

¿Justicia en la tierra y para la tierra?

Is there justice on earth and for earth?

Asunción Herrera Guevara¹

Universidad de Oviedo (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1087-3409>

Recibido: 03-11-2020

Aceptado: 19-02-2021

Resumen

La metodología empleada en este trabajo, con el fin de argumentar mi propuesta, será un análisis hermenéutico de conceptos filosóficos y de alguna obra literaria. Mi propuesta intentará mostrar la necesidad de un nuevo concepto de justicia. El concepto tradicional de justicia en las sociedades occidentales es antropocéntrico y, por tanto, ha excluido a la naturaleza y a los animales no humanos. En la primera parte del artículo, mostraré, desde la deliberación ética, la necesidad de un concepto diferente de justicia y progreso que incluya a la naturaleza. En la segunda parte, analizaré una novela de George R. Stewart, *La tierra permanece* (1949). El análisis de esta obra literaria me conducirá a mostrar las injusticias cometidas contra la tierra y sus consecuencias.

Palabras-clave: Deliberación ética, Justicia, Literatura, Naturaleza, Progreso.

¹ (aherrera@uniovi.es). Doctora en Filosofía y Profesora Titular de Filosofía Moral en la Universidad de Oviedo. Investiga en temas relacionados con la ética, la política y la Bioética.

Entre su actividad investigadora caben destacar, además de sus diferentes publicaciones de artículos y libros especializados –*La ética en la espiral de la Modernidad* (2000), *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno* (2005), *Ilustrados o bárbaros* (2014), *La conspiración de la ignorancia. Una reflexión sobre el progreso y sus paradojas* (2018), *Bioética postsecular e interespecífica: ciencia, ética y cultura en el siglo XXI* (2020) y la edición y participación en el libro *De animales y hombres* (2007)–, su estancia en Universidades extranjeras (Universidad de Turín, Universidad de Frankfurt, Universidad de Northwestern y Universidad Libre de Berlín) y sus contribuciones a congresos.

Abstract

In this paper I will use a hermeneutical methodology on certain philosophical and literary texts in order to argue my proposal. This proposal aims to show the need of a new topic about justice. Normally, Western societies have assumed an anthropocentric concept of justice. This concept excluded nature and non-human animals. The first part will show the need for a new concept of justice and progress in order not to exclude nature and non-human beings. In the second part, I will analyze a novel by George R. Stewart: *Earth Abides* (1949). This is a good novel to show the injustices committed against the earth and its consequences.

Keywords: Ethical deliberation, Justice, Nature, Novel, Progress.

Miró otra vez las cimas lejanas. Se había esforzado tanto... Había luchado... Había mirado hacia el pasado y el futuro. ¿Qué importaba todo ahora? ¿Qué había hecho realmente? [...] Los hombres van y vienen, pero la Tierra permanece
George R. Stewart, *La tierra permanece*, 1949

PRIMERA PARTE: DELIBERACIÓN ÉTICA SIN APOCALIPSIS

1. Introducción

No hay nada más tentador para los tiempos que corren, en plena pandemia de covid-19, que lanzarse a proclamar el apocalipsis. Palabra muy socorrida en demasiados tiempos de nuestra era. Lo primero que se nos viene a la cabeza es el libro *Apocalipsis* del Nuevo Testamento, un libro cargado de símbolos y que será recordado por muchos por la imagen de “los cuatro jinetes”. Independientemente de si somos creyentes o no, el texto es uno de los más complejos y bellos de la biblia cristiana. Diferentes escuelas han realizado distintas hermenéuticas sobre lo que nos quería transmitir el apóstol Juan –incluso la autoría del libro ha sido discutida– al escribir estas páginas. De todas las interpretaciones me quedo con la llamada “idealista” que ve en sus palabras e imágenes un símbolo del combate entre el bien y el mal que todo creyente vive en las etapas de su vida. Por supuesto no deja de ser una interpretación moralista, pero ¿acaso no es eso lo que debemos esperar de un texto religioso?

Emmanuel Carrère en su libro *El Reino* (2015) hace referencia a la distinción que establece un sabio indio entre el *samsara* y el *nirvana*. El primero es el mundo plagado de deseos, acontecimientos y tormentos que vivimos a diario; el segundo es el mundo de la liberación. El sabio no se

queda en esta distinción nos da la clave para saber dónde estamos nosotros: si diferenciamos los dos mundos es porque estamos en el *samsara*; el que ya no diferencia está en el *nirvana*. Me es imposible no recordar, al leer estas palabras de la novela de Carrère, el texto de Nietzsche *Historia de un error. De cómo el verdadero mundo se convirtió en una fábula*. Tal vez Nietzsche conocía la distinción del sabio indio, cabe recordar que los filósofos “románticos” del XIX y antihegelianos (Schopenhauer y Nietzsche, entre otros) miraron hacia las religiones “exóticas” como el budismo o el hinduismo. Nietzsche nos habla en su texto de la diferencia ontológica, de la existencia de dos mundos, el mundo aparente y el verdadero y de cómo la aceptación de esta existencia dual ha sido el error de todo el pensamiento occidental. El mensaje del filósofo es claro: eliminemos el verdadero mundo –el prometido al sabio, al virtuoso, al pecador que hace penitencia–, en definitiva, eliminemos cualquier prometido Reino de los Cielos y desaparecerá igualmente el mundo aparente. ¿Dónde nos quedaremos? La respuesta es obvia: en el mundo del aquí y del ahora, más aún, siguiendo la enseñanza de Nietzsche y del sabio indio, en nuestras manos está que eliminada la diferencia ontológica consigamos estar en un mundo liberador.

Los mensajes apocalípticos no nos hacen falta. Basta con estar en la realidad, en el único mundo que transitamos, para percatarnos de lo que el mundo nos revela. Sin olvidar que la palabra griega *apokálypsis* significa revelación. La tierra nos está revelando su insurrección y nuestra autodestrucción. Es cierto que con estas revelaciones no deberíamos estar satisfechos, pero se trata de lo que está realmente ocurriendo. Si queremos eliminar verdaderamente la diferencia ontológica, si aceptamos que solo tenemos esta tierra, está en nuestras manos querer un mundo de liberación o querer un mundo de dominación.

