

ELISA SIMÓ SOLER
ELOY PEÑA ASENSIO
(Coordinación)

DEFENSA PLANETARIA

AUTORÍA:

ALBA SORIANO ARNAZ
ALBERT RIMOLA
ALBERTO CORONEL TARANCÓN
ANNA GARCIA HOM
CATIA FÁRIA
ELISA SIMÓ SOLER
ELISA CELIA GONZÁLEZ FERREIRO
ELOY PEÑA ASENSIO
JORDI SOLÉ I OLLÉ
JOSÉ IGNACIO ROBLES SÁNCHEZ
JOSEP MARIA TRIGO-RODRÍGUEZ
JUAN MANUEL DE FARAMIÑÁN GILBERT
JUAN MIGUEL SÁNCHEZ LOZANO
JULIA DE LEÓN
NADJEJDA VICENTE CABAÑAS
RAMON J. MOLES PLAZA

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Los autores
Madrid, 2023

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1122-441-3
Depósito Legal: M-31318-2023
DOI: 10.14679/2271

ISBN electrónico: 978-84-1170-831-9

Maquetación:
german.balaguer@gmail.com

CAPÍTULO 11. NO MIRES ARRIBA, MIRA HACIA DELANTE. DEFENSA PLANETARIA, ANIMALES NO HUMANOS Y LA IMPORTANCIA DEL FUTURO

CATIA FARIA¹

Profesora de filosofía moral, Universidad Complutense de Madrid

Miembro del consejo científico, UPF-Centre for Animal Ethics

DOI: 10.14679/2283

Sumario: 1. LA AMENAZA DE IMPACTO. 2. ANTROPOCENTRISMO Y CONSIDERACIÓN MORAL. 2.1. Antropocentrismo. 2.2. El argumento de la superposición de las especies. 2.3. El argumento de la relevancia. 3. DEFENSA PLANETARIA Y DISTINTAS POSICIONES ÉTICAS. 4. ÉTICA DEL FUTURO. 5. CONCLUSIÓN.

1. LA AMENAZA DE IMPACTO

Siempre me han atraído las catástrofes naturales y sus efectos devastadores: diluvios, erupciones volcánicas, movimientos tectónicos colosales. De todas las catástrofes naturales potenciales, ninguna me ha interesado más que la colisión entre objetos astronómicos. He pasado varias horas de mi infancia contemplando simulaciones de los profundos efectos medioambientales de un posible impacto de un asteroide en la Tierra. Todavía guardo un recuerdo gráfico de una de esas predicciones, más bien sensacionalista: la colisión de una roca espacial del tamaño de una pelota de baloncesto dejaría un cráter en la Tierra con una dimensión cercana al continente europeo. Sabemos hoy que el conocimiento actual no respalda la exactitud del cálculo. Más allá de variables como la masa del objeto, la velocidad y el ángulo de la trayectoria, se estima que un objeto cercano a la Tierra (OCT) tendría que tener una dimensión de aproximadamente 1 km para devastar todo un continente y con ello lograr efectos a escala mundial (NASA 2014). No obstante, e independientemente de su rigor científico, el episodio ha logrado en mí un objetivo didáctico: es necesario prepararse para un posible evento de impacto y coordinar globalmente esfuerzos para prevenir posibles amenazas.

¹ Doctora en Filosofía Moral por la Universitat Pompeu Fabra y miembro fundador del Centre for Animal Ethics de la misma universidad. Es profesora en el departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido investigadora postdoctoral de la Fundación Portuguesa para la Ciencia y Tecnología. Su libro *Animal Ethics in the Wild: Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*, se ha publicado recientemente por Cambridge University Press (2023).

Durante el siglo pasado, la amenaza de un impacto catastrófico con la Tierra lo suficientemente grande como para extinguir la humanidad, o reducir drásticamente su número, ha sido un tema recurrente en los más célebres escenarios de ciencia ficción. Sin embargo, hace mucho que la defensa planetaria dejó de ser un tema estrictamente ficcional. En las últimas décadas, la evolución de la investigación sobre amenazas cósmicas y defensa planetaria ha sido notable. Ejemplo de ello es la reciente prueba del sistema de defensa planetaria de la Tierra conducida por la NASA (Prueba de Redirección de Doble Asteroide o DART, por sus siglas en inglés) que ha estrellado intencionadamente una sonda espacial contra el asteroide Dimorfos y así logrado modificar su movimiento en el espacio (NASA 2022). Está claro que aún queda mucho por aprender sobre cómo prevenir los impactos catastróficos de asteroides y otros OCT, pero cada vez contamos con una mejor preparación científica y tecnológica para alcanzar ese objetivo.

Ahora bien, los debates en torno a esta cuestión suelen ser técnicos y simplemente dan por sentado que la defensa planetaria es un imperativo para salvaguardar la supervivencia y el potencial humano. Aunque no es una novedad que amenazas como ésta pueden afectar a la vida y al bienestar de individuos no humanos –pensemos en el allegado impacto que acabó con los dinosaurios– los debates sobre defensa planetaria ignoran sistemáticamente a la mayoría de los habitantes de nuestro planeta, es decir, a los animales no humanos. En otras palabras, los intereses no humanos no suelen entenderse como razones para actuar de una u otra manera respecto de la defensa planetaria. Sin embargo, una mirada imparcial a esta cuestión exige que nos planteemos la siguiente pregunta fundamental: Ante el riesgo de amenaza cósmica, ¿a quién debemos defender y por qué razones?

En este capítulo empezaré por analizar la perspectiva sobre consideración moral que han asumido los debates sobre defensa planetaria –el antropocentrismo moral–, evaluando su justificación y ofreciendo razones para preferir un enfoque más inclusivo que tenga en cuenta a todos los individuos potencialmente afectados por el impacto catastrófico de un OCT (Sección 2). A continuación, examinaré cómo las distintas teorías éticas podrían dar cabida a esta preocupación, tratando de identificar puntos clave de consenso respecto a cómo debemos actuar ante tal amenaza (Sección 3). Posteriormente, expondré las razones por las que el futuro, incluido el futuro remoto, importa moralmente, esbozando una propuesta de defensa planetaria ética, no especista y moderadamente centrada en el largo plazo (Sección 4). Finalmente, repasaré brevemente las conclusiones (Sección 5).

