabemos, un organismo solo puede tener experiencias conscientes si tiene sistema nervioso central. En este sentido, los organismos con sistema nervioso central poseen intereses como, por ejemplo, no experimentar experiencias conscientes negativas como el sufrimiento. La capacidad de sufrir y disfrutar, por tanto, no es una capacidad más entre otras porque constituye un requisito necesario y suficiente para poseer intereses.

Las consideraciones previas llevan a la formulación del “argumento de los intereses” (Feinberg, 1974; Singer, 1990):

*Primera premisa:* todos y solamente los seres que poseen intereses merecen consideración moral directa.

*Segunda premisa:* muchos animales poseen intereses.

*Conclusión:* por tanto, muchos animales merecen consideración moral directa.

Las dos premisas de este argumento son cuestionables.

Existen al menos tres objeciones a la tesis de que poseer intereses implica merecer consideración moral directa (Cochrane, 2013): (1) Rechazar la conexión entre los intereses y la consideración moral directa; (2) Rechazar la conexión entre la capacidad de sentir y la posesión de intereses; y (3) Subrayar que tener la capacidad de merecer consideración moral directa no es lo mismo que merecer consideración moral directa.

En primer lugar, puede rechazarse la conexión entre los intereses y la consideración moral directa defendiendo que es necesario algo más que poseer intereses para merecer consideración moral directa. Por ejemplo, puede sostenerse que es necesario que los seres merecedores de consideración moral directa puedan reclamar esa consideración moral directa por sí mismos. Como no todos los seres sintientes tienen esta capacidad, no todos los seres sintientes merecerían consideración moral directa. Esta tesis, sin

embargo, es problemática. Incluso si aceptásemos que la consideración moral es una reclamación, no estaría claro por qué los seres deberían ser capaces de realizar esas reclamaciones por sí mismos. Representantes legales de esos individuos podrían encargarse de reclamar en su nombre la consideración moral que merecen. Después de todo, nuestros sistemas legales acostumbran a obrar de este modo en lo que a la consideración moral de los humanos incapacitados se refiere. La consideración moral, entonces, puede ser reclamada por un representante.

En segundo lugar, puede rechazarse la conexión entre la capacidad de sentir y la posesión de intereses, defendiendo que seres que carecen de capacidad de sentir pueden tener intereses. Puede defenderse, por ejemplo, que la posesión de intereses está ligada al desarrollo biológico y no a las experiencias conscientes. A fin de cuentas, muchos intereses están relacionados con bienes biológicos básicos y no con experiencias conscientes: los bebés recién nacidos, por ejemplo, tienen interés en respirar aire limpio no contaminado (aunque no sean conscientes de ello). En este caso, todos los entes que poseyeran un bien biológico poseerían intereses, tal y como defienden algunos autores en ética ambiental (Attfield, 2003; Taylor, 1981). Sin embargo, no es lo mismo identificar qué hace que un ser sea un buen ejemplar dentro del tipo de ser que es, que identificar qué hace que la vida de un ser vaya mejor para el propio ser. Los intereses son componentes esenciales del bienestar de un individuo y el bienestar se relaciona con el modo en que la vida va bien o mal desde el punto de vista subjetivo del propio individuo que la experimenta. Sin duda, para que un individuo experimente el modo en que le va la vida es necesario que ese individuo tenga experiencias conscientes. Por tanto, la consciencia fenoménica es necesaria para la posesión de intereses.

En tercer lugar, se objeta que tener la capacidad de merecer consideración moral directa no es lo mismo que merecer consideración moral directa. Aunque los seres con capacidad de sentir poseyeran intereses, no todos ellos poseerían intereses del tipo que dan lugar al merecimiento de consideración moral directa. Esta objeción, sin embargo, no es problemática. Después de todo, parece razonable reconocer que todos los seres sintientes tienen al menos ciertos intereses básicos suficientemente importantes como para fundar ciertos deberes por parte de los agentes morales. Por ejemplo, parece razonable suponer que todos los seres sintientes tienen interés en no experimentar un dolor intenso. Este interés parece ser lo suficientemente importante como para imponernos a los agentes morales la obligación de no causarle a un ser sintiente un dolor intenso por razones triviales. Si esto es correcto, podemos decir que los seres que merecen consideración moral directa tienen el derecho de no experimentar un dolor intenso por razones triviales.

Dado que ninguna de estas tres objeciones resulta convincente, la capacidad de sentir puede considerarse condición necesaria y suficiente para merecer consideración moral directa. Si tener intereses depende de la capacidad de sentir, la posesión de intereses es una cuestión empírica. Bastaría con establecer que un ser posee capacidad

de sentir para concluir que tiene intereses y, entonces, la segunda premisa quedaría justificada. ¿Cómo podemos saber si existen animales capaces de sentir placer y/o dolor y, por tanto, con intereses?

Existen cuatro razones principales para pensar que muchos animales son conscientes y pueden sufrir y disfrutar (DeGrazia, 1996; Singer 1990): (1) La fenomenología humana nos ofrece información sobre nuestras mentes y experiencias que nos sirve de guía para saber qué estados mentales debemos buscar en los animales (dolor/placer, miedo/tranquilidad, deseos, etc.); (2) Sabemos que nosotros somos seres conscientes y que muchos animales poseen importantes similitudes anatómicas y fisiológicas con nosotros en lo que a los mecanismos neurofisiológicos del dolor se refiere, por lo que muchos animales deben tener experiencias de placer y/o dolor similares a las nuestras; (3) Sabemos cómo nos comportamos cuando experimentamos estados mentales como el placer y/o el dolor y muchos animales se comportan de forma parecida en circunstancias similares; y (4) Tenemos un historial evolutivo compartido con los animales que hace razonable atribuir experiencias de placer/dolor similares al menos a los animales con los que compartimos un origen evolutivo más estrecho. Así pues, hay razones fisiológicas, comportamentales y evolutivas que hacen plausible suponer que muchos animales son seres conscientes capaces de sentir placer y/o dolor y, por tanto, poseedores de intereses.