Evidentemente, la idea de dominio, la instrumentalización, el egoísmo posesivo no van a desaparecer nunca de nuestra identidad, pero tampoco la idea de emancipación, la igualdad o el altruismo; precisamente por esta pluralidad de rasgos que configuran nuestra condición humana es por lo que debemos persistir en ver la realidad sin filtros ni gafas de aumento y decidir en qué mundo deseamos vivir. Para tomar esta decisión necesitamos herramientas que nos ayuden y una importante carga motivacional que incline la balanza hacia el lado de la no dominación. La filosofía, tanto en su dimensión teórica como práctica, es una de esas herramientas. Ahora bien, no nos llevemos a engaño, la filosofía no suele ser un discurso muy empleado en el espacio público, salvo en ámbitos más o menos académicos. Siempre puede haber un buen comunicador filosófico que llegue a la ciudadanía, pero hemos de reconocer que son los menos. Por esta razón, apelo a emplear diferentes discursos narrativos que nos permitan llegar al núcleo del debate y a la mayor parte de la ciudadanía. La literatura tiene un papel preponderante, es otra de las herramientas fundamentales².

² La filósofa Martha Nussbaum ha profundizado en la relación entre la filosofía y la literatura, y en

La filosofía debe mostrar teorías que expliquen lo que está ocurriendo y proponer otras que nos permitan realizar acciones encaminadas a la construcción del mundo deseado. Es verdad que habrá teorías y propuestas muy dispares, por lo tanto, será necesario debatir cuál puede ser la más justa para todos por igual. No se trata de decantarse por la que mejor asuma mis valores, mi idea de bien, sino la más justa para todos por igual. Y cuando digo “todos” estoy enlazando la idea de justicia con lo interespecífico, es decir, una idea de justicia no sólo válida para los humanos sino también para la tierra, la naturaleza o los animales no humanos.

La filosofía debe analizar, describir, interpretar y proponer. En estas tareas, repito lo que expresé al comienzo del artículo, sobran los discursos centrados exclusivamente en el apocalipsis que se nos viene encima y que no proponen nada.

La literatura, como he comentado en otras publicaciones, tiene una mayor capacidad de alcance y de creatividad. Puede inventar historias sin tener que preocuparse o ceñirse a lo que es el caso. En este sentido, bienvenida sea la literatura de ciencia ficción que en numerosas ocasiones nos incita a reflexionar sobre los “mundos posibles”. En estos mundos posibles, en este género literario, bien cabe el apocalipsis como herramienta reveladora de lo que pudiera ser el caso. Pero no podemos olvidar un punto crucial por el cual la literatura es la mejor aliada para ayudar a la deliberación ética, a saber, desde los tiempos de los aedos –por no irnos más atrás– las historias enseñan a los niños y a los adultos lo que deben o no deben hacer o lo que es justo o injusto.

La filosofía y la literatura se necesitan y se complementan. La primera permite la deliberación ética sobre lo justo y lo bueno; la segunda implementa la deliberación añadiéndole carga motivacional. Pondré un breve ejemplo repetido por diferentes pensadores, entre otros por Nussbaum (1995). Pensemos en una de las máximas más repetidas y cruciales de la filosofía práctica aristotélica: la deliberación debe ser desiderativa y los deseos deben ser deliberativos, sólo de esta manera podremos llegar a alcanzar una elección guiada por la *phrónesis*: “La elección (*proháiresis*) es una capacidad en la frontera entre lo intelectual y lo pasional que comparte la naturaleza de ambos: se puede caracterizar como deliberación desiderativa o deseo deliberativo” (Nussbaum 1995: 392). Esta sentencia aristotélica cobra fuerza en la tragedia griega *Las troyanas* de Eurípides. Como se puede leer en el estudio de Nussbaum (1995: 396-401), Hécuba en la tragedia de Eurípides es un ejemplo de deliberación y elección guiadas por la *phrónesis*, todo lo contrario, a la actuación de los aqueos que no se conforman con vencer y matar a Héctor, sino que, llevados por un miedo

la importancia de las humanidades para la deliberación ética. En sus obras, *El cultivo de la humanidad* (2005) y *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (2010), argumenta sobre la urgencia de incorporar las artes y las humanidades en los proyectos educativos.

irracional, sin reflexión, y una fuerza presente en sus lanzas, que no en sus mentes, acaban asesinando salvajemente al nieto de Hécuba e hijo de Héctor. Las palabras de Hécuba no dejan lugar a dudas:

Oh aqueos, vosotros que tenéis más valor por la lanza que por la razón, ¿qué temiais de este niño para ejecutar una muerte tan incomprensible? ¿Acaso que volviera a poner en pie a Troya caída? [...] ahora que la ciudad ha sido tomada y destruidos los frigios, tenéis miedo de un niño tan pequeño. No alabo el miedo de quien teme sin reflexionar (Eurípides: 1155-1165).

Las últimas palabras de Hécuba son un resumen del sentir aristotélico que arremete contra quien se deja llevar en sus elecciones por unos deseos o sentimientos sin reflexión alguna; si alguien tuviese duda sobre el significado de esta idea, solo tendría que acercarse al texto de Eurípides para comprender su alcance y significado. Más aún, la máxima aristotélica se carga motivacionalmente en el discurso de Hécuba. En las palabras de la reina de la extinguida Troya no encontramos frialdad ni una razón analítica, encontramos sentimientos y emociones cargados de reflexión y, por ende, una reflexión emotiva.

Este es un ejemplo de complementariedad entre una idea filosófica y su ejemplificación a través de la literatura, pero no es el único, podemos encontrar tantos como deseemos buscar.