2. ANTROPOCENTRISMO Y CONSIDERACIÓN MORAL

Si un ser es moralmente considerable, debemos tener en cuenta sus intereses a la hora de decidir cómo actuar. Tener en cuenta los intereses de alguien puede requerir distintos cursos de acción por parte de diferentes agentes morales. A menudo, requiere que nos abstengamos de causarles un daño. Por ejemplo, evitando infligirles un sufrimiento innecesario. En otras ocasiones, exige que les beneficiemos, ayudándoles

cuando están en necesidad. Por ejemplo, previniendo o reduciendo su muerte y sufrimiento frente al impacto de un asteroide.

Pero, ¿qué hace que alguien sea moralmente considerable? Es necesario identificar algún atributo de los individuos que explique por qué merecen consideración moral. Por supuesto, la gente discrepa sobre cuál es ese atributo y, en consecuencia, sobre el grupo de individuos hacia los que tenemos obligaciones morales –los miembros de la comunidad moral. Aplicado al caso que nos ocupa, en un contexto de defensa planetaria, aquellos cuyos intereses nos dan razones para defenderlos.

2.1. Antropocentrismo

La respuesta tradicional a esta pregunta es que los miembros de la comunidad moral son los miembros de la especie humana y sólo ellos, de modo que todos los seres humanos son moralmente considerables, pero ningún animal no humano lo es plenamente. Llamemos a esta postura antropocentrismo moral (en adelante, «antropocentrismo»).

Hasta ahora, la defensa planetaria ha asumido el antropocentrismo. Ante el riesgo de amenaza cósmica, debemos defender los intereses humanos. En particular, a sus intereses fundamentales en vivir, en no sufrir y en disfrutar de una vida larga y próspera. Por supuesto, en los debates sobre defensa planetaria también se habla de salvar especies animales y vegetales de la extinción. Esto podría inducirnos a pensar que la defensa del planeta no sólo concierne a la humanidad, sino también a los animales no humanos. Sin embargo, se enmarca comúnmente la necesidad de salvar a las *especies* de la Tierra –que no a los individuos no humanos en sí– a menudo por su valor instrumental para el bienestar humano, lo que en última instancia nos da razones para actuar. En la medida en que proporcionan una multitud de bienes y servicios esenciales para el ser humano, las especies, los ecosistemas y toda la biosfera del planeta deben ser preservadas –su extinción supondría una amenaza para la actividad y prosperidad humanas. En resumen, el ser humano no puede sobrevivir sin la Tierra y sus recursos. Por tanto, debe actuar para salvarlos.

Esta posición es muy distinta a considerar que intereses humanos y no humanos similares nos dan razones igualmente fuertes para salvar el planeta, posición que la mayoría de las personas involucradas en la defensa planetaria probablemente rechazaría. En palabras de Bill Nelson, Administrador de la NASA, «Todos nosotros tenemos la responsabilidad de proteger nuestro planeta. Al fin y al cabo, es el único que tenemos» (NASA 2022). Estas palabras presuponen, por omisión, la posición antropocéntrica según la cual la defensa planetaria es algo que concierne exclusivamente a los seres humanos, lo que, a su vez, asume que los seres humanos son los únicos miembros de pleno derecho de la comunidad moral que habita el planeta Tierra.

¿Pero, es el antropocentrismo una posición moralmente justificada? ¿Qué argumentos hay a favor y en contra del antropocentrismo? Para que el antropocentrismo funcione como respuesta al problema de la consideración moral y no sea una mera

preferencia irracional por los miembros de la especie humana, es crucial que el atributo invocado para establecer la línea divisoria moral entre humanos y no humanos satisfaga dos condiciones:

- (1) Condición de hecho: Todos los seres humanos poseen el atributo y ningún animal no humano lo posee.
- (2) Condición normativa: Es un atributo relevante a efectos de consideración moral. Es decir, justifica de forma plausible a quién se debe incluir y excluir en nuestra deliberación moral.

Una vez enunciadas estas condiciones, resulta sorprendentemente difícil encontrar un atributo que las satisfaga. Consideremos, en primer lugar, la pertenencia a la especie humana (**Diamond 1978; Lynch y Wells 1998**). Es cierto que cumple fácilmente la condición (1), en el sentido de que la secuencia de ADN que constituye el genoma humano es compartida por todos los miembros de la especie *Homo sapiens* y por ningún otro individuo de otra especie. Sin embargo, difícilmente cumple la condición (2), ya que la especie es una propiedad biológica que simplemente señala la capacidad de algunos individuos para reproducirse con éxito dentro de un grupo de organismos genéticamente homogéneos. Está ampliamente aceptado que las propiedades meramente biológicas, como el color de la piel, de los ojos, el pelo, el sexo o la morfología de un individuo, son irrelevantes para determinar la consideración que le debemos. Lo mismo ocurre con la especie. Como propiedad puramente biológica, carece de relevancia para determinar si una entidad importa y si debemos tenerla en cuenta a la hora de decidir cómo actuar (volveré sobre este punto más adelante).

Una respuesta más sofisticada consiste entonces en argumentar que lo que importa no es la mera especie, como propiedad biológica, sino ciertas propiedades psicológicas que están correlacionadas con la especie. Es decir, capacidades cognitivas complejas, como la racionalidad, la autoconsciencia o el lenguaje (**Frey 1980; Leahy 1991; Scruton 1996; Carruthers 2011**). De hecho, gracias al ejercicio de estas capacidades, la especie humana ha alcanzado logros científicos y técnicos excepcionales, desde el desarrollo de vacunas y antibióticos, la creación de obras maestras de la cultura, hasta la tecnología misma de deflexión de OCT. Todos estos «logros de la humanidad» son producto de capacidades cognitivas muy complejas y específicamente humanas que ninguna otra especie posee. Ello justificaría la consideración moral privilegiada de los seres humanos sobre los demás animales.

