

correspondientes derechos de autor, no podrá hacerlo funcionar en su sistema. Si dicho usuario elabora un programa para saltar esa protección con el único objetivo de visualizar el contenido, será un delincuente. La ley no sólo protege a los autores, sino que favorece los monopolios comerciales e impide las plataformas tecnológicas alternativas.

⁴ Lessig trata este tema en la ley Norteamericana en las páginas pp. 113-117, mientras que David Bravo lo hace al respecto del artículo 270 de nuestro código penal en las páginas 115-127 de su libro *Copia este Libro* (Disponible en: <http://elastico.net/archives/005194.html> [2006, Enero])

⁵ Ver, <http://bnjm.cu/librinsula/2005/diciembre/102/colaboraciones/colaboraciones740.htm>

⁶ <http://www.gnu.org/copyleft/gpl.html>

⁷ Para una discusión más detallada de esta cuestión ver el capítulo 3 del libro Feltrero, R. (2006). *La Filosofía del Software Libre. Vol. I: las Licencias de Software Libre y su desafío a los modelos vigentes de Propiedad Intelectual*. Madrid: UNED.

⁸ Proposición del ley 622/000021 presentada en el senado el 14/03/2005. El texto completo de la misma se puede encontrar en <http://www.internautas.org/html/1/2780.html>

⁹ La SGAE recauda primero todos los derechos pertenecientes a los autores y se los devuelve después, tras quedarse con su correspondiente comisión de gestión; esta metodología es particularmente grave cuando un artista decide realizar una actuación benéfica: la SGAE le reclama los derechos de ejecución pública de sus propias composiciones y luego se los devuelve, eso sí, descontando su comisión.

LA CUESTIÓN ECOLÓGICA Y LAS FUENTES DEL VALOR

MARGARITA VALDÉS (comp.): *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*, México D.F., UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2004, 303 pp.

Durante los últimos treinta años la ética ecológica o ambiental ha venido ocupando un espacio importante en la filosofía moral anglosajona. Una buena muestra de tan dilatado debate llega ahora hasta nosotros en esta antología recopilada e introducida por Margarita Valdés. Como indica su título, estamos ante un conjunto de ensayos que plantean una interrogación acerca del *valor* de la naturaleza. El predominio de un angosto instrumentalismo que contempla ésta sólo como fuente de recursos es lo que, a juicio de los autores que integran el volumen, nos ha llevado a la crisis actual. Para afrontarla, hemos de reconocer el *valor intrínseco* de la naturaleza y extender nuestros deberes hacia el mundo no humano más allá de nuestros intereses. Pero, de inmediato, una indagación sobre el «valor» de la naturaleza nos sitúa ante complejas cuestiones, como son distinguir entre «lo natural» y «lo artificial» (pues con frecuencia

la protección de la naturaleza demanda intervención humana) o qué criterios establecer para jerarquizar deberes hacia animales, plantas, especies o ecosistemas. Una de las virtudes de la antología que nos ocupa es que recoge un buen número de las posibles respuestas a estas incómodas preguntas.

Los cuatro primeros ensayos representan la visión «ecocéntrica», aquella que concibe los ecosistemas como entidades poseedoras de valor intrínseco o valor «como fin en sí». «La ética de la tierra»¹ de Aldo Leopold es un referente clásico del conservacionismo norteamericano en el que, desde una perspectiva holista, se aduce que ciertos rasgos objetivos de los ecosistemas como la integridad, la estabilidad y la belleza constituyen fuentes de valor intrínseco y fundamento de obligaciones morales. John Baird Callicott, en «La ética de la tierra en nuestros días», matiza el naturalismo de Leopold, implícito en su concepción darwinista del progreso moral como resultado de la evolución ecológica. Según Callicott, la integridad y la estabilidad de los ecosistemas ha de entenderse metafóricamente como

«salud» o «capacidad de autorrenovación» que se traduce en criterios objetivos como la diversidad de especies o la variabilidad genética. En «Ética ambiental: valores en el mundo natural y deberes para con él», Holmes Rolston III afirma que la ética ambiental debe romper los moldes de lo que denomina «ética clásica», yendo «más allá de la cultura» para arraigar en la biología. Este «cambio de paradigma» sustenta una visión teleológica de los ecosistemas. Afirmaciones como «el organismo es un sistema axiológico y evaluativo» (p. 78), «el *debe* no se deriva tanto de un *es*, sino que más bien se descubre simultáneamente con el *es*» (p. 97) o «resulta difícil decir dónde terminan los hechos naturales y dónde aparecen los valores naturales» (p. 97), permiten establecer el surgimiento del «valor sistémico» como logro evolutivo. En otro artículo de Callicott, «Teoría del valor no antropocéntrica y ética ambiental», se entiende el valor intrínseco de los ecosistemas como «sentimiento» comunitario ampliado progresivamente hasta abarcar la comunidad biótica. Con ello, la ética de la Tierra parece confiar en una suerte de filosofía de la historia que no tiene en cuenta las bruscas bifurcaciones (no siempre favorables a los criterios de «corrección» biótica) que la evolución biológica deparó en el pasado. Cabe suponer que bifurcaciones futuras podrán afectar a nuestras disposiciones morales de forma no prevista por el «cosmopolitismo biosférico» imaginado por Callicott, de modo que continuemos anteponiendo otra clase de sentimientos comunitarios ecológicamente destructivos.