Este artículo intentará ser un ejemplo del trabajo en conjunto de ambas disciplinas, más aún, intentaré mostrar que se necesitan. Si como he afirmado al inicio del texto, la filosofía debe huir de meros discursivos apocalípticos en aras de analizar e interpretar lo que ocurre para poder hacer una propuesta; la literatura puede explayarse en el uso de la imaginación y la fantasía en aras de hacernos ver –aunque sea apocalípticamente– los diferentes mundos posibles. ¿Alguien puede dejar de deliberar sobre la justicia de los mundos posibles?

Con esta hipótesis de trabajo enlazaré –en una segunda parte del artículo– mis reflexiones sobre la justicia y el progreso, en nuestras relaciones con la Naturaleza y con los animales no humanos, con una obra literaria de 1949 *La tierra permanece* de George R. Stewart.

2. Naturaleza, animales humanos y no humanos

La ecología es una disciplina con bastantes años de andadura. Sobre manera desde los años 60 han crecido las publicaciones relacionadas con lo que se denomina Ecología humana. Es decir, la relación del hombre, del animal humano, con su medio, la biosfera. Que el animal humano ocupa ese medio cada vez de forma más dominante e instrumental no es nada nuevo. Para algunos

autores, esta interacción está causando cambios acelerados en la faz de la tierra, de tal modo que empezamos a asistir a una nueva era, el antropoceno, término empleado por primera vez por el biólogo norteamericano Eugene F. Stoermer en los años 80, aunque el concepto no se formalizó hasta su utilización en el año 2000 por el químico Paul Crutzen. A pesar de no estar reconocido de manera oficial, se asume cada vez más que designa una época geológica crucial donde la intervención del animal humano sobre el planeta puede conducir a su modificación radical. Evidentemente el humano ha de tener un aliado para realizar tal tipo de modificación, su aliado central será la técnica. De hecho, se considera que la invención de la máquina de vapor por James Watt en 1784 sería el elemento clave en el inicio de esta nueva época.

Lo más interesante del concepto no es la asunción de la capacidad de intervención del animal humano sobre la tierra, esto no es novedoso, sino el reconocimiento fehaciente, por una parte, de que esta intervención es tan acelerada como nunca con anterioridad y, por otra, de que conduce a una modificación radical del planeta a la que yo añadiría un rasgo más, la irreversibilidad (véase Riechmann 2004: 195-227).

Desde la filosofía los estudios y las conclusiones ecológicas nos llevan a analizar sus consecuencias, y cuando hablamos de consecuencias estamos hablando de algo muy evidente: la modificación radical del planeta supone una serie de cambios en la población humana, en la naturaleza en general y en los animales no humanos en particular; muchos humanos y todos los no humanos no han decidido esos cambios, pero sufren sus consecuencias. ¿Son justas esas consecuencias? Desde este planteamiento la filosofía se adentra en el terreno de la ética ecológica. Los ecólogos se plantearon cuestiones éticas, pero va a ser la filosofía, con la ética ecológica, la que se adentre en estas cuestiones. Un pionero en estos lares será Aldo Leopold cuyo relevante trabajo se publicó póstumamente en 1949 bajo el título *A Sand County Almanac. And Sketches Here and There*. Con una formación no filosófica, estudió en la Escuela Forestal de la Universidad de Yale, abordó temas centrales para la futura ética ecológica. Es considerado el iniciador de la llamada “ética de la tierra” o del naturalismo ecológico (Gómez-Heras 1997). Formuló un controvertido principio normativo al vincular un imperativo ético que busca lo justo en toda la comunidad biótica (lo correcto) con una cuestión estética, la belleza: “algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a lo contrario” (Leopold 2000: 249). Con independencia de la controvertida y siempre cuestionada relación entre la ética y la estética y la extensión de la comunidad ética a toda la tierra, es evidente que tanto filósofos como legos comprendemos el sentir de Leopold. Comencemos por la cuestión estética, si es innegable la dimensión ética del humano, ¿acaso podemos obviar su dimensión estética?, más aún, ¿no existe claramente una

estética de la naturaleza? Una biosfera que mantenga su estabilidad y belleza será garantía de nuestra vida saludable, pero también de algo más:

Una biosfera equilibrada, biodiversa y libre de contaminación permite una vida más saludable a sus habitantes [...] Pero una naturaleza sana no solo es fuente de salud corporal, sino también emocional y mental, y eso tiene mucho que ver con la riqueza estética de ecosistemas y especies: la belleza natural nos llena de buenas energías (Tafalla 2019: 189).

Es cierto que la belleza no es la única cualidad estética de la naturaleza, pero todos hemos vivenciado esa buena energía o felicidad que nos da una naturaleza íntegra y estable (véase Velayos 2005).

El imperativo de Leopold se adentra en la extensión de la comunidad moral hasta incluir a la naturaleza en general y, yo añadiría, a los animales no humanos en particular. Desde Darwin hasta nuestros días esto es un tema de debate filosófico en el que cada vez hay más consenso: es inevitable incluir a los animales no humanos en la comunidad moral (véase Singer 1981); siguiendo la idea de Singer, “el círculo de la moral se expande”, es decir, la comunidad moral es vista como un círculo que se va expandiendo e introduciendo cada vez más miembros. En el presente, el debate filosófico parece haber zanjado el tema, admitiendo, con más o menos condiciones según el tipo de ética animalista que defendamos, que los animales pertenecen a la comunidad moral³. Los estudios en esta materia van más allá al polarizar las discusiones sobre la inclusión de los no humanos en la comunidad política (Donaldson y Kymlicka 2018). Parecería, viendo cómo está el planeta y cómo están los animales no humanos, que el debate académico y filosófico está muy lejos de lo que realmente está ocurriendo. Evidentemente podríamos pensar que los discursos sobre la emancipación o sobre grandes temas morales, sociales y