2.2. El argumento de la superposición de las especies

Veamos ahora: ¿satisface el atributo invocado la condición (1)? Es decir, ¿es cierto que capacidades cognitivas como la racionalidad, la autoconsciencia o el lenguaje son compartidas por todos los seres humanos y que ningún animal no humano las posee? Observando el mundo, es fácil ver que no es así. Todos los seres humanos carecen de estas capacidades durante parte de su vida, en particular durante la primera fase de la infancia. Muchos otros, debido a alguna condición congénita, nunca las desarrollan o

lo hacen de forma elemental. Otros las poseen plenamente, pero en algún momento las pierden debido a un accidente, una enfermedad o simplemente a complicaciones asociadas a la vejez. Es decir, la presencia de capacidades cognitivas es una cuestión de grado que varía, no sólo entre los seres humanos, sino también en cada ser humano a lo largo de su vida. Por consistencia, entonces, la consideración moral también tendría que variar entre los seres humanos y, en consecuencia, muchos de ellos quedarían excluidos de la comunidad moral y, por ende, de la defensa planetaria. Si, por ejemplo, pudiéramos determinar la trayectoria exacta de un objeto astronómico y calcular su impacto y concluir que sólo afectaría a un grupo de seres humanos no verbales, con una complejidad cognitiva elemental, entonces no tendríamos razones para ayudarles. Sin embargo, esto es inaceptable.

El propósito de este argumento, conocido en la literatura como el «argumento de los casos marginales» (**Singer 2011 [1975], 2008 [1979]; Pluhar 1995; Dombrowski 1997; Tanner 2011**), y más correctamente llamado el «argumento de la superposición de especies» (**Ehnert 2002; Horta 2014**), es poner de manifiesto la fragilidad de cualquier posición que pretenda negar a los animales no humanos la consideración moral sobre la base de características supuestamente específicas de la especie humana. Para cualquier atributo al que apelemos habrá seres humanos que, por no poseer el atributo o ejemplificarlo en menor medida, quedarían excluidos –su consideración será nula o mínima– y habrá animales no humanos que, por el contrario, deberían ser incluidos. Un número creciente de estudios, ya incontestables, demuestra que ciertos animales no humanos manifiestan niveles asombrosos de inteligencia, poseen autoconsciencia y muestran dominio de sistemas de comunicación complejos (**Bekoff et al 2002**), son capaces de aprender y producir lenguaje de signos humano (**Fouts y Fouts 1982**), entienden conceptos complejos como la muerte (**Monsó 2019**) e incluso demuestran cierto nivel de comportamiento moral (**Bekoff y Pierce 2009**). De ello se desprendería que los animales no humanos con tales capacidades cognitivas son moralmente considerables. Por lo tanto, incluso si se estuviera en disposición de aceptar la implicación de excluir moralmente a algunos seres humanos, seguiría sin ser posible negar la consideración moral a todos los animales no humanos.

Nótese que el argumento se dirige principalmente a apelar a las capacidades cognitivas, pero se aplica igualmente a los atributos de otro orden que se puedan invocar, como la existencia de relaciones afectivas o la solidaridad entre los seres humanos. En la medida en que existen, o es concebible que existan, estaría justificado ignorar igualmente en nuestra deliberación a aquellos seres humanos que no están relacionados entre sí de las formas indicadas. Así, en un intento de excluir a los animales no humanos de la comunidad moral, el antropocentrismo se muestra incapaz incluso de garantizar la consideración moral de todos los miembros de la especie humana. Y, por tanto, de demostrar que deben ser defendidos de igual manera.

Ante este problema, hay dos opciones. Se puede defender de manera poco plausible que la importancia moral de los individuos sigue variando según su nivel de complejidad cognitiva y, por tanto, que el peso de sus intereses debe ajustarse en consecuencia. Es decir, que algunos animales –incluidos algunos seres humanos– importan más que

otros. O bien, defender que no hay grados de importancia. Lo que hay son intereses que deben tenerse plenamente en cuenta en la toma de decisiones morales. Esto presupone aceptar el principio de igual consideración, según el cual debe darse la misma importancia a los intereses similares de todos los afectados por nuestras acciones, humanos y no humanos (**Singer 2009 [1979]**).

2.3. El argumento de la relevancia

Esta última postura encuentra resonancia en uno de los argumentos centrales a favor de la plena consideración moral de los animales no humanos. Muestra claramente la razón fundamental por la que el antropocentrismo no funciona y está relacionada con la condición (2) anterior, es decir, la relevancia del atributo invocado como criterio de consideración moral. Sucintamente, el argumento es el siguiente: para que un criterio justifique un trato diferenciado entre individuos, dicho criterio debe basarse en una diferencia relevante para lo que está en juego. Por ejemplo, tener útero es un criterio relevante para hacerse una citología, pero es un criterio irrelevante para poder votar. Ahora bien, lo que está en juego para la consideración moral es, al menos en parte, si una entidad puede recibir un daño o un beneficio. Por lo tanto, lo relevante a efectos de la consideración moral es si una entidad puede recibir daños y beneficios. Así pues, la consideración diferenciada de seres humanos y no humanos sólo estará justificada si humanos y no humanos difieren en su capacidad de recibir daños y beneficios.

Como la capacidad de recibir daños y beneficios viene dada por la sintiencia, ningún atributo distinto de la sintiencia es relevante para justificar la consideración diferencial de humanos y no humanos (**Sapontzis 1987; Bernstein 2015; Horta 2018**). Si un individuo es sintiente, podemos afectarle negativa (causándole un daño) o positivamente (generándole un beneficio). Esto es, ese individuo tiene su propio bienestar que puede verse favorecido o perjudicado por nuestras acciones, por lo que debemos tenerlo en cuenta a la hora de decidir cómo actuar. Dado que los humanos y los no humanos son sintientes y, por tanto, igualmente susceptibles de recibir daños y beneficios, la consideración diferencial de humanos y no humanos no está justificada. Aplicado al caso que nos ocupa, intereses humanos y no humanos similares nos dan razones igualmente fuertes para salvar el planeta.