## 5. Igualdad, relevancia y consideración moral de los animales

Puede construirse un argumento sólido a favor de la consideración moral directa de los animales sintientes basándose en principios de igualdad y relevancia (Rowlands, 2002; 2009):

*Primera premisa:* todos los humanos merecemos la misma consideración moral (principio de igualdad).

*Segunda premisa:* no puede haber ninguna diferencia en la consideración moral de los miembros de dos grupos a menos que haya una diferencia moralmente relevante entre los miembros de dichos grupos (principio de relevancia).

*Tercera premisa:* no hay diferencias moralmente relevantes entre los humanos y muchos animales.

*Conclusión:* por tanto, muchos animales merecen la misma consideración moral que los humanos.

El problema principal de este argumento radica en la tercera premisa, que establece una analogía fuerte entre humanos y animales en lo que a las características moralmente relevantes se refiere. ¿Cuáles son las diferencias principales entre humanos y animales? ¿Son esas diferencias moralmente relevantes? La diferencia más clara entre humanos

y animales es que pertenecemos a especies diferentes, lo que lleva a preguntar si la pertenencia a la especie es moralmente relevante.

## 6. Especismo

El resto de los animales, por definición, no pertenecen a nuestra especie. ¿Es esto moralmente relevante?

No es fácil argumentar a favor de la relevancia moral de la pertenencia a la especie. Pertenecer a una especie es una cuestión genética, dado que depende del tipo de genes que se posean. El problema consiste en que no está claro cómo los genes pueden ser moralmente relevantes, dado que los individuos no elegimos los genes que poseemos y, por tanto, no deberíamos ser premiados o castigados por poseer determinados genes (Rowlands, 2002).<sup>4</sup> Si esto es correcto, pertenecer a una u otra especie no es moralmente relevante a la hora de decidir quién merece consideración moral directa.

La idea de que la pertenencia a la especie no es una característica legítima para decidir quién merece consideración moral directa ha dado lugar al concepto de “especismo” (Ryder, 1998). El especismo consiste en discriminar a los individuos que no pertenecen a una(s) especie(s) determinada(s), favoreciendo injustificadamente a aquellos que pertenecen a cierta(s) especie(s) (Horta, 2008). Si la pertenencia a la especie es moralmente irrelevante, discriminar a un ser por pertenecer o no a una especie constituye un prejuicio injustificado.

Aparte de la pertenencia a la especie, la principal diferencia entre humanos y animales son las capacidades cognitivas: los humanos parecemos cognitivamente más sofisticados que el resto de los animales. ¿Es la diferencia en capacidades cognitivas moralmente relevante? Responder afirmativamente a esta cuestión plantea problemas importantes, como muestra el “argumento de la superposición de especies”.

## 7. El argumento de la superposición de especies

El argumento de la superposición de especies justifica que algunos animales merezcan la misma consideración moral que la que merecen los humanos marginales (Tanner, 2011). El argumento puede caracterizarse del siguiente modo (Rowlands, 2002):

*Primera premisa:* X es el criterio propuesto como diferencia moralmente relevante entre humanos y animales.

*Segunda premisa:* existen humanos que no poseen X.

4 El “principio de merecimiento” sostiene que ningún individuo debe ser premiado o castigado por cosas que estén fuera de su control (Rowlands, 2002).

*Conclusión:* así pues, o bien (a) esos humanos no merecen mayor consideración moral que los animales, o bien (b) la afirmación de que X es una diferencia moralmente relevante debe abandonarse.

La fuerza del argumento proviene de su carácter general: mientras sea cierto que hay humanos que no poseen X, el argumento es aplicable independientemente del criterio que se seleccione como la variable X. El argumento, sin embargo, tiene una limitación notable: no resulta aplicable si, como contenido de la variable X, se selecciona la propiedad de pertenecer a la especie humana dado que, por definición, todos los humanos poseemos esa propiedad mientras que ningún otro animal la posee. No obstante, en la sección anterior defendí que la pertenencia a la especie no es relevante a la hora de decidir la consideración moral que merece un individuo, así que la limitación del argumento queda superada.

La única forma lógica de superar la objeción que plantea el argumento de la superposición de especies es aceptar que los humanos que carecen de X no merecen igual consideración moral directa y, por tanto, merecen menor consideración moral que los demás humanos (Frey, 1980; 1983). Esta posición socava el principio de igualdad y las consecuencias prácticas que se derivan de ella son preocupantes. Si algunos humanos merecen menor consideración moral porque no alcanzan el nivel mínimo de sofisticación cognitiva, podríamos dañarlos sin que ello implicara que nuestro comportamiento fuera inmoral (como hacemos ahora con los animales). Además, debe tenerse en cuenta que resulta imposible establecer un nivel cognitivo mínimo de capacidad X necesario para merecer consideración moral directa de forma no arbitraria.

El argumento de la superposición de especies plantea entonces dos opciones: (1) o bien no se discrimina entre humanos y animales; (2) o bien la discriminación se realiza en base a un criterio distinto al de la pertenencia a la especie. El problema de la segunda opción consiste en que cualquier criterio que se base en una (o unas) propiedad(es) concreta(s) (capacidades cognitivas, posesión de lenguaje, propiedades relacionales, autonomía moral, etc.) socavaría las bases de la igualdad humana, ya que siempre habrá humanos que no cumplan los requisitos mínimos exigidos para merecer igual consideración moral. Esto, claro, solo constituye un problema si se concede un gran valor a la igualdad de todos los humanos. Si valoramos mucho la igualdad de todos los humanos, preferiremos elevar la consideración moral de los animales a rebajar la consideración moral de los humanos marginales. Por tanto, la opción que preferiremos será la primera: no discriminar entre humanos y animales. No obstante, alguien que no valore tanto la igualdad humana, puede optar de forma coherente por rebajar la consideración moral que merecen los humanos marginales, superando la objeción que plantea el argumento de la superposición de especies y optando por la segunda opción, discriminando a los humanos marginales, por ejemplo, por carecer de las capacidades cognitivas necesarias para merecer consideración moral directa.