³ Podemos encontrar diferentes planteamientos de ética animalista. Una primera clasificación podría basarse en la distinción entre el modelo bienestarista y el abolicionista. Para los primeros, la justicia para con los animales no humanos se limita a evitar el sufrimiento innecesario de estos y, por lo tanto, buscan leyes y conductas que favorezcan el bienestar animal sin cuestionar la utilización que podamos hacer de ellos. En esta línea de pensamiento se encuentra el trabajo del utilitarista clásico Jeremy Bentham e incluso las primeras obras del filósofo consecuencialista moral por antonomasia de nuestro siglo, Peter Singer (1999). En cambio, para los abolicionistas, las medidas bienestaristas son insuficientes porque no van al meollo moral de la cuestión: el estatus moral de los animales no humanos. Si les otorgamos un estatus moral como para incluirlos en la comunidad moral, debemos reconocer que tienen derechos, pero como bien es sabido, los derechos solo pueden ser disfrutados cuando los miembros a los que se les reconocen no son propiedad de nadie, no son instrumentalizados (véase Francione 1995). Por lo tanto, la ética animalista, desde esta visión, no puede limitarse a reclamar bienestar animal sino la abolición de la esclavitud animal. Bienestarismo y abolicionismo son dos ejes desde los que clasificar la ética animalista, pero también podríamos clasificarla siguiendo criterios más teóricos, por ejemplo, la asunción de principios filosóficos. De este modo, si fuésemos contractualistas podríamos tener una visión de la ética animalista contractual, si somos emotivistas nos ceñiríamos a sus principios a la hora de defender una ética animal (véase Wolf 1990), etc.

políticos siempre han precedido a los cambios e incluso que es necesario que esos debates estén presentes, aunque el estatus de los animales no humanos y las relaciones con la naturaleza no hayan cambiado un ápice para miles de millones de personas. Limitándonos a las sociedades occidentales, todavía hay millones de personas que no han modificado su relación con el planeta y con los seres vivos no humanos que lo habitan, manteniendo con todos ellos vínculos meramente instrumentales.

Reconocida la importancia de que estos debates precedan a los cambios, lo que no podemos aceptar por mucho tiempo por parte de las llamadas democracias occidentales es que sigan, sus estructuras y sus ciudadanos, ancladas en una esquizofrenia moral en su trato con lo natural. Me explico. Por un lado, desde las estructuras occidentales se fomentan discursos y prácticas políticas que hagan “más sostenible” la vida en la tierra e incluso muchos movimientos sociales y ciudadanos particulares fomentan estas ideas, pero, por otro lado, la edad del antropoceno que vivimos ha acelerado y sigue acelerando cambios radicales e irreversibles en toda la biosfera. Cambios evidentemente no liberadores sino destructivos para todo el planeta y los seres vivos que lo habitan incluido el *Homo sapiens*.

Si como sociedades y ciudadanos –pienso más en los occidentales porque es en ellos donde está extendida la nueva conciencia animalista– estamos exigiendo derechos morales, e incluso derechos políticos, de los animales no humanos, y derechos y no tan solo deberes para con la naturaleza en general, nuestras acciones deberían, aunque solo fuese por coherencia lógica, ajustarse a nuestros reclamos.

Es cierto que nuestras exigencias suponen una modificación bastante radical de nuestro sistema económico turbocapitalista. ¿Acaso estamos siendo cínicos exigiéndonos cambios en nuestras relaciones con el planeta sabiendo que no deseamos modificar el sistema económico que perpetúa la instrumentalización de la tierra? O ¿acaso realmente no nos importa el planeta ni el resto de los seres vivos no humanos a no ser que podamos obtener de ellos beneficios? Todavía cabría una tercera posibilidad, la que denomina la filósofa Alicia Puleo “el avance de la tecnolatría”, “la creencia fanática en la técnica como solución mágica de todo” (Puleo 2019). Para estos últimos no debemos preocuparnos por nuestra instrumentalización del planeta y las consecuencias que acarrea porque, al fin y al cabo, nuestro desarrollo técnico tan vertiginoso nos permitirá encontrar soluciones. Que desaparecen los árboles, no nos preocupemos, la técnica los sustituirá por artefactos que realicen sus mismas funciones, ¿árboles sintéticos? Ni el cinismo, ni la defensa de la instrumentalización del planeta, ni la “tecnolatría”, nos van a conducir a soluciones que eviten la destrucción de la naturaleza tal y como la hemos conocido hasta ahora.

El rechazo al *statu quo* actual, y por ende a la tendencia tecnólatra, no supone aceptar un tecnocatastrofismo. Por supuesto que es necesario invertir en ciencia y tecnología, pero al igual que en el tema de la justicia (Fraser 2008) o del progreso (Herrera Guevara 2018) sería necesario responder al qué, al quién y al cómo de esta inversión. Si queremos un mundo más justo “para todos por igual”, deberíamos tener en mente un progreso científico-tecnológico enfocado a disminuir las desigualdades sociales y demás injusticias que generan sufrimiento en miles de millones de seres vivos, humanos y no humanos⁴. Mejorar la vida de los humanos, de los no humanos y del planeta en general, erradicar el hambre en el mundo, luchar contra enfermedades que matan a millones de personas cada año, para esto deberíamos invertir en I+D+i. Pero ¿debemos invertir para solucionar problemas que la injusticia del hombre hacia su entorno, hacia la naturaleza y hacia los animales no humanos está generando? ¿Solucionar problemas que nuestra mala inversión y utilización de la técnica, pongamos por caso, está generando, esa es la aspiración del actual progreso científico-técnico? Veamos este punto con más profundidad.

3. El qué, el quién y el cómo del progreso

Como he mencionado en el epígrafe anterior, la filósofa Nancy Fraser en su obra *Escalas de justicia* (2008) realiza un estudio del nuevo marco postwesfaliano en el que debemos enmarcar una teoría de la justicia. Esto nos exige, como afirma la autora, a pensar en fenómenos como la globalización que han modificado y siguen influyendo en nuestro modo de “hacer justicia”. Atendiendo a los nuevos rasgos de las sociedades que habitamos, Fraser formulará un principio de justicia que recoja las nuevas sensibilidades y que de acuerdo con estas dé respuesta al qué, al quién y al cómo de la justicia.