Una forma de rebatir el argumento anterior sería demostrar que, aunque podamos aceptar el principio de igual consideración de intereses, no es cierto que seres humanos y no humanos tengan intereses similares. Por lo tanto, existe una diferencia relevante que justifica una consideración diferenciada. Dejando a un lado posturas infundadas que niegan la sintiencia animal, a veces se argumenta que, aunque los animales no humanos tienen interés en no sufrir y en disfrutar de sus vidas, la mayor complejidad de la psicología humana daría lugar a experiencias más intensas y, por tanto, los intereses correspondientes –por ejemplo, el interés en no sufrir– tendrían un mayor peso (**Leahy 1992**). Sin embargo, podemos observar que la intensidad de las experiencias, tanto negativas como positivas, no depende necesariamente de la complejidad psicológica de los individuos. Consideremos la experiencia del sufrimiento. Si bien es cierto

que, en determinados contextos, una mayor complejidad cognitiva puede equivaler a una mayor intensidad de la experiencia (por ejemplo, un individuo superviviente ante la colisión de un OCT sufre adicionalmente por comprender la magnitud de la tragedia), en otros casos, precisamente porque no dispone de toda la información y el aparato cognitivo pertinente para comprender (por ejemplo, el carácter transitorio de un confinamiento necesario para recibir cuidados médicos), un animal no humano puede experimentar vivencias negativas (miedo, angustia, sentimientos de abandono, etc.) con mayor intensidad que un ser humano en circunstancias similares.

Por último, podría argumentarse que, si esto es así con respecto al interés en no sufrir, no ocurre lo mismo con el interés en vivir. Es decir, para que un individuo tenga interés en vivir, es necesario que posea el aparato cognitivo necesario para concebirse a sí mismo en el tiempo y proyectarse en el futuro, de modo que tenga el deseo de seguir vivo. Un animal no humano no puede albergar ese deseo o, al menos, ese deseo sólo puede abarcar su vida futura inmediata. Así pues, su interés en vivir es nulo o insignificante y, por tanto, la muerte que advendría de un evento de impacto no sería un mal para él (**Cigman, 1981; Singer 2009 [1979]**)².

Una posible respuesta a esta objeción es argumentar que la muerte es un mal porque nos priva de bienes futuros (**Nagel 1970; Bradley 2011**) y que de lo que nos privamos al morir son las experiencias positivas que habríamos tenido de haber seguido con vida. Es decir, sobre cómo la muerte privaría también a los demás animales de una vida valiosa para ellos: libres de sufrimiento y obstáculos a la expresión de su agencia, con la oportunidad de acceder a toda una gama de experiencias potencialmente placenteras. Si, por el contrario, dejamos morir a los demás animales, les privamos de todo lo positivo que la vida podría ofrecerles, dejándoles sometidos, de forma adicional, al sufrimiento, al miedo y a la angustia de una muerte potencialmente espantosa causada por el impacto de un asteroide.

Ahora bien, alguien podría objetar que, al salvar a la Tierra de un evento de impacto, estamos salvando necesariamente a todos los demás animales, independientemente de cuáles sean las razones que tengamos para hacerlo. Dicho de otro modo, que no tenemos por qué rechazar el antropocentrismo en el contexto de la defensa planetaria. Sin embargo, esto sería un equívoco. En primer lugar, la colisión de un objeto astronómico –sobre todo uno de dimensiones reducidas– puede, en principio, impactar a un lugar exclusivamente habitado por animales no humanos, por ejemplo, una zona remota de un océano u otro espacio natural no habitado por, y sin consecuencias significativas para, las poblaciones humanas. Aunque un escenario de este tipo sea improbable, resulta, al menos, concebible. Si aceptamos el antropocentrismo, en la medida en que los efectos negativos del eventual impacto no afectarían al bienestar humano, no tendríamos razones para evitarlo. Si, en alternativa, rechazamos el antropocentrismo, dado que el impacto frustraría intereses no humanos fundamentales, estos intereses nos darían razones para prevenirlo o mitigar sus efectos.

² Obsérvese que Peter Singer ha transitado recientemente del utilitarismo de preferencias al utilitarismo hedonista (de **Lazari-Radek y Singer 2014**), con profundos cambios en su posición sobre el mal de la muerte. Para una visión panorámica de los nuevos compromisos Singerianos ver **Paez (2017)**.

En segundo lugar, en la eventualidad de que la defensa planetaria no se restrinja, en el futuro, al planeta Tierra –frente a la posibilidad de terraformación, panspermia dirigida u otras formas de colonización espacial– rechazar el antropocentrismo es lo único que nos permite atender a los intereses de la potencial vida sintiente no humana extraterrestre, ya sea orgánica o artificial. Cualquier otra posición excluiría injustificadamente a individuos posibles de ser dañados por los efectos del impacto de un objeto astronómico. Esto se hace aún más acuciante si tenemos en cuenta que el objetivo número uno actual de colonización (y potencial terraformación) es Marte. Este tiene una atmósfera más débil que la Tierra y está más cerca del cinturón de asteroides, por lo que posee menor defensa natural y mayor probabilidad de impacto. Ello nos daría razones para dedicar una protección especial a la vida sintiente que potencialmente habitara ese planeta³.