## 8. Utilitarismo negativo y reducción del sufrimiento

¿Qué obligaciones tenemos hacia los seres sintientes? No resulta descabellado pensar que tenemos la obligación de intentar reducir sus sufrimientos innecesarios, lo que me lleva a analizar el utilitarismo negativo.

El utilitarismo negativo sostiene que la acción moralmente correcta es aquella que minimiza el sufrimiento (Warburton, 1999). Entre los principios más importantes de la ética humanitaria, Popper (1945) incluye “el reconocimiento de que todo apremio moral tiene su base en los apremios del dolor o el sufrimiento” (p. 543, nota 6). De ahí deriva la conclusión normativa de que nuestra obligación moral consiste en conseguir la menor cantidad de dolor o sufrimiento para todos, aunque Popper subraya que este principio no es el único que debería tenerse en cuenta en las políticas públicas.

Existen al menos cinco razones para defender el utilitarismo negativo y la prioridad de la reducción del sufrimiento en comparación con la promoción de la felicidad: (1) las formulaciones de demandas negativas son más claras (Smart, 1958); (2) asimetría entre dolor y felicidad: no se suele admitir como excusa para no ayudar que la ayuda reduzca la felicidad de uno (Acton, 1963); (3) en lo que a infligir dolor se refiere, debe producirse una cantidad mucho mayor de placer para compensar el hecho de ocasionar dolor (Walker, 1974); (4) asimetría de las consecuencias: el dolor, si no se alivia, tiende a generar mayores dolores y se constituye como barrera para experimentar placer, por lo que aliviar el dolor tiene muchas consecuencias beneficiosas, mientras que promocionar el placer no tiene tantas consecuencias beneficiosas (Walker, 1974); y (5) justicia distributiva: es injusto aumentar la diferencia de felicidad entre A y B, algo que sucede al promover la felicidad de A en lugar de reducir el sufrimiento de B, pero no al reducir el sufrimiento de B en lugar de promover la felicidad de A (Walker, 1974). Estas razones llevan a concluir que, en principio, deberíamos aliviar el dolor cuando estuviésemos en posición de hacerlo. Aun así, aliviar el sufrimiento puede ser supererogatorio si requiere un gran sacrificio (Walker, 1974).

Suele considerarse que el utilitarismo negativo adolece de los mismos problemas que el utilitarismo clásico (Smart, 1989; Warburton, 1999). El principal problema es que resulta difícil definir el concepto de “utilidad”. El placer y/o el dolor son difíciles de cuantificar, lo que dificulta el trabajo de una teoría ética basada en el cálculo de costes-beneficios (Warburton, 1999; 2001). Si la utilidad no se puede cuantificar, no está claro lo que significa el principio de utilidad, el cual sostiene que la acción moralmente correcta es aquella que maximiza la utilidad. Extendida al utilitarismo negativo, esta crítica sostendría que la infelicidad y/o el sufrimiento no se pueden cuantificar y, por tanto, que no puede conocerse cuál es la acción que minimiza la infelicidad y/o el

sufrimiento. Pero que la utilidad no pueda cuantificarse de forma exacta no implica que resulte imposible realizar estimaciones aproximadas de utilidad o que sea imposible, al comparar dos o más situaciones, establecer cuál es la que produce mayor o menor utilidad. En muchas ocasiones no es necesario un cálculo preciso para saber qué acción o política reduce en mayor medida la infelicidad y/o el sufrimiento. Por supuesto, existen casos difíciles en los que, debido a las dificultades de cuantificación, tomar una decisión resulta complicado porque no está claro qué acción o política reduce en mayor medida la infelicidad y/o el sufrimiento, pero esta dificultad no parece suficiente como para rechazar la teoría.

Una de las principales críticas contra el utilitarismo negativo sostiene que, siguiendo su principio, estaríamos obligados a destruir el mundo o, al menos, toda vida sintiente (Smart, 1958; Warburton, 1999). Un utilitarista clásico podría ser un destructor del mundo benevolente solo si creyera que los seres sintientes son más miserables que felices, mientras que un utilitarista negativo podría ser un destructor del mundo benevolente incluso aunque creyera que los seres sintientes son en general más felices que infelices (Smart, 1989). Si la prevención del dolor es más urgente que la promoción de la felicidad, es decir, si la felicidad no compensa el sufrimiento ¿la forma más efectiva de prevenir el sufrimiento no sería destruir el mundo? Al destruir el mundo se acabaría con el sufrimiento. Sin embargo, la obligación moral de destruir el mundo parece inadmisibles debido al gran número de experiencias positivas que frustraría (Smart, 1958). El utilitarismo negativo, entonces, tendría consecuencias absurdas y debería rechazarse.

Smart tiene razón en que si la eliminación del sufrimiento fuese el único principio, la destrucción indolora del mundo sería una forma efectiva de asegurar dicho objetivo, pero eliminar el sufrimiento no es lo mismo que reducirlo, que debería ser el objetivo del utilitarismo negativo (Acton, 1963). Así, aunque minimizar el sufrimiento pueda no ser atractivo como principio absoluto, es recomendable como regla práctica simple, dado que (1) en la mayoría de casos podemos hacer más por los demás al intentar eliminar sus sufrimientos; y (2) existe mayor acuerdo sobre qué males habría que evitar que sobre qué bienes habría que promover (Smart, 1958; Smart & Williams, 1973). Los juicios sobre lo que resulta dañino muestran mucha menos variación personal que los juicios sobre lo que es bueno (Watkins, 1963), por lo que parece sencillo acordar que la reducción del sufrimiento es un objetivo moral valioso (al menos en principio) y, por tanto, que la intuición fundamental del utilitarismo negativo es válida.

¿Qué implicaciones tiene la primacía de la reducción del sufrimiento para los animales? Una implicación consiste en nuestra obligación de intervenir en la naturaleza con el fin de reducir los sufrimientos que los animales padecen en ella. Esto lleva a la crítica de la ética ambiental.