En su teoría de la justicia, para responder al quién, admite el *principio de todos los sujetos* según el cuál “una cuestión está justamente enmarcada si y solo si todos y cada uno de los sometidos a la(s) estructura(s) de gobernación que regula(n) las áreas relevantes de la interacción social reciben igual consideración” (Fraser 2008). La importancia del principio de Fraser, entre otras razones, reside en que no es necesario que uno sea miembro acreditado de las estructuras de gobernación para que se tengan en cuenta sus intereses, la justicia que se le debe, o se tenga en cuenta el sufrimiento que genera un trato injusto sobre su persona. De igual modo, este principio da una respuesta a

⁴ Como se puede leer desde el comienzo del artículo, estoy barajando la necesidad de conceptualizar la justicia dentro de un marco interespecífico que tenga en cuenta no tan sólo la justicia entre los seres humanos, sino también con otras especies.

cómo ser justos con individuos sujetos a formas de gobernabilidad no estatales y transestatales (pongamos por caso con los inmigrantes o refugiados).

En ocasiones podríamos pensar que al principio de Fraser le falta carga motivacional y que no responde a una idea de justicia interespecífica, para añadirle tal carga e interespecificidad le podríamos unir un rasgo más existencial y en lugar de hablar de “sujetos sometidos a...” bien podríamos emplear el término “seres sintientes”. Un principio de justicia capaz de abarcar a todos los seres sintientes y sufrientes.

Un punto más de la teoría de Fraser que enlazaré con la idea de progreso tiene que ver con su respuesta al qué. ¿Sobre qué debemos ser justos? Su respuesta es tridimensional, no debemos tan solo pensar en la redistribución de bienes o en el reconocimiento de la identidad, sino que es necesario añadir la representación política. El sujeto sintiente debe recibir justicia en estas tres dimensiones.

Traslademos el planteamiento general de Fraser a la idea de progreso. El progreso científico y técnico tiene que atender, igualmente, al marco postwestfaliano y percatarse de que su propuesta debe responder a un mundo globalizado y a una justicia interespecífica. Como se verá en la propuesta que realizo no cabe pensar en progreso sin justicia. Por lo tanto, progresar en lo científico y tecnológico implica necesariamente que ese progreso esté enmarcado en una teoría de la justicia. Es cierto que hay numerosas teorías de la justicia, pero parto de la base de que la propuesta de Fraser consigue, al menos conceptualmente, proyectar una justicia “para todos por igual” y que responde a las diferentes ideas de bien y formas de vida de humanos y no humanos.

Tan sólo esbozaré el modelo de progreso científico y tecnológico que tendría que darse dentro de una teoría de la justicia como la de Fraser.

¿En qué debemos progresar? La mayoría de los ciudadanos sabrían especificar en qué progresar desde el punto de vista de la ciencia y de la técnica. Se asocia este tipo de progreso con un aumento de la calidad de vida y, normalmente, esta es asociada con una vida más fácil, cómoda y próspera económicamente, y con mejor salud. En principio ninguno de estos deseos es censurable. El problema reside en perseguir este desiderátum sin tener en cuenta la justicia de la que vengo hablando, sin esta noción de justicia podría pensar tan solo en el beneficio que tal tipo de progreso generaría en mi vida o en la de las personas cercanas a mí, o, en el mejor de los casos, en la mejoría de mi sociedad. Podría estar excluyendo del progreso a los “otros”. Estos “otros” podrían ser personas con las que no mantengo vínculos afectivos, otras sociedades o culturas o, por supuesto, el resto de los seres vivos no humanos o la naturaleza en general. Para evitar esta exclusión es necesario unir el progreso que nos brinda la ciencia y la técnica con una idea de justicia interespecífica

y global. Evidentemente este vínculo solo se dará cuando queramos no sólo mejorar nuestra calidad de vida desde un punto de vista consumista (también la mejora de la salud puede transformarse en un bien de consumo, como todos sabemos), sino que deseemos mejorar en nuestra dimensión ética. Con palabras clásicas del debate filosófico, deberíamos no desligar el progreso científico-técnico del progreso moral, y cumplir en todo proyecto que tienda al progreso ciertos requisitos: 1) deliberar y controlar los riesgos que suponen nuestros proyectos científicos y técnicos con el afán de evitar los peligros. Solo de este modo podríamos impedir la instrumentalización de los seres vivos para nuestro beneficio propio; 2) priorizar la evitación del daño; 3) respetar y tener en cuenta la autonomía y los intereses de todos los posibles afectados y 4) promover una idea de justicia intergeneracional, global e interespecífica. Parafraseando a Kant podríamos afirmar contundentemente que cualquier violación de la justicia en un punto de la tierra repercute en todos los demás⁵.

¿Quiénes deben progresar? Teniendo en cuenta los requisitos expuestos anteriormente, la respuesta es evidente, no solamente los humanos sino el conjunto de seres vivos que habitan la tierra debería beneficiarse del progreso. Es cierto que para desarrollar esta idea tan inclusiva se necesita una conciencia cosmopolita y no especista. Las dificultades para expandir esta idea no pueden, desde el punto de vista moral, socavar su defensa. Sin alejarnos del aquí y del ahora, la educación en la deliberación ética es el mejor instrumento del que disponemos⁶. Se trataría de una educación ética, una educación que apoya una idea de justicia, no se trataría de inculcar valores, no se pretendería adoctrinar, sino educar cívicamente sobre lo que es más justo para todos por igual. Por lo tanto, el Estado podría involucrarse en este tipo de educación sin menoscabar su neutralidad valorativa.