Finalmente, y sumamente importante, aprobar o no el antropocentrismo afecta profundamente a cómo debemos actuar en el peor escenario posible: la colisión. Las decisiones sobre la evacuación de la zona de impacto, la búsqueda de refugio, el racionamiento de alimento y agua, entre muchas otras cuestiones, determinarán de manera decisiva quienes permanecerán con vida, hasta cuándo y en qué condiciones. Mientras desde una perspectiva antropocéntrica nuestros esfuerzos deben ir dirigidos a salvaguardar los intereses exclusivamente humanos, rechazar el antropocentrismo implica tener en cuenta a todos los individuos potencialmente afectados por el impacto, ayudando a quienes necesitan y llevando a cabo una distribución justa de recursos entre seres humanos y no humanos.

Además, el hecho de que ahora seamos conscientes y hagamos hincapié en el bienestar no humano potencialmente amenazado por el impacto de un OCT tendrá el efecto añadido indirecto de llamar la atención sobre todas las formas en que nuestras acciones y omisiones cotidianas pueden contribuir a mejorar o empeorar la vida de los animales no humanos, incluida, pero no restringida a, la gestión de las catástrofes naturales. Si debemos tener en cuenta a los demás animales a la hora de prevenir los daños naturogénicos que les afectan⁴, igualmente debemos tenerlos en cuenta a la hora de prevenir los daños causados por el ser humano, por ejemplo, aquellos generados por los diferentes tipos de explotación animal. Estas parecen razones de mucho peso para rechazar el antropocentrismo y favorecer un enfoque más integrador que tenga en cuenta los intereses de todos aquellos potencialmente afectados por el impacto catastrófico de un objeto astronómico, independientemente de su especie, localización geográfica, u otras características moralmente irrelevantes.

³ Agradezco a Eloy Peña Asensio por haberme señalado este punto.

⁴ Obsérvese que si tener en cuenta el bienestar humano a la escala cósmica es evidente, lo debería ser de igual modo a la escala terrestre. Un vasto número de animales no humanos están expuestos a los efectos dañinos de diferentes amenazas naturales internas a la Tierra y poseen una baja capacidad para hacerles frente. Para una visión panorámica de este problema ver **Faria (2023)**.

3. DEFENSA PLANETARIA Y DISTINTAS POSICIONES ÉTICAS

Diferentes teorías éticas prescriben, a menudo, diferentes cursos de acción. Se podría pensar que el antropocentrismo, en un contexto de defensa planetaria, tendría que ser rechazado únicamente por quienes adoptan una posición normativa muy concreta. Por ejemplo, el utilitarismo, dada la conocida inclusión de los animales no humanos en la comunidad moral por sus más célebres representantes contemporáneos (**Singer 2009 [1979]**). Pero, ¿qué se sigue para la defensa planetaria desde otras posiciones normativas? ¿Es posible encontrar un mínimo de consenso entre las diferentes teorías respecto a esta cuestión?

Cabe destacar que la consideración moral de los animales no humanos no requiere un compromiso con una teoría ética concreta. Exponer en detalle los argumentos de cada teoría ética excedería con mucho el alcance de este capítulo, pero basta decir que la consideración moral de los animales se ha argumentado desde el utilitarismo (**Singer 2009 [1979]**; **Matheny 2006**), el igualitarismo y el prioritarismo (**Holtug 2007**; **Faria 2014**; **Horta 2016**), las perspectivas kantianas (**Pluhar 1995**; **Francione 2000**; **Franklin 2005**; **Korsgaard 2018**), las teorías de los derechos (**Regan 2004 [1983]**; **Cochrane 2012;2018**), el contractualismo (**VanDeVeer 1979**; **Rowlands 1998**), la ética de las virtudes (**Nobis 2002**; **Abbate 2014**), la ética del cuidado (**Clement 2003**; **Donovan 2006**; **Donovan y Adams 2007**), la perspectiva de las capacidades (**Nussbaum 2006;2023**) y las posiciones pluralistas (**Clark 1977**; **Sapontzis 1987**).

Pensemos, a modo de ilustración, en el contraste clásico entre las teorías consecuencialista y deontológica. En particular, considérese la ética utilitarista y la ética kantiana. Según la ética utilitarista, debemos actuar para maximizar el bienestar general, considerado imparcialmente entre todos los individuos potencialmente afectados por nuestras acciones, en las que se incluyen los animales no humanos. De ello se deriva la obligación moral de promover el bienestar de todos los individuos sintientes, en particular, la obligación de no causarles daño y de asegurar que tengan las mejores vidas posibles (lo que aumenta el bienestar general). La ética kantiana, de entrada, es menos integradora de los intereses no humanos, dado el destacado papel de Kant en el establecimiento de la larga tradición filosófica de hacer corresponder las obligaciones morales con la racionalidad humana y, en consecuencia, restringirlas a las relaciones entre seres autónomos. Es decir, seres que, por perseguir su propio bien, deben ser respetados como fines en sí mismos. Sin embargo, como señalan distintas posiciones kantianas contemporáneas, todos los seres sintientes, no sólo los seres humanos, deben ser tratados como fines en sí mismos. Esto se debe a que los demás animales también persiguen su propio bien, lo que nos obliga a reconocer que su bien es tan importante y digno de perseguirse como el nuestro. Al interferir en la búsqueda de los animales de sus propios fines, causándoles daño (sufrimiento o muerte), estaríamos faltando al respeto a otros animales como fines en sí mismos.

Todas las anteriores teorías coinciden en el reconocimiento de la consideración moral de los demás animales, de la que se deriva, al menos, la obligación de no causarles daño. Pero, en el contexto de defensa planetaria, se podría decir, lo que está en

juego no es la generación de un daño por parte de agentes morales, sino la prevención de un daño o la posibilidad de ayuda. Afortunadamente, la idea básica según la cual debemos ayudar al resto, siempre que podamos e independientemente de su especie, está también respaldada por una amplia variedad de posiciones éticas, aunque las razones invocadas varíen.