## 9. Contra la ética ambiental

El medio ambiente es un sistema interconectado de cosas vivas e inánimes que mantienen un conjunto de condiciones planetarias objetivas (Walker, 2000). La ética ambiental, entonces, es el estudio de los problemas morales implicados en las interacciones humanas con dicho sistema.

La teoría del valor defendida en este trabajo sostiene que la capacidad de sentir es condición suficiente y necesaria para merecer consideración moral directa. Esto concede prioridad al bienestar de los animales individuales en comparación con la estabilidad de los ecosistemas y la preservación de las especies. Algunos defensores de la ética ambiental sostienen una concepción holista del valor que sitúa el valor en el equilibrio de los ecosistemas y/o la preservación de las especies, valorando a los individuos en la medida en que contribuyen a alcanzar estos fines (Leopold, 2005; Callicott, 1980). No obstante, la diferencia moralmente relevante más importante entre muchos animales y los ecosistemas consiste en que los ecosistemas carecen de consciencia fenoménica, es decir, no tienen capacidad de sufrir y disfrutar (Horta, 2017). Proteger la biodiversidad puede ser valioso, pero las especies en sí mismas carecen de sentiencia, dado que son conjuntos de individuos, por lo que carecen de sistemas nerviosos centrales que den lugar a experiencias. En este sentido, como la capacidad de sentir es condición necesaria para merecer consideración moral directa, mantener la estabilidad de los ecosistemas y proteger la biodiversidad serían fines secundarios en comparación con proteger a los individuos sintientes.

Aunque estas críticas fuesen válidas, existe al menos una teoría de ética ambiental capaz de superarlas: El “consecuencialismo biocéntrico” defendido por Attfield (2003) rechaza que el bien de los ecosistemas o cualquier otro conjunto merezca consideración moral directa, afirmando que el valor reside en entidades individuales. Sin embargo, Attfield rechaza que solo merezcan consideración moral directa los individuos con capacidad de sentir, dado que piensa que individuos sin capacidad de sentir pueden no obstante poseer intereses.

En ética ambiental es común distinguir entre enfoques biocéntricos y holísticos. Los enfoques biocéntricos sostienen que todos los seres vivos poseen un bien propio y, por tanto, merecen consideración moral directa. Los enfoques biocéntricos no niegan que los ecosistemas o las especies sean valiosos, pero sostienen que su valor depende de la medida en que condicionen el bien propio de los organismos individuales que los componen. Los enfoques holísticos, por otra parte, afirman que los ecosistemas o las especies poseen un bien independiente del de los organismos individuales que los componen y, por tanto, que los ecosistemas o las especies merecen consideración moral directa.

Attfield (2003) declara que ninguna teoría del valor centrada en el bien colectivo en lugar de en el bien de los individuos es plausible. Por los argumentos presentados

anteriormente, estoy de acuerdo. Dado que solo las cosas con capacidad de sentir merecen consideración moral directa, como solamente ciertos individuos poseen capacidad de sentir, solo algunos individuos merecen consideración moral directa. Los conjuntos, como carecen de capacidad de sentir, no merecen consideración moral directa. Sin embargo, Attfield y yo estamos en desacuerdo sobre los individuos que merecen consideración moral directa. Él sostiene que individuos sin capacidad de sentir como las plantas merecen consideración moral directa por dos razones (Attfield, 2003): (1) porque poseen un bien propio y, por tanto, pueden ser beneficiados y/o perjudicados; y (2) porque experimentos mentales del tipo del último hombre en la tierra sugieren que el bien de plantas y animales es valioso en sí mismo con independencia de las valoraciones que los humanos hagamos de dicho bien.<sup>5</sup> La defensa del biocentrismo y el rechazo del holismo llevan a Attfield a proponer una teoría del valor que trasciende los intereses humanos sin subordinar el valor de los individuos al valor de los sistemas que hacen sus vidas posibles.

Las razones por las que rechazo la primera razón de Attfield deberían estar claras. Por mucho que en cierto sentido puedan ser beneficiados y/o perjudicados, los individuos sin capacidad de sentir no merecen consideración moral directa porque, de acuerdo con el argumento de los intereses, carecen de intereses moralmente relevantes al no poseer experiencias.

Para explicar por qué no comparto la segunda razón ofrecida por Attfield para justificar por qué seres sin capacidad de sentir como las plantas merecen consideración moral directa es necesario abordar cuestiones metaéticas complejas. Attfield rechaza el anti-realismo en metaética porque implica la consecuencia, desde su punto de vista implausible de que si no existiesen agentes morales que realizaran valoraciones no habría nada negativo en el dolor de los animales, dado que no habría valoradores humanos que confiriesen al dolor su valor negativo. Si el valor depende de las valoraciones de los agentes morales, allí donde no hay agentes morales no hay ni valor ni desvalor. Como la idea de que la posesión de valor dependa del hecho de ser valorado por alguien le parece dudosa, Attfield declara que el valor es algo que los agentes morales reconocemos o descubrimos en el mundo, es decir, el valor es una propiedad objetiva presente en el mundo y no el resultado de las evaluaciones de los agentes morales.

La división metaética entre realismo y anti-realismo se funda en las diferentes respuestas que se ofrecen a la pregunta sobre la referencia de los términos morales (Jones, Cardinal & Hayward, 2006). ¿Qué significan términos morales como “justo” o “bueno”? ¿Se refieren a propiedades objetivas existentes en el mundo e independientes

5 El experimento mental del último hombre en la tierra fue presentado por primera vez por Routley (1973, p. 207). Es un experimento diseñado con el fin de mostrar que la ética occidental tradicional, debido a su antropocentrismo, no ofrece una base adecuada para una teoría de ética ambiental. El experimento se basa en pensar que somos el último hombre vivo en la tierra y en extraer conclusiones meta-éticas y normativas de dicho escenario imaginario.

de los humanos o son algo completamente diferente (expresiones de sentimientos o prescripciones, por citar dos ejemplos)? Aquellos que como Atfield piensan que los términos morales se refieren a propiedades objetivas del mundo independientes de nosotros son realistas. Por el contrario, quienes negamos que los términos morales se refieran a propiedades objetivas existentes en el mundo independientes de nosotros somos anti-realistas. Creo que tenemos buenas razones para rechazar el realismo y defender el anti-realismo en metaética; los juicios morales se basan en términos dependientes de las mentes humanas.