El segundo bloque de artículos señala algunos problemas derivados del naturalismo ecocéntrico. El ensayo de Tom Regan «¿Se basa en un error la ética ambiental?» sostiene que ninguna teoría del valor intrínseco puede cumplir las exigencias de la «ética de la Tierra». Regan

señala las dificultades para establecer una conexión necesaria entre la atribución de valor intrínseco y la prescripción de deberes morales sin incluir premisas adicionales, ya que no podemos establecer *grados* de valor intrínseco. Por lo demás, para derivar el *debe* del *es* (o para «descubrirlo» al mismo tiempo, como afirma Rolston) es necesario «un acto de fe» (p. 143). Kenneth Goodpaster, en «Sobre lo que merece consideración moral», argumenta que la «vida» es el criterio objetivo que ha de fundamentar nuestros deberes. La consecuencia obvia de este biocentrismo es que no todos los organismos podrán ser igualmente respetados, por cuanto la vida de unos exige la muerte de otros para continuar reproduciéndose. Pero Goodpaster sólo se ocupa aquí de los rasgos objetivos necesarios para *merecer* «consideración moral», sin entrar a analizar la «importancia moral» relativa de los diferentes organismos. Por su parte, Harley Cahen rechaza el ecocentrismo aduciendo que una condición fundamental para que algún ser u objeto merezca consideración moral es que persiga fines específicos. Desarrollos recientes del evolucionismo no permiten concebir la idea de «intereses» o «fines» de un ecosistema que no sean los propios de los organismos que lo forman. Ahora bien, pudiera ser que la posesión de fines o intereses no sea condición necesaria para que la naturaleza se convierta en objeto de nuestros deberes si éstos se fundamentan en un valor trascendente o immanente que presuponga alguna clase de conciencia. De hecho, si el ecocentrismo pretende otorgar valor intrínseco a los ecosistemas, no parece tener otra salida. El artículo «¿Hay valores intrínsecos en la naturaleza?» de Timothy Sprigge, al plantear esta cuestión, prefigura el «giro metafísico» de la «ecología profunda». Sprigge sostiene que algo no puede poseer valor con inde-

pendencia de que exista *conciencia* de dicho valor. Por tanto, defender el valor intrínseco de la naturaleza supone proclamar el valor inmanente de la materia o bien postular que «la» naturaleza posee alguna clase de conciencia.

La tercera parte de la antología ofrece textos que transitan por esta vía. El ensayo de Arne Naess, «La crisis del medio ambiente y el movimiento ecológico profundo» sostiene que la ecología científica desvela más incertidumbres que certezas.² Con ello, las visiones prometeicas que aspiran al dominio absoluto de la naturaleza aparecen ante nosotros como modelos irresponsables mientras se mantenga la «carga de la prueba» sobre quienes tratan de proteger aquélla. Este argumento, que podría justificarse antropocéntricamente, sólo encuentra una formulación coherente, según Naess y Sessions, dentro de la «*deep ecology platform*» (pp. 220-221), un «programa» que procura un substrato metafísico a los deberes morales. En «Ecología profunda», de Bill Devall y George Sessions, se refuerza este «giro ontológico» mediante invocaciones psicologistas entremezcladas con apresuradas críticas de la ciencia y el sujeto «modernos». Con ello se olvida que la ecología científica ha de fundarse en la superior validez de sus enunciados respecto de otra clase de «narrativas» si no queremos desembocar en un relativismo epistemológico contraproducente para afrontar la crisis ambiental. El problema de fondo es que este aparente radicalismo cultural no concede más credibilidad a los postulados ontológicos y éticos de la ecología profunda: la «autorrealización» que nos «identifica» con la totalidad de lo existente y el «igualitarismo biosférico»; pues la primera no parece ser condición necesaria para desarrollar virtudes ecológicas (la «calidad de vida» postulada por Naess