Desde un enfoque consecuencialista se puede defender que ayudar a quienes están en situación de necesidad es lo que produce los mejores resultados. Una defensa planetaria no antropocéntrica al asegurar el bienestar de todos los individuos sintientes aumenta la felicidad total (utilitarismo), promueve la igualdad sustantiva entre animales humanos y no humanos (igualitarismo) y permite priorizar a quienes están en una posición desfavorable para obtener la ayuda que precisan (prioritarismo). Pero, al contrario de lo que, en ocasiones, se asume, la ética deontológica también puede respaldar esta intuición básica, considerando que tenemos, al menos, un deber *prima facie* de beneficencia. Es decir, tenemos un deber de hacer el bien a menos que se presenten razones morales más fuertes en contra de hacerlo (por ejemplo, en caso de conflicto entre ayudar y causar un daño). Dada la inexistencia de tales razones –de un conflicto entre ayudar a los animales no humanos potencialmente afectados y causar un daño a otros individuos– nuestras razones de beneficencia para ayudarles son decisivas.

Más allá de este contraste, otras teorías no consecuencialistas respaldarían igualmente una defensa planetaria no antropocéntrica. Las teorías éticas basadas en derechos también pueden estar de acuerdo con esta idea, en la medida en que crean que los individuos tienen derechos positivos, incluido el derecho a recibir asistencia en determinadas circunstancias, en particular, en caso de necesidad extrema. Al contrario que los derechos negativos que obligan a la inacción, los derechos positivos nos obligan a actuar de determinadas formas. En este caso nos obligan a proporcionar a los individuos potencialmente afectados la asistencia necesaria frente al impacto de un objeto astronómico. Finalmente, también la ética de las virtudes defendería que el tipo de carácter que debemos aspirar a desarrollar en nuestra conducta mostraría la disposición compasiva para actuar de tal manera. Es decir, al ayudar a los demás animales cuando lo necesitan, el conjunto de agentes morales exhibiría las virtudes clave de la compasión o la bondad.

En conclusión, diferentes teorías éticas respaldan la consideración moral de los demás animales. Además, en un contexto de defensa planetaria, es posible encontrar puntos clave de consenso entre las distintas teorías éticas respecto a cómo debemos actuar ante la amenaza de impacto catastrófico de un asteroide, previniendo o mitigando los efectos de posibles amenazas. Ya sea porque ayudar a al resto de seres es lo que genera los mejores resultados (consecuencialismo); porque tenemos un deber *prima facie* de ayudar a quienes están en situación de necesidad (deontología); porque cualquier individuo tienen un derecho positivo a recibir ayuda (teoría de los derechos); o porque eso es lo que se seguiría de un carácter moral compasivo (ética de las virtudes), debemos tener en cuenta los intereses de todos los individuos potencialmente afectados por el evento de impacto, ya sean humanos o no humanos. Insistir en lo contrario será sucumbir al especismo, la posición moralmente infundada que consiste en discriminar

a ciertos individuos por no pertenecer a una determinada especie (**Singer 2011 [1974]**; **Horta 2010**; **Horta y Albersmeier 2020**; **Faria 2023**), en este caso, la humana.

4. ÉTICA DEL FUTURO

El futuro de vastas generaciones de humanos y no humanos y su bienestar está en riesgo. Se podría, de hecho, afirmar que el impacto de un asteroide contra la Tierra se califica como un riesgo existencial o un riesgo-x (*x-risk*, en inglés). Es decir, un riesgo que amenaza la totalidad del futuro de la humanidad. Un riesgo-x se define en la literatura como un evento o conjunto de eventos «cuyo resultado adverso aniquilaría la vida inteligente originaria de la Tierra o reduciría su potencial de forma permanente y drástica» (**Bostrom 2002**) (De ahí, la «x», de extinción). Para evaluar la magnitud de un riesgo normalmente se apela a tres parámetros: (i) Alcance (¿qué individuos están en riesgos de sufrir los resultados adversos del evento?); (ii) Intensidad (¿cuán gravemente se verían afectados dichos individuos por los resultados adversos del evento?); y (iii) Probabilidad (¿cuál es la mejor estimación de probabilidad subjetiva de que los resultados adversos se realicen?) (**Bostrom 2002, 2013**).

Efectivamente, el (i) alcance de un impacto de un asteroide en la Tierra es muy amplio, incluso sólo considerando el futuro de la humanidad. Sin embargo, los efectos potenciales del impacto no afectarían solamente a las generaciones futuras de seres humanos. De hecho, considerando todos los animales existentes –domesticados y silvestres (**Tomasik 2014**)– es razonable pensar que la mayoría de individuos no humanos afectados superaría en número a los seres humanos en varias escalas de magnitud. Así, una vez incluyamos a los animales no humanos en el cálculo, la enormidad del problema se vuelve inimaginable. En cuanto a la (ii) intensidad, no resulta controvertido afirmar que los resultados adversos de un impacto en la Tierra serían muy graves: terremotos, enormes tsunamis, radiaciones térmicas y huracanes son sólo algunos de sus muchos efectos inmediatos. Está claro que las muertes resultantes de tal escenario serían, tanto para humanos como no humanos, fuente de un enorme sufrimiento y, en el improbable caso de supervivencia, la vida que se seguiría de ello estaría, como mínimo, marcada por la privación, la agonía y el terror. En términos de (iii) probabilidad, aunque cálculos precisos son difíciles de realizar, se estima aproximadamente que un objeto de unos 100 m de diámetro debería llegar a la Tierra cada 1.000 años. De hecho, en un nuevo estudio sobre la órbita del asteroide Bennu, se calcula que existe una probabilidad de 1 entre 1.750 de que se produzca una colisión en los próximos tres siglos (**Farnocchia et al. 2021**).

Para una gran parte de las personas, no hay, entonces, por qué preocuparse. Al fin y al cabo, la probabilidad de que se produzca un impacto en un futuro cercano es extremadamente baja. Las generaciones actuales habrán fallecido antes de que eso ocurra. Al igual que la generación siguiente y probablemente la siguiente también. ¿Por qué deberíamos preocuparnos por quienes habitarán un futuro lejano? Para abordar adecuadamente esta cuestión debemos adentrarnos brevemente en la discusión sobre la importancia del futuro, con vistas a determinar si el futuro lejano tiene cabida en los

debates éticos, en general, y en la ética de la defensa planetaria, en particular. ¿Por qué es importante la vida y el bienestar de los individuos futuros, la mayoría de ellos todavía inexistentes? En otros términos, ¿debemos tener en cuenta a los individuos futuros a la hora de juzgar lo correcto o incorrecto de nuestras acciones? ¿Por qué motivo?