A este respecto, Andrew Dobson (2010) da un buen argumento, a saber, si el estado quiere realmente cumplir con su neutralidad valorativa, entonces es imprescindible que cuando eduquemos no solo eduquemos en antropocentrismo, sino también en ecocentrismo; yo añadiría, no solo educar en especismo sino también en animalismo. Si el estado no lo hace de este modo, y se centra en un solo enfoque, el estado no sería neutral por omisión.

Por último, el cómo del progreso, ¿cómo realmente podemos alcanzar este ideal de progreso? Esbozaré dos ideas generales: 1) quisiera destacar que, para

⁵ Me refiero a las siguientes palabras formuladas por Kant nada menos que en el siglo XVIII: “Ya que se ha ido estableciendo una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra, de manera que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no es un modo fantástico ni extravagante de representación del derecho” (Kant 1999: 327). Lo que al filósofo prusiano no le parecía una extravagancia en el siglo XVIII, lo sigue pareciendo a muchos en la actualidad.

⁶ No voy a entrar a discutir propuestas como las de Julian Savulescu e Ingmar Persson (2020) que pretenden utilizar la tecnología, la farmacología o la biotecnología para alcanzar el mejoramiento moral. Estas ideas serían tema de otro artículo.

conseguir que gran parte de los humanos no vea con tan malos ojos el progreso que siempre han defendido los occidentales, es necesario redefinirlo. En nuestras sociedades, en numerosas ocasiones, hemos auspiciado ideas de bien nada justas para todos por igual. Y, como consecuencia, hemos apoyado una idea de progreso relacionada con el turbocapitalismo ni ética ni políticamente defendible. Esto nos ha conducido a un mundo injusto donde tan solo un 15% de la humanidad ha progresado dentro de los cánones tradicionales. Y dentro de ese 15% unos cuantos no lo han pasado nada bien. Esto en relación con los humanos, porque todos conocemos la expropiación y el sufrimiento infringido a la naturaleza y a los animales no humanos. Redefinir el progreso nos debería llevar a asumir que siempre ha habido momentos de regresión, y que, por lo tanto, no todo avanzar es un verdadero progreso justo⁷. ¿Cómo conseguir un progreso justo como el que se perfila a lo largo del texto? Solo veo una manera, retrocediendo, asumiendo un *retroceso sustentable*, sobre manera, los occidentales (Herrera Guevara 2018). Un retroceso tal debería permitir la viabilidad ecológica sin tener en cuenta de forma prioritaria los deseos consumistas de los occidentales. La viabilidad de tal proyecto ha de concretarse en un modelo de menos consumo que escape a nuestra actual razón productivista (véase Gorz 2008). 2) La segunda idea estaría relacionada con la primera propuesta de redefinición del progreso, a saber, nuestro modelo democrático debería cambiar en ciertos puntos si queremos avanzar hacia ese *retroceso sustentable* que nos conduzca, aunque parezca una paradoja, a un progreso con justicia global e interespecífica. Aunque no me detendré en este punto, solo mencionar que nuestras democracias liberales deberían asumir principios más republicanos y deliberativos para dar un giro importante hacia la sostenibilidad del planeta. En la introducción de la segunda parte haré algún comentario sobre la necesidad de afianzar una democracia deliberativa, en nuestras sociedades occidentales, si queremos un mundo más justo de acuerdo con el sentir de lo que estoy exponiendo.

⁷ Adorno y Horkheimer en su obra *Dialéctica de la Ilustración* (1994) ya subrayaron que el progreso occidental va unido a un proceso de cosificación que olvida el sufrimiento infringido a los otros. De igual modo, Adorno fue contundente al afirmar que nuestro progresar está jalonado por numerosos momentos de regresión a lo largo de la historia de la humanidad.

SEGUNDA PARTE: DELIBERACIÓN ÉTICA A TRAVÉS DE LA LITERATURA

4. Introducción

Como comenté al inicio del artículo, vivimos un tiempo apesadumbrado y preocupante. El tema de la pandemia por Covid-19 acapara reflexiones, debates, políticas y temores. La mayor parte de la ciudadanía está desconcertada ante la vivencia de una experiencia pandémica que no se había vivido desde hacía muchos años. Es cierto que todavía viven personas que han presenciado la Segunda Guerra Mundial, el período de postguerra y otros muchos conflictos bélicos sangrientos, sin olvidar la Guerra Civil española. Pero a pesar de esto son precisamente las tres últimas generaciones de europeos –considerando un promedio de 25 años para cada generación–, en nuestro caso, los que tienen que enfrentarse y gestionar esta situación tan problemática y trágica a la que nos enfrentamos. Es decir, serían los nacidos en y a partir de 1945 los que tienen que decidir y adoptar decisiones éticas y políticas que afectan a millones de personas.

La tarea exige una buena dosis de sabiduría práctica y de buena gestión, aspectos que, aunque nunca se mencionan, van muy unidos. La sabiduría práctica solo puede surgir de una deliberación ética y política con fuerte carga epistémica. Es decir, deliberar en las condiciones más ideales posibles. Deliberar en el espacio político y público supone como primer requisito aceptar que nuestras preferencias endógenas (más internas) pueden cambiarse si cualquier interlocutor me da buenas razones para ello: “estaría dispuesto a dejarme convencer” (Nino 1997). La toma de decisiones políticas, y no digamos nada a la hora de gestionar una pandemia, debe estar precedida por un proceso deliberativo exigente. Si no se cumple tal requisito, las decisiones adoptadas carecen de valor epistémico, o lo que es lo mismo, no serían decisiones correctas desde el punto de vista moral, no serían las decisiones más justas para todos por igual.

Se nos puede responder que tales exigencias son muy elevadas en un momento histórico en el que hay que tomar decisiones con rapidez, evidentemente, esto es así; pero tampoco hay que olvidar que la cultura deliberativista no se improvisa, precisamente debe ser un modo de hacer política que debe afianzarse generación tras generación.

