



Habitar humano y medio ambiente

Arturo Fontaine Talavera

Arturo Fontaine Talavera es M.A. y M. Phil. en Filosofía, Universidad de Columbia; Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor del Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica de Chile. Director del Centro de Estudios Públicos.

Agradezco sus comentarios a los miembros de la Comisión de Medio Ambiente del CEP, en especial los de Fernando Alliende, Gabriel Del Fávoro, Ricardo Katz, Juan Pablo Illanes y Francisco Rosende. Por cierto, lo escrito es de mi exclusiva responsabilidad.

1. Naturaleza, paraíso y jardín

Paraíso quiere decir «jardín». Desde sus orígenes la noción de «paraíso» aparece íntimamente asociada a la de un jardín. El «jardín del Edén» es el jardín de Dios. Ese jardín se diferencia de lo meramente natural, de la estepa y del desierto. Es un espacio cerrado y protegido. Lo natural es lo desconocido, lo indómito, lo amenazador, lo salvaje. Allí habitan las fieras a las cuales hay que disputarles el alimento; allí el entorno es inclemente. En cambio, en el Jardín del Paraíso las fieras son mansas.

En los relatos clásicos de la «Edad de Oro» se dice que de la tierra manaban leche y miel. Según cuenta Ovidio en *Las Metamorfosis* se trataba de un mundo en el que las «criaturas vivas confiaban la una en la otra». Tanto los seres humanos como los animales eran pacíficos, desprovistos de agresividad. No había prohibiciones, ni violencia de ninguna clase, ni autoridad alguna. Por lo tanto, no existía el Estado. Tampoco era necesario cultivar la tierra: «La tierra era inocente»... entregaba sus riquezas como «los frutos cuelgan del árbol». Había sólo una estación: la primavera. Era «la estación de la leche y del vino» que corrían en «arroyos de ámbar», mientras de las verdes encinas goteaba la miel. «Dichosa edad y siglos dichosos —dice el Quijote en su célebre discurso sobre la Edad de Oro— aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*». Lo «mío» y lo «tuyo» no existían. La propiedad era común, pues no había escasez. Ovidio, anticipándose a muchas de las nostalgias de hoy, ya había escrito:

«incluso los pinos persistían en sus propios cerros no eran derribados para navegar por mares ignotos».

La pérdida de ese mundo arroja al hombre a una naturaleza inhóspita, peligrosa y mezquina. Es preciso subsistir doblegando su hostilidad por medio del trabajo y la violencia. En esas circunstancias, sólo el jardín, el coto en medio de lo salvaje, permite una naturaleza apacible y armónica con el ser humano. Ese parque o jardín es ya «fruto del trabajo del hombre», como lo aprende bien pronto quien quiera hacer o conservar un jardín.

¿Pero no ocurre que la naturaleza puede ser también benéfica antes de que el hombre la domine y domestique? En cierto modo sí.¹ ¿No añoramos, por ejemplo, esa playa solitaria, protegida del viento, de mar apacible y arenas suaves, tibias, donde los griegos imaginaron el nacimiento de la diosa del amor, Afrodita? Diría que ese paisaje apacible y reconfortante se recorta sobre un fondo amenazador dado por la inmensidad del mar, el poderío de sus vientos y tempestades. En verdad, ese recorte de la imaginación se corresponde con la añoranza del jardín natural, es decir, el que hizo la naturaleza sola, sin intervención humana. Se trata, nuevamente, del Jardín de Dios. Porque el ser humano, tal como lo conocemos, no puede subsistir en la naturaleza sin la mediación de lo artificial. Es a través de su trabajo, de su intervención transformadora, que se puede experimentar lo benéfica y acogedora que puede ser la naturaleza. A menudo nos representamos esas intervenciones y encuadres como llamados a completar y perfeccionar lo natural, como maneras de encauzar la naturaleza según lo pide su propia y secreta ley. La reconciliación se produce, entonces, o como restauración o como proyección a futuro. En ambos casos es imperioso el trabajo transformador y la creación de lo artificial.

Los jardines árabes o los renacentistas asumen muy explícitamente su artificialidad. Sugieren una versión sublimada de la naturaleza espontánea o existente de hecho en el mundo, congruente con la teoría de la naturaleza caída o degradada de lo terrenal. Lo mismo ocurre con los paisajes de las pinturas. La figura humana o divina

¹ Agradezco a Fernando Alliende sus comentarios acerca de este punto, los que me han permitido profundizar y matizar mi planteamiento. Debo a Juan Pablo Illanes valiosas reflexiones acerca de lo artificial como nicho ecológico de la especie humana.



tiende a aparecer enmarcada en una estructura arquitectónica. El jardín, si está, se divisa supeditado a ella y surge completamente idealizado, evocando la imagen del Edén.

No es casual que el paisaje pase a ser un tema por sí mismo en la pintura del siglo XIX. Algo ha cambiado en la concepción de la naturaleza para hacerlo posible. Y eso, creo, es el romanticismo que le atribuye a lo espontáneo un valor ético y estético. La idea del «buen salvaje» corrompido por la civilización corre paralela a la apreciación de la vida y el paisaje natural. Por cierto, hay antecedentes antiguos. Diógenes y los cínicos se apartaban con desdén de la civilización como resultado de su enfoque filosófico. Los anacoretas y los monjes contemplativos comparten, a su modo, este «desprecio del mundo».

Para el romanticismo, los niños y los campesinos representarán algo así como una versión pálida del «buen salvaje». Como se sabe, son parte del mismo fenómeno, el interés por la música y las leyendas populares (una de cuyas expresiones son los cuentos recopilados por los hermanos Grimm), por el lenguaje hablado, por la sabiduría de los sentimientos y las intuiciones, tal como se expresan, por ejemplo, en la prosa de Goethe o de Chateaubriand o en la poesía de Wordsworth.

El arte de la jardinería no tarda en empaparse del mismo espíritu. El parque de «estilo inglés» recoge la visión romántica que exalta lo natural de la naturaleza. Es un poco una paradoja: crear o encapsular artificialmente lo salvaje. El parque inglés sugiere lo que está más allá, pues quisiera cercar lo que está afuera del jardín. Por eso a medida que se aleja de la casa se diluye gradualmente hasta transformarse en pasto, en bosque, en laguna o río. La naturaleza ha perdido su carácter puramente inhóspito y amenazador. Al contrario, parece esconder un misterio, encerrar el secreto de una felicidad perdida o ignorada. Es de alguna manera un paraíso prometido.

Para nosotros, la experiencia radical de la naturaleza y lo salvaje no es ya posible. El bosque natural sólo puede subsistir apartado y protegido por el hombre. Lo peligroso y amenazador no están afuera sino adentro de nosotros. Lo inhóspito puede ser el rastro de lo humano. La mantención de lo natural de la naturaleza es ya una compleja obra de jardinería