El argumento por el que el futuro, incluido el futuro remoto, importa es resumidamente el siguiente. El futuro es potencialmente muy amplio, por lo que habrá muchos más seres sintientes que en el presente (**Roser 2022**). No hay razones de peso para excluir, o rebajar hiperbólicamente, los intereses de los individuos futuros. El tiempo, así como el espacio, es un atributo moralmente irrelevante para determinar en qué medida un individuo puede ser dañado o beneficiado por lo que le ocurre. Igual que debemos preocuparnos por quienes están lejos en el espacio, debemos hacerlo por quienes están lejos en el tiempo. Los individuos futuros también son moralmente considerables. Dado que nuestras acciones de hoy repercuten en quienes vivirán en el futuro y nuestro impacto en sus intereses puede ser negativo o positivo, debemos actuar ahora teniendo en cuenta los intereses venideros en nuestra deliberación moral.

Aplicado a nuestro caso, aunque el potencial impacto de un asteroide se dé en un futuro remoto, tenemos razones similarmente fuertes para actuar ahora de manera preventiva, entre otras, desarrollando la ciencia necesaria que permita vivir y prosperar a las generaciones futuras, en particular, mitigando posibles amenazas. Ciertamente, alguien podría objetar esta conclusión, señalando que en el futuro la tecnología cambiará nuestra forma de vida radicalmente, incluida nuestra capacidad para hacer frente a tales amenazas. Por tanto, dirían, no debemos enfocarnos ahora en el futuro a largo plazo, invirtiendo recursos presentes en resolver cuestiones remotas. Los individuos futuros estarán en mejor posición para tratar de ello.

Sin embargo, sería un error pensar así. La tecnología que se desarrollará en el futuro depende, de manera decisiva, de cómo actuemos ahora, sobre todo, en relación a los valores al servicio de los cuales será concebida y empleada. Debemos tener cuidado de no enfocarnos solamente en las cuestiones prácticas y minimizar la cuestión de cómo desarrollar las actitudes morales adecuadas que hagan cada vez más factible desarrollar la tecnología necesaria para atender los intereses de todos los individuos sintientes, humanos y no humanos, presentes y futuros. Dicho de otro modo, la tecnología pertinente sólo se desarrollará y se pondrá al servicio de los intereses relevantemente afectados en la medida en que la gente se preocupe lo suficiente por esos intereses. Así pues, es esencial un cambio moral para dirigir la narrativa hacia una mayor aceptación de la defensa planetaria y por las razones correctas –basada en el rechazo al parroquialismo temporal e incluyente de los intereses no humanos. En definitiva, una defensa planetaria éticamente robusta, no especista y centrada principalmente en el futuro a largo plazo.

5. CONCLUSIÓN

En este capítulo, se ha examinado la perspectiva sobre consideración moral asumida en los debates sobre defensa planetaria –el antropocentrismo–, evaluando su

justificación y ofreciendo razones para preferir un enfoque más inclusivo que tenga en cuenta a todos los individuos potencialmente afectados por el impacto catastrófico de un asteroide. A continuación, se ha desarrollado cómo las distintas teorías éticas podrían dar cabida a esta preocupación, mostrando que la consideración moral de los demás animales encuentra respaldo en cada una de ellas. Además, en un contexto de defensa planetaria, es posible encontrar puntos clave de consenso entre las distintas teorías normativas respecto a cómo debemos actuar ante la amenaza de impacto catastrófico, previniendo o mitigando los efectos de posibles amenazas. Finalmente, se han expuesto las razones por las que el futuro, incluido el futuro remoto, importa moralmente, y se ha defendido una propuesta de defensa planetaria ética, no especista y principalmente centrada en el largo plazo. Ahora bien, es necesario hacer una advertencia final. Como se ha dicho anteriormente, uno de los posibles efectos indirectos de enfocar la defensa planetaria de una forma no antropocéntrica es que pueda afectar a la consideración que otorgamos a los animales no humanos en muchas otras dimensiones de la actividad humana, sin ir más lejos, en el contexto de la explotación animal. Sin un cambio radical en la consideración y trato que damos actualmente a los demás animales, es probable que su sufrimiento aumente astronómicamente en el futuro. En última instancia, si resulta que la humanidad genera más sufrimiento del que alivia, «sería un error dejarla crecer infinitamente» (Kateman 2022).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbate, C. (2014). Virtues and animals: A minimally decent ethic for practical living in a non-ideal world. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 27, 909-929.
- Bekoff, M., Allen, C. Burghardt y G. M. (eds.) (2002). *The cognitive animal: Empirical and theoretical perspectives on animal cognition*. MIT Press.
- Bekoff, M. y Pierce, J. (2009). *Wild justice: The moral lives of animals*. University of Chicago Press.
- Bernstein, M. H. (2015). *The moral equality of humans and animals*. Palgrave MacMillan.
- Bostrom, N. (2002). Existential risks: Analyzing human extinction scenarios and related hazards. *Journal of Evolution and technology*, 9.
- Bostrom, N. (2013). Existential risk prevention as global priority. *Global Policy*, 4(1), 15-31.
- Bradley, B. (2011). *Well-being and death*. Oxford University Press.
- Carruthers, P. (2011). "Against the moral standing of animals". En C. Morris (Ed.), *Questions of Life and Death*. Oxford University Press.
- Cigman, R. (1981). Death, Misfortune and Species Inequality. *Philosophy y Public Affairs*, 10(1), 47-64.
- Clark, S. (1977). *The moral status of animals*. Oxford University Press.
- Clement, G. (2003). The ethic of care and the problem of wild animals. *Between the Species*, 10(3), 1-12.
- Cochrane, A. (2012). *Animal rights without liberation: Applied ethics and human obligations*. Columbia University Press.