Las teorías metaéticas realistas más comunes son las naturalistas y las intuicionistas. Los naturalistas sostienen que los juicios morales son juicios sobre hechos naturales que podemos descubrir (Jones, *et al.*, 2006). Los conceptos morales se derivan de la experiencia y los juicios morales son juicios sobre hechos naturales que podemos descubrir (de forma similar al modo en que descubrimos las leyes de la naturaleza). El naturalismo tiene dos consecuencias importantes: (1) La ética no es autónoma, es decir, la moralidad no constituye un objeto de estudio especial, sino que constituye otro aspecto más del mundo natural, por lo que resulta legítimo extraer conclusiones normativas de declaraciones fácticas; y (2) Si la ética no es autónoma, podemos definir los términos morales en términos naturales.

La idea según la cual es legítimo extraer conclusiones normativas de declaraciones empíricas es controvertida. Muchos filósofos insisten en distinguir las cuestiones de hecho de las cuestiones de valor. Una cosa son las descripciones y otra las valoraciones o, dicho de otro modo, una cosa es el ser y otra el deber ser. Esta distinción conlleva un salto lógico que no puede superarse, es decir, la distinción implica que no puede pasarse de un juicio de hecho a un juicio de valor ni, tampoco, de un juicio de valor a un juicio de hecho. No podemos extraer ningún tipo de conclusión sobre lo que debería ser el caso de proposiciones sobre hechos que explican lo que es el caso. Esta idea defiende la autonomía de la ética y, por tanto, cuestiona el naturalismo: los juicios morales son diferentes de los juicios factuales y, por tanto, no podemos extraer conclusiones normativas de declaraciones fácticas. No resulta válido derivar conclusiones valorativas de premisas descriptivas.

Como muestra el “argumento de la cuestión abierta” formulado por Moore (2002), la idea de que podamos definir los términos morales en términos naturales es muy discutible (Jones *et al.*, 2006). Cualquier teoría que, como las teorías naturalistas, trate de definir el término “bueno” sostiene algo del tipo: “bueno” significa X (en donde X es algún tipo de hecho o conjunto de hechos). Moore, sin embargo, defiende que bueno es indefinible: “[S]i se me pregunta “¿qué es bueno?”, mi respuesta es que bueno es bueno, y ahí acaba el asunto. O si se me pregunta “¿cómo hay que definir bueno?”, mi respuesta es que no puede definirse, y eso es todo lo que puedo decir acerca de esto (Moore, 2002, pp. 99-100). Moore sostiene que bueno es indefinible porque, frente a toda definición de bueno, siempre tiene sentido preguntar: ¿es X realmente bueno?

Si lo bueno pudiera definirse como X, entonces, no tendría sentido preguntar “pero ¿es X realmente bueno?”. Si nos fijamos en una definición del tipo “un soltero es un hombre no casado”, vemos que no tiene sentido preguntar “pero ¿es un hombre no casado realmente un soltero?”, dado que estaríamos preguntado “pero ¿es un soltero realmente un soltero?”, lo cual es absurdo. Sin embargo, preguntar a un utilitarista “pero ¿es maximizar la felicidad realmente bueno?” no es lo mismo que preguntar “pero ¿es bueno realmente bueno?”. Si el naturalista estuviera en lo cierto, la primera pregunta sería trivial, dado que sería como preguntar si bueno es bueno. Así que la definición debe ser inadecuada, lo que conlleva que “bueno” y “maximizar la felicidad” no son lo mismo. Como siempre tiene sentido preguntar frente a una definición de “bueno” si eso realmente es bueno, es una cuestión abierta si la definición de bueno propuesta constituye realmente una definición apropiada de “bueno”. Moore concluye que el argumento de la cuestión abierta muestra que un término moral como “bueno” es indefinible. Lo que es bueno no se puede definir, sino que conocemos lo que es bueno mediante la intuición. Como lo que es bueno no se puede definir, lo que es bueno no puede reducirse a declaraciones naturalistas como “aquello que produce la mayor felicidad”, “aquello que la gente desea”, “aquello que reduce el sufrimiento” y/o cualquier otra declaración de hecho.

Los intuicionistas como Moore sostienen que conocemos los principios morales básicos mediante la intuición (Dancy, 1991). Los principios morales pueden ser verdaderos o falsos y, además, podemos conocer esos principios mediante una facultad especial denominada “intuición moral”. ¿Cómo es que los principios morales pueden ser verdaderos o falsos? Los principios morales pueden ser verdaderos o falsos porque existen los “hechos morales”. Pero, ¿qué clase de hechos son los hechos morales? El naturalismo identifica los hechos morales con hechos naturales. Los intuicionistas, sin embargo, rechazan el naturalismo porque no es compatible con el pluralismo. Los intuicionistas piensan que existen muchas cosas moralmente relevantes a la hora de decidir qué acciones son correctas y que las cuestiones moralmente relevantes varían de caso en caso, por lo que piensan que existen muchas formas en que las acciones pueden ser correctas o incorrectas. Reducir las acciones correctas a hechos naturales resulta excesivamente restrictivo. Sin embargo, los intuicionistas sostienen que los hechos morales son similares a otros hechos. Los hechos morales son hechos sobre acciones y agentes, cosas que existen por mucho que disciplinas científicas como la física o la biología no tengan mucho que decir al respecto. Los hechos morales están relacionados con hechos no morales: los hechos morales existen porque existen hechos no morales. Los intuicionistas tienden a pensar que existen valores en el mundo que los agentes morales podemos reconocer o fallar a la hora de reconocer. El mundo es más rico de lo que la física o la biología nos dicen.