podría afianzarse sobre bases antropocéntricas ampliadas); mientras que el segundo, dada su imposibilidad práctica, se antoja como un rodeo innecesario que refuerza la sensación de que para el viaje hacia una ética ecológica no precisamos las alforjas de las fundamentaciones ontológicas «profundas». Por otra parte, en «El poder y la promesa del feminismo ecológico», Karen J. Warren explora la simultánea dominación patriarcal de las mujeres y de la naturaleza. Ambas se fundan en un «marco conceptual opresivo» y una «lógica de la dominación» similares. Afines a la ecología profunda, las tesis ecofeministas de Warren descansan finalmente en una teoría de los tipos psicológicos y el ensalzamiento de las narrativas en primera persona. El último artículo de la antología, «Actitudes hacia la naturaleza», de John Passmore, sitúa el origen del instrumentalismo hacia el mundo no humano en el estoicismo y el cristianismo, afianzado posteriormente por Descartes, Locke o Hegel. Pero Passmore no propone una «nueva ética». En lo que denomina «el ala más primitivista del movimiento ecológico» (p. 273) hay un anhelo de reencantamiento del mundo filosófica y científicamente inadmisibles. El pensamiento ecológico, a su juicio, debe asumir la «extrañeza» de la naturaleza, su indiferencia hacia el ser humano y su complejidad (y con ésta, la imposibilidad de dominación absoluta por nuestra parte).

En definitiva, la antología de Margarita Valdés nos permite disponer por fin de textos imprescindibles para comprender las preguntas fundamentales de la ética ambiental. Quizá, a mi juicio, se eche de menos la inclusión de contribuciones más recientes que, desde posiciones antropocéntricas, cuestionan las concepciones «fuertes» del

valor intrínseco enlazando la cuestión ecológica con la justicia intergeneracional o los derechos ambientales (Brian Barry, Tim Hayward). Pero este libro servirá, a buen seguro, para que las cuestiones ecológicas adquieran un

rango más elevado en los debates de la filosofía moral y política en lengua castellana.

Fernando Arribas Herguedas
Universidad Rey Juan Carlos

NOTAS

¹ Originariamente publicado en 1949 como parte de una obra más amplia titulada *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Hay una anterior versión en castellano de «La ética de la tierra» a cargo de Isabel Lucio-Villegas, recogida en Aldo Leopold, *Una ética de la tierra*, (edición,

introducción y notas de Jorge Riechmann), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2000, pp. 133-156.

² Arne Naess acuñó el término clásico «*deep ecology*» a principios de la década de los setenta del pasado siglo, en contraposición a la «*shallow ecology*» o «ecología superficial».

EL NIHILISMO AL DESCUBIERTO

VICENTE SERRANO MARÍN: *Nihilismo y modernidad*, México-Barcelona, Plaza y Valdés, 2005, 266 pp.

En *Nihilismo y modernidad*, Vicente Serrano se propone denunciar una religión académica. Como tantas veces, su éxito se debe a los engaños de sus sacerdotes, que nos ocultan el origen teológico del *nihilismo* para presentárnoslo como un credo secular. Para Serrano, el auténtico impulso ilustrado de la Modernidad es la crítica despiadada de cualquier teología, denunciada como supersición. A ello se aplica en este ensayo, a propósito de toda una tradición que, desde el diagnóstico de Jacobi a principios del XIX, pretende pensar filosóficamente desde lo incondicionado, sea éste el sujeto o el discurso. Frente a quienes sostienen su análisis en un orden causal inmanente como el que nos descubren las ciencias en la naturaleza o la sociedad, los partidarios de esta nada incondicionada ejercerían como sacerdotes profanos, contribuyendo a la supervivencia del irracionalismo que sostuvo

las antiguas religiones. ¿Cómo defender semejante tesis?

Vicente Serrano es un reputado especialista en el Idealismo alemán, con monografías y ediciones de buena parte de los autores que aquí se estudian. No obstante, al modo de *La era del individuo* de Alain Renaut, *Nihilismo y modernidad* es antes un ensayo sobre la génesis de la filosofía contemporánea que una Historia en sentido estricto. Se pretende dar sentido general a una secuencia de autores que probablemente se perdiese si se dedicara a cada uno de ellos un análisis erudito. Ésta es, por tanto, una propuesta para quienes crean que cabe encontrar un sentido filosófico a nuestro presente a partir de las obras de algunos de sus principales pensadores. Y, en particular, es un ensayo contra todos aquellos que lo interpreten favorablemente como *era del nihilismo*.

La primera parte comienza con una tesis polémica: para Vicente Serrano, la subjetividad tematizada por el Idealismo alemán se moldearía sobre los atributos personales de la vieja divinidad cristiana,