- Cochrane, A. (2018). *Sentientist politics: A theory of global inter-species justice*. Oxford University Press.
- de Lazari-Radek, K. y Singer, P. (2014). *The point of view of the universe: Sidgwick and contemporary ethics*. Oxford University Press.
- Diamond, C. (1978). Eating meat and eating people. *Philosophy*, 53(206), 465-479.
- Dombrowski, D. (1997). *Babies and beasts: The argument from marginal cases*. University of Illinois Press.
- Donovan, J. (2006). Feminism and the treatment of animals: From care to dialogue. *Signs* 31, 305-29.
- Donovan, J., Adams, C. J. (eds). (2007). *The feminist care tradition in animal ethics*. Columbia University Press.
- Ehnert, J. (2002). *The argument from species overlap* [Tesis doctoral]. Virginia Tech. <https://vttechworks.lib.vt.edu/handle/10919/34236>.
- Faria, C. (2014). Equality, priority and nonhuman animals. *Dilemata*, 14, 225-236.
- Faria, C. (2023). *Animal Ethics in the Wild*. Cambridge University Press.
- Farnocchia, D., Chesley, S. R., Takahashi, Y., Rozitis, B., Vokrouhlický, D., Rush, B. P., ... y Loretta, D. S. (2021). Ephemeris and hazard assessment for near-Earth asteroid (101955) Bennu based on OSIRIS-REx data. *Icarus*, 369, 114594.
- Fouts, R. S. y Fouts, D. H. (1984). Sign language conversational interaction between chimpanzees. *Sign Language Studies*, 42, 1-12.
- Francione, G. (2000). *Introduction to animal rights: Your child or the dog*. Philadelphia: Temple University Press.
- Franklin, Julian (2005), *Animal rights and moral philosophy*. Columbia University Press.
- Frey, R. (1980). *Interests and Rights: The Case against Animals*. Oxford University Press.
- Holtug, N. (2007). "Equality for animals". En J. Ryberg, T. S. Petersen y C. Wolf (eds.), *New Waves in Applied Ethics*. Palgrave Macmillan, 1-24.
- Horta, O. (2010). What is speciesism?. *Journal of agricultural and environmental ethics*, 23(3), 243-266.
- Horta, Oscar (2014). The scope of the argument from species overlap. *Journal of Applied Philosophy*, 31(2), 142-154.
- Horta, Oscar (2016). Egalitarianism and animals. *Between the Species*, 19, 108-144.
- Horta, Oscar (2018). Moral Considerability and the Argument from Relevance. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31, 369-388.
- Horta, O., y Albersmeier, F. (2020). Defining speciesism. *Philosophy Compass*, 15(11), 1-9.
- Kateman, B. (6 de septiembre de 2022). Optimistic "Longtermism" Is Terrible For Animals. *Forbes*. <https://www.forbes.com/sites/briankateman/2022/09/06/optimistic-longtermism-is-terrible-for-animals/?sh=31dbfd332059>.
- Korsgaard, C. (2018). *Fellow creatures: Our obligations to the other animals*. Oxford University Press.
- Leahy, M. (1991). *Against liberation: Putting in animals in perspective*. Routledge.
- Lynch, T. y Wells, D. (1998). Non-Anthropocentrism? A Killing Objection. *Environmental Values*, 7, 151-63.
- Matheny, G. (2006). "Utilitarianism and animals". En P. Singer (Ed.), *In defense of animals: The second wave*. Blackwell, 13-25.

- Monsó, S. (2019). How to tell if animals can understand death. *Erkenntnis*, 87, 117–136.
- Nagel, T. (1970). Death. *Noûs*, 4(1), 73-80.
- NASA (13 de marzo de 2014). *Asteroid Fast Facts*. NASA. https://www.nasa.gov/mission_pages/asteroids/overview/fastfacts.html.
- NASA (11 de octubre de 2022). *El impacto de DART cambió el movimiento de un asteroide en el espacio*. NASA Press Release. <https://www.nasa.gov/press-release/el-impacto-de-dart-cambi-el-movimiento-de-un-asteroide-en-el-espacio>.
- Nobis, N. (2002). Vegetarianism and virtue: Does consequentialism demand too little? *Social Theory and Practice*, 28, 135-56.
- Nussbaum, M. (2023). *Justice for animals: our collective responsibility*. Simon and Schuster.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*. Belknap Press.
- Paez, E. (2017). Interests without desire, badness without interests: The disvalue of death in Singer's hedonistic utilitarianism. *Libération Animale*, 40.
- Pluhar, E. (1995). *Beyond prejudice: The moral significance of human and nonhuman animals*. Duke University Press.
- Regan, T. (1983). Animal rights, human wrongs. En *Ethics and animals*, Humana Press, 19-43.
- Roser, M. (15 de Marzo de 2022). Longtermism: The future is vast – what does this mean for our own life? *Our World in Data*. <https://ourworldindata.org/longtermism>.
- Rowlands, M. (1998). *Animal rights: A philosophical defence*. MacMillan Press.
- Sapontzis, S. (1987). *Morals, reason, and animals*. Temple University Press.
- Scruton, R. (1996). *Animal Rights and Wrongs*. Metro.
- Singer, P. (2011([1975])). *Liberación animal*. Taurus.
- Singer, P. (2009 [1979])). *Ética práctica*. Akal.
- Tanner, J. (2011). The argument from marginal cases: Is species a relevant difference. *Croatian journal of philosophy*, 11(32), 225-235.
- Tomasik, B. (2014). How many animals are there. *Essays on Reducing Suffering*. <http://reducing-suffering.org/how-many-wild-animals-are-there>.
- VanDeVeer, D. (1979). Interspecific justice. *Inquiry*, 22(1-4), 55-79.