Uno de los principales argumentos contra el intuicionismo es el “argumento de la peculiaridad” formulado por Mackie:

Si los valores morales realmente existen en el mundo objetivo, han de ser entidades verdaderamente peculiares. No se manifiestan en los objetos como otras propiedades (la masa, la forma, etc.). Presumiblemente, tampoco cumplen una función causal [...] Son más bien, en palabras de Moore, propiedades *no naturales* [...] La peculiaridad puede llevarse aún más lejos señalando que debe existir algún tipo de *correspondencia* entre las propiedades morales y las naturales, pues todos estamos de acuerdo en que no puede haber diferencias en el valor de las cosas sin que haya una diferencia correspondiente en sus propiedades naturales [...] Ahora bien, si las propiedades morales son realmente objetivas y existen fuera del orden natural, la correspondencia de la que hablamos sería cuando menos sumamente enigmática, pues si las propiedades morales existen *fuera* del mundo real, ¿por qué no se las puede aplicar a las cosas independientemente de los hechos que tienen lugar *dentro* del mundo real? (Carruthers, 1992, p. 21).

Aparte del argumento de la peculiaridad, las críticas clásicas al intuicionismo sostienen que (Carruthers, 1992; Gensler, 1998; Jones *et al.*, 2006): (1) aun dando por sentado que tiene sentido hablar de que existe una facultad mediante la cual somos capaces de intuir los valores morales y que la existencia de ésta puede probarse, todavía tendríamos buenas razones para desconfiar de esa facultad, teniendo en cuenta que las ideas intuitivas de las personas sobre la moral son conflictivas; (2) el intuicionismo no nos ofrece ningún modo de resolver los desacuerdos morales; y (3) con la intención de defender que cualquier intuición no es válida, el intuicionismo debería ofrecernos un método para distinguir las intuiciones morales genuinas (válidas) de las aparentes (no-válidas) pero, desafortunadamente, el intuicionismo no nos ofrece un método de este tipo.

Las críticas al naturalismo y al intuicionismo en metaética llevan a rechazar los enfoques realistas y concluir que un enfoque metaético correcto debe ser algún tipo de enfoque anti-realista.<sup>6</sup> Si esto es correcto, y si el consecuencialismo biocéntrico de Attfield es un enfoque realista, la teoría de Attfield debe rechazarse (al igual que los enfoques holistas centrados en los ecosistemas o las especies). Es el bienestar animal y no la naturaleza lo moralmente importante.

6 Los enfoques anti-realistas tienen sus propios problemas. Un enfoque metaético apropiado debe ser algún tipo de combinación de emotivismo y relativismo. Una de las críticas principales al emotivismo sostiene que implica que los juicios de valor no son racionales y, por tanto, que resulta imposible llegar a acuerdos con aquellos que no comparten nuestros valores. Aunque creo que las discusiones racionales pueden jugar un papel valioso en filosofía moral (podemos discutir, por ejemplo, sobre hechos, definiciones conceptuales y las implicaciones de los valores), la crítica parece acertada: si no se comparten unos valores básicos la discusión racional resulta imposible. En este sentido, si a alguien no le preocupa el sufrimiento de los animales y/o los humanos marginales, me temo que no hay nada que pueda decirle para convencerle de lo contrario. Por otro lado, una de las críticas clásicas al relativismo moral afirma que, dado que no existen estándares no relativos para juzgar las acciones, no tenemos razones válidas para condenar a aquellos que realizan acciones que nos parecen inmorales. Esta crítica es apropiada para las versiones radicales del relativismo moral, pero no tanto para versiones más débiles. En cualquier caso, el análisis de estos problemas excede los límites de este artículo.

## 10. Intervención y reducción del sufrimiento en la naturaleza

¿Qué valores debemos fomentar en la naturaleza? Uno de los valores principales es la reducción del sufrimiento que los animales padecen en ella.

Tenemos razones para pensar que el sufrimiento prevalece en la naturaleza (Faria & Horta, 2020; Horta, 2010; Villamor, 2018). Los animales sufren en la naturaleza por causas diversas: daños físicos, desnutrición, condiciones climáticas extremas y catástrofes naturales, estrés, depredación, parasitismo, enfermedades, etc. Sin embargo, el factor clave para que en la naturaleza predomine el sufrimiento es la estrategia reproductiva que siguen la mayoría de los animales. Dado que la mayoría de animales (peces e invertebrados sobre todo, que además son el tipo de animales más numerosos) buscan maximizar el número de crías que sobreviven, tienen un gran número de crías en las que invierten muy pocos recursos parentales, lo que lleva a que gran cantidad de crías mueran al poco de nacer sin haber poseído prácticamente experiencias positivas y sí experiencias negativas. Esto nos ofrece buenas razones para fomentar el desarrollo de la biología del bienestar, que puede definirse como el estudio de las formas en que el entorno condiciona el bienestar de los seres vivos, con el fin de mejorar el bienestar de los animales en la naturaleza (Faria & Horta, 2020).

De forma aproximada, pueden dividirse los sufrimientos en las siguientes clases (Acton, 1963): (1) los sufrimientos que no provienen de ningún acto o intención (enfermedades, accidentes); (2) los sufrimientos deliberadamente infligidos por unos humanos a otros (ataques físicos, humillaciones, etc.); y (3) los sufrimientos autoinfligidos (masoquismo, frustraciones).