El parlamento, donde reside la soberanía popular, debería ser ejemplo de una buena deliberación. En modelos como el del filósofo Jürgen Habermas (2009: 136-183; 1998: 363-406) las condiciones epistémicas de la deliberación pública afectan tanto al contenido, como a la participación y a los propios participantes. En relación con el contenido sobre lo que se delibera, se ha de

disponer de toda la información posible, temas relevantes, diferentes puntos de vista, argumentos enfrentados, etc. En cuanto a la participación son fundamentales dos requisitos, el de publicidad y transparencia. Y, por último, los participantes deben adoptar una actitud cognitiva genuina que significa, nada más y nada menos, que deben ser sinceros, estar abiertos a la crítica, asumir sus responsabilidades comunicativas y adoptar la perspectiva del interés general.

Aunque pensáramos que esto es un ideal comunicativo, cualquier ciudadano puede ver lo lejos que estamos, en nuestra política actual, de un atisbo de una correcta deliberación. Deliberar correctamente no es la panacea de todo, pero sí es un medio de garantizar, en la medida de lo posible, la justa toma de decisiones. Las discrepancias y las negociaciones nunca van a desaparecer de la política, también forman parte de nuestra democracia. Ahora bien, si queremos decisiones que sean más el reflejo del interés general que el reflejo de intereses partidistas de nuestros representantes políticos, la deliberación debería estar presente y cuanto más se acerque al ideal evidentemente mejor.

La ausencia de deliberación conduce a la crispación constante de la clase política y a una ciudadanía preocupada e incapaz de conectar con sus políticos (desafección). Si esto es así en los años de normalidad, todos estamos viviendo lo que significa en tiempos de pandemia.

El ciudadano percibe un guirigay político y siente rabia, inseguridad y miedo por la propia enfermedad y por sus consecuencias sociales y económicas. Casi podríamos afirmar que muchas personas sienten que llega el apocalipsis en sus vidas. Tal vez no llegue el apocalipsis, pero lo que sí es cierto es que, para muchos ciudadanos con una economía precaria, la incertidumbre económica y social se disparará a niveles altos. El apocalipsis sería el final de los tiempos, el final del mundo que conocemos; los tiempos pueden no acabarse, pero el tiempo oscuro y sombrío sí acecha a muchos sujetos de carne y hueso.

Pero realmente, ¿qué ocurriría si llegara el apocalipsis? Es hora de dejar a hablar a la literatura, escuchemos su mensaje.

5. La tierra permanece

George R. Stewart (1895-1980) es un historiador y novelista estadounidense. Me interesa centrarme en una de sus obras literarias, *La tierra permanece*, publicada en 1949. Es una novela de ciencia ficción que narra las vicisitudes por las que tendrá que pasar el protagonista, Isherwood Williams, cuando al volver de unas vacaciones descubre que ha llegado el apocalipsis: todo el mundo está muerto víctima de un virus. Ish, como llaman al joven

protagonista y superviviente del drama, está descansando en las montañas preparando una tesis sobre la ecología de una zona concreta, Black Creek. Se encuentra totalmente aislado y sin radio durante semanas. Tras pasar unos días enfermo por la mordedura de una serpiente, decide volver a su casa en San Francisco, pero a medida que inicia el camino de vuelta se percatará de que no encuentra a nadie; todos han desaparecido.

La hipótesis es que los humanos han perecido tras sufrir las consecuencias de un virus. ¿Cómo ha sobrevivido Ish? Él mismo se lo pregunta y la única hipótesis que se le ocurre es que, tal vez, el veneno de la serpiente y la consiguiente enfermedad lo han tenido inmunizado. Lo relevante de la novela no es, evidentemente, la credibilidad de esta hipótesis. Lo más interesante es cómo se enfrenta el protagonista al apocalipsis que supone la muerte de la mayor parte de la humanidad.

Gadamer, en una de sus obras, distingue entre mundo y realidad para mantener que los humanos somos los que tenemos mundo, lo hemos creado gracias al lenguaje, frente a los animales que solo tienen realidad. Apoyándonos en esta idea, sin aceptar el idealismo lingüístico implícito, podríamos decir que el mundo que conocía Ish ha sido destruido, queda una realidad denominada genéricamente “tierra”. Los humanos y su mundo han sido destruidos tras el apocalipsis, en cambio, la tierra permanece. Ese es el sentir de la novela.

El protagonista comienza a darse cuenta de lo sucedido tras encontrar varios periódicos de días y semanas anteriores, que en grandes titulares repiten la “Grave crisis” que se estaba viviendo: una epidemia desconocida que se propaga a una velocidad sin precedentes lleva la muerte a todo EE. UU. Nadie conocía sus orígenes. Y para colmo, el ir y venir de los aviones había expandido la enfermedad en los más importantes núcleos urbanos del planeta.

Si alguien encuentra ya cierto paralelismo con lo que vivimos en el presente, esta sensación se acentúa cuando leemos las tres hipótesis que maneja el autor en relación con el origen de la enfermedad: el traspaso de una enfermedad animal a un humano, algún microorganismo nuevo como un virus producido por mutación o un accidente provocado en un laboratorio de guerra bacteriológica.

Como está ocurriendo en el presente, se presumía que el aire mismo transmitía la enfermedad (debate que en la actual pandemia ha copado titulares con el tema de la transmisión a través de los aerosoles).

El protagonista evidentemente sufrirá un shock, viajará por diferentes partes de EE. UU., encontrará a algunos supervivientes y tras un viaje decepcionante de costa a costa (Ish vive en San Francisco), decidirá volver a su ciudad de la costa oeste, a la casa de sus padres. Tras varias vicisitudes encontrará a una mujer superviviente, Em, con la que vivirá y tendrá una familia. La novela cuenta cómo van pasando los años y nacen nuevas generaciones que

desconocen lo que habían sido los humanos. Desconocen sus conocimientos, su cultura literaria, su progreso científico y tecnológico, etc. Ish siempre se sentirá preocupado por no poder recuperar la civilización perdida, el mundo perdido. Hasta que al final de la novela, en un acto de redención consigo mismo, se percata de que todo –incluso los avances más espectaculares de nuestra civilización– es efímero. Más aún, puede que nunca vuelvan porque ya nadie considera esos avances como necesarios. El mundo, como el humano, va y viene, pero la tierra permanece.