Acton sostiene que los sufrimientos causados por la naturaleza son diferentes moralmente de los sufrimientos deliberadamente infligidos, dado que los primeros nunca son inmorales mientras que los segundos generalmente sí lo son, dado que tienen su origen en una voluntad libre. En este sentido, Acton piensa que el origen del sufrimiento es relevante para establecer la urgencia de la demanda de aliviarlo: debemos aliviar primero los sufrimientos de aquellos individuos que no son responsables de su sufrimiento. Debe tenerse en cuenta la responsabilidad individual en el origen del sufrimiento. Si esto es correcto, parece que no hay un principio según el cual reducir el sufrimiento es siempre preferible a promover la felicidad, dado que podríamos tener una obligación mayor de ayudar a un individuo feliz a aumentar todavía más su felicidad que de ayudar a un individuo infeliz a reducir su sufrimiento (si el sufrimiento que padece el individuo infeliz es responsabilidad del propio individuo). Esta idea es interesante pero, si rechazamos que los animales sean agentes morales y, por tanto, que puedan ser responsables de sus sufrimientos, la idea no resulta extensible a la situación de los animales en la naturaleza. A este respecto, Acton afirma que la prioridad de reducir el sufrimiento (sobre fomentar la felicidad) es más clara en los casos en que el sufrimiento tiene causas naturales o infligidas sobre inocentes, como sucede en el caso de los animales en la naturaleza.

Si reducir el sufrimiento es prioritario cuando el sufrimiento tiene causas naturales y los individuos son inocentes, tendríamos en principio la obligación moral de intervenir en la naturaleza con el fin de reducir el sufrimiento que los animales padecen en ella. He defendido en otros artículos nuestra obligación de intervenir en la naturaleza para reducir el sufrimiento animal (Torres, 2011; 2015a; 2015b), por lo que no repetiré los argumentos nuevamente. Aun así, la idea básica es la siguiente. Todos los animales sintientes merecen igual consideración moral directa; por tanto, los animales que viven en la naturaleza merecen la misma consideración moral que los animales domésticos. Entonces, si tenemos la obligación moral de ayudar a los animales domésticos, tenemos también la obligación moral de ayudar a los animales que viven en la naturaleza.<sup>7</sup>

## 11. Conclusiones

Hemos hecho un largo y complicado camino para llegar hasta aquí. De los argumentos presentados en este artículo pueden extraerse las siguientes conclusiones:

1. No importa a quién pertenezca la naturaleza, lo importante es intervenir para reducir el sufrimiento que los seres sintientes padecen en ella.
2. La libertad individual y la soberanía estatal no son absolutas, dado que el principio del daño debería limitar la libertad de los individuos y la soberanía de los Estados a la hora de establecer el trato que reciben los individuos: los individuos y los Estados deberían ser libres de obrar como quisieran siempre que al hacerlo no dañen a terceros.
3. Tenemos buenas razones para pensar que muchos animales son conscientes y capaces de sentir, por lo que poseen intereses moralmente relevantes que tanto los individuos como los Estados deben tener en cuenta a la hora de actuar e implementar políticas públicas.
4. Basándose en los principios de igualdad y relevancia se puede construir un argumento sólido a favor de la igual consideración moral directa de todos los seres sintientes.
5. La pertenencia a la especie es moralmente irrelevante y todos los seres sintientes merecemos la misma consideración moral.

---

7 Puede ayudarse a los animales en la naturaleza de diversas formas: rescatando animales atrapados y ayudando a los animales que han sufrido accidentes, mediante programas de vacunación y ayuda a animales enfermos y heridos, ayudando a los animales en desastres naturales, creando un medio ambiente en donde padezcan menos amenazas y sufrimientos, creando ecosistemas en los que las cadenas tróficas sean más cortas, etc. Sin duda, la organización que mejor trabaja la cuestión de la reducción del sufrimiento de los animales salvajes es Ética Animal, en cuya página web pueden encontrarse numerosas referencias a trabajos académicos relacionados con esta cuestión: <https://www.animal-ethics.org/es/>

6. La intuición del utilitarismo negativo según la cual reducir el sufrimiento es más valioso que fomentar la felicidad parece adecuada, aunque la reducción del sufrimiento no debería considerarse una obligación moral absoluta que tuviera prioridad sobre cualquier otra consideración en todos los casos.
7. Los enfoques holistas en ética ambiental son inadecuados porque conceden consideración moral directa a entidades (ecosistemas, especies) que carecen de capacidad de sentir y, por tanto, no son compatibles con el argumento de los intereses.
8. Los enfoques biocéntricos en ética ambiental se basan en metaéticas realistas. El naturalismo y el intuicionismo, que son los principales enfoques realistas en metaética, adolecen de problemas que vuelven dichos enfoques inaceptables, por lo que un enfoque metaético correcto debe ser algún tipo de enfoque anti-realista. Esto lleva a rechazar el biocentrismo consecuencialista de Attfield.
9. El hecho de que el sufrimiento prevalezca en la naturaleza y la importancia de la reducción del sufrimiento nos ofrecen en principio razones para concluir que tenemos la obligación moral de intervenir en la naturaleza con el fin de reducir el sufrimiento que los animales padecen en ella.

Obviamente, muchas de las tesis de este artículo son controvertidas. Por un lado, no hay por qué aceptar, por ejemplo, el principio de igualdad. El principio sostiene que todos los humanos merecemos la misma consideración moral, pero no he ofrecido ningún argumento que justifique esta tesis. De hecho, no conozco ninguna justificación del principio que no sea altamente problemática. Si tenemos en cuenta que el principio de igualdad es un pilar básico de los argumentos que he ofrecido para justificar que todos los seres sintientes merecen igual consideración moral directa, rechazar el principio de igualdad conlleva rechazar buena parte de los argumentos ofrecidos en este artículo. Por otro lado, supongo que es posible elaborar una ética ambiental anti-realista que supere las críticas que he planteado a la ética ambiental. Finalmente, puede cuestionarse el argumento de los intereses y concluir que seres que carecen de conciencia fenoménica como las plantas merecen no obstante consideración moral directa debido a que poseen un bien propio.

Si alguien cuestiona la igual consideración moral de todos los humanos, defiende una ética ambiental anti-realista y/o sostiene una teoría del valor en la que los bienes propios de los individuos son moralmente relevantes, aunque esos individuos carezcan de bienestar subjetivo, entonces no le convencerán los argumentos presentados. Aun así, espero que el artículo sirva por lo menos para entender mejor en qué cuestiones no estamos de acuerdo y, partiendo de dicho desacuerdo, comencemos un diálogo constructivo sobre qué bienes y valores deberíamos intentar fomentar en la naturaleza.