Esa es la última enseñanza de la obra y de Ish en su lecho de muerte.

La novela no solo es interesante por la cantidad de paralelismos que presenta con lo que estamos viviendo, sino porque está escrita, nada más y nada menos que en 1949. Los miedos del presente ya estaban en los años cincuenta del siglo XX. Y evidentemente los discursos literarios apocalípticos poco nos han enseñado o, más bien, yo diría que no hemos escuchado bien sus vaticinios.

Después de la Segunda Guerra Mundial hay un antes y un después en relación con el desarrollo científico y técnico. Tanto pensadores como científicos se percatan de la importancia de decidir qué tipo de ciencia y qué tipo de tecnología estamos dispuestos a financiar si queremos un mundo sociopolítico más justo. A pesar del debate y de las advertencias, no parece que hayamos acertado en todas nuestras decisiones.

La novela no solo es interesante porque nos acerca a lo que estamos viviendo, sino por tres razones más, la primera tiene que ver con lo que he comentado, nos adentra en lo que sería nuestra vida si viviéramos tras el apocalipsis; en segundo lugar, nos muestra incansablemente que los humanos no somos imprescindibles para la vida de la tierra, incluso la tierra podría ser “más feliz” sin nosotros; y, por último, de una manera metaliteraria, la novela introduce en las páginas del relato principal una serie de excursos y reflexiones sobre la ecología, los animales humanos y su civilización y los animales no humanos que nos conducen a juzgar nuestras acciones sobre la tierra y a plantearnos, punto con el que comencé este artículo, nuestra justicia o injusticia para con la tierra.

Acabaré con un significativo y triste excurso sobre el fin del *Homo Sapiens*. La digresión ironiza sobre qué ser vivo lamentará la pérdida del humano, la conclusión es desoladora, tan solo tres parásitos lamentarán la pérdida del humano:

De las seiscientas mil especies de insectos, sólo unas pocas docenas advirtieron la desaparición del hombre, y de éstas las únicas condenadas realmente a la extinción fueron las tres especies de parásitos humanos. Tan antigua, si no honorable, era esta asociación que se la había citado para apoyar la teoría del origen único del hombre. Los antropólogos, en efecto, han señalado que

aun en las tribus más aisladas el hombre tiene siempre los mismos parásitos, concluyéndose así que estos insectos nos fueron legados por nuestros antepasados, los primeros hombres-monos.

Desde tiempos muy remotos, a través de miles y miles de siglos, estos parásitos se adaptaron cuidadosamente a su universo: el cuerpo del hombre [...] La caída del hombre provocó su ruina. Cuando sintieron que el universo se enfriaba, buscaron otro; no lo encontraron y murieron. Billones de criaturas tuvieron así un triste fin.

Pocos lamentos acompañaron el funeral del *Homo Sapiens*. El *Canis familiaris*, como individuo, lanzó quizás algunos tristes aullidos; pero como representante de una especie alimentada con azotes y puntapiés, volvió a unirse alegremente a sus hermanos salvajes. Que el *Homo Sapiens* se consuele, sin embargo, pues hubo tres que lo lloraron sinceramente (Stewart 1949: 96-97).

La reflexión de George R. Stewart es irónica y desoladora, pero todos sabemos que tiene una gran dosis de verdad. Seremos olvidados como consecuencia de nuestras injusticias cometidas sobre la tierra.

Tal vez todavía desde la deliberación ética podamos llegar a convencernos de la necesidad urgente de cambiar nuestra vida en la tierra y nuestra relación con ella. ¿Estamos a tiempo?

Referencias bibliográficas:

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Carrère, E. (2015). *El reino*. Barcelona: Anagrama.
- Dobson, A. (2010). *Ciudadanía y medio ambiente*. Cánoves i Samalús: Proteus.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2018). *Zoópolis, una revolución animalista*. Madrid: Errata Naturae.
- Eurípides. *Las troyanas* en Carlos García Gual. (1995). *Tragedias II*. Madrid: Gredos.
- Francione, G. (1995). *Animals, Property and the Law*. Philadelphia: Temple University Press.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Gómez-Heras, J. M^a. G. (1997). “El problema de una ética del medio ambiente” en *Ética del medio ambiente*. Madrid: Tecnos.
- Gorz, A. (2008). *Crítica de la razón productivista*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Habermas, J. (1998). “Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia” en *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- (2009). “¿Tiene aún la democracia una dimensión epistémica? Investigación empírica y teoría normativa” en ¡Ay, Europa! Madrid: Trotta.
- Herrera Guevara, A. (2018). *La conspiración de la ignorancia. Una reflexión sobre el progreso y sus paradojas*. Granada: Comares.
- Kant, I. (1999). “Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico” en *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac. And Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press.
- (2000). “La ética de la tierra” en J. M^a. G. Gómez-Heras (coord.). *La dignidad de la naturaleza*, trad. Carmen Velayos. Granada: Comares.
- Nino, C. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.
- Persson, I. y Savulescu, J. (2020). ¿Preparados para el futuro? La necesidad del mejoramiento moral. Teell.
- Puleo, A. (2019). *Claves ecofeministas*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Riechmann, J. (2004). “Tiempo para la vida. La crisis ecológica en su dimensión temporal” en *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*. Madrid: La Catarata.
- Singer, P. (1981). *The Expanding Circle*. New York: Farrar, Staruss & Giroux.
- (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Stewart, G. R. (1949). *La tierra permanece*. Editorial digital: betatron.

- Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Velayos, C. (2005). “Deberes y felicidad en la ecoética”. *Isegoría*, nº 32, pp. 145-156.
- Wolf, U. (1990). *Das Tier in der Moral*. Frankfurt: Vittorio Klosterman.