## Referencias

- Acton, H. (1963). Negative utilitarianism. *Proceedings of the Aristotelian society*. Supplementary Volumes, 37, 83-94. <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/37.1.83>
- Attfield, R. (2003). *Environmental ethics*. Polity.
- Callicott, J. B. (1980). Animal liberation: a triangular affair. En R. Elliot (Ed.), *Environmental ethics* (pp. 29-59). Oxford University Press.
- Carruthers, P. (1992). La cuestión de los animales. *Teoría de la moral aplicada*. Cambridge University Press.
- Cochrane, A. (2013). From human rights to sentient rights. *Critical review of international social and political philosophy*, 16(5), 655-675. <https://doi.org/10.1080/13698230.2012.691235>
- Dancy, J. (1991). Intuitionism. En P. Singer (Ed.), *A companion to ethics* (pp. 411-420). Blackwell.
- DeGrazia, D. (1996). Taking animals seriously. *Mental life and moral status*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172967>
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis. A political theory of animal rights*. Oxford University Press.
- Faria, C. & Horta, O. (2020). *Welfare Biology*. En B. Fischer (Ed.), *The Routledge Handbook of Animal Ethics* (pp. 455-466). Routledge.
- Feinberg, J. (1974). The rights of animals and unborn generations. En W. T. Blackstone (Ed.), *Philosophy and environmental crisis* (pp. 43-68). The University of Georgia Press.
- Frey, R. (1980). *Interests and rights. The case against animals*. Oxford University Press.
- Frey, R. (1983). *Rights, killing, & suffering. Moral vegetarianism and applied ethics*. Basil Blackwell.
- Gensler, H. J. (1998). *Ethics. A contemporary introduction*. Routledge.
- Horta, O. (2008). Términos básicos para el análisis del especismo. En M. González, J. Riechmann, J. Rodríguez & M. Tafalla (Coords.). *Razonar y actuar en defensa de los animales* (pp. 107-118). Los Libros de la Catarata.
- Horta, O. (2010). Debunking the idyllic view of natural processes: population dynamics and suffering in the wild. *Télos. Revista iberoamericana de estudios utilitaristas*, 17(1), 73-88.
- Horta, O. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Plaza y Valdés.
- Jones, G., Cardinal, D. & Hayward, J. (2006). *Moral philosophy. A guide to ethical theory*. Hodder Education.
- Leopold, A. (2005). *Una ética de la tierra*. Los Libros de la Catarata.
- Locke, J. (2017). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (C. Mellizo, Trad.). Alianza.
- Mill, J. S. (2008). *Sobre la libertad* (C. Rodríguez, Trad.). Tecnos.

- Moore, G. E. (2002). El tema de la ética (A. García, Trad.). In C. Gómez (Ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (pp. 93-111). Alianza.
- Philpott, D. (2016). Sovereignty. E. N. Zalta (Ed.), *Stanford encyclopedia of philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/sovereignty/>
- Popper, K. (1945). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Routley, R. (1973). Is there a need for a new, an environmental, ethic? *Proceedings of the XV<sup>th</sup> world congress of philosophy* (pp. 205-210). Sofia Press. <https://doi.org/10.5840/wcp151973136>
- Rowlands, M. (2002). *Animals like us*. Verso.
- Rowlands, M. (2009). *Animal rights. Moral theory and practice*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230245112>
- Ryder, R. (1998). Speciesism. In M. Bekoff (Ed.), *Encyclopedia of animal rights and animal welfare* (p. 320). Greenwood Press.
- Singer, P. (1990). *Liberación animal*. Trotta.
- Smart, N. (1958). Negative utilitarianism. *Mind*, 67(268), 542-543. <https://doi.org/10.1093/mind/LXVII.268.542>
- Smart, J. & B. Williams (Eds.) (1973). An outline of a system of utilitarian ethics. *Utilitarianism for and against* (pp. 3-74). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840852.001>
- Smart, J. (1989). Negative utilitarianism. In F. D'Agostino & I. Jarvie (Eds.), *Freedom and rationality. Essays in honor of John Watkins* (pp. 35-46). Kluwer Academic Publishers. [https://doi.org/10.1007/978-94-009-2380-5\\_3](https://doi.org/10.1007/978-94-009-2380-5_3)
- Tanner, J. (2011). Moral status of animals from marginal cases. In B. Michael & S. Barbone (Eds.), *Just the arguments. 100 of the most important arguments in western philosophy* (pp. 263-4). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444344431.ch69>
- Taylor, P. (1981). The ethics of respect for nature. *Environmental ethics*, 3(3), 197-218. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19813321>
- Torres, M. (2011). De lobos y ovejas: ¿les debemos algo a los animales salvajes? *ÁGORA-papeles de filosofía*, 30(2), 77-98.
- Torres, M. (2015a). The case for intervention in nature on behalf of animals: a critical review of the main arguments against Intervention. *Relations. Beyond anthropocentrism*, 3(1), 33-49.
- Torres, M. (2015b). El fracaso de los argumentos contra la intervención en la naturaleza. *Actas I Congreso internacional de la Red Española de Filosofía XVIII* (pp. 39-53). Publicacions de la Universitat de València.
- Van Gulick, R. (2004). Consciousness. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford encyclopedia of philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>.
- Villamor, A. (2018). The overwhelming prevalence of suffering in nature. *Revista de bioética y derecho*, 42, 181-195.

- Waldron, J. (2004). Property and ownership. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford encyclopedia of philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/property/>.
- Walker, A. (1974). Negative utilitarianism. *Mind* 83(331), 424-428. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXXIII.331.424>
- Walker, J. (2000). *Environmental ethics*. Hodder & Stoughton.
- Warburton, N. (1999). *Filosofía básica*. Cátedra.
- Warburton, N. (2001). *La caverna de Platón y otras delicias de la filosofía*. Crítica.
- Watkins, J. (1963). Negative utilitarianism. *Proceedings of the aristotelian society*, supplementary volumes, 37, 95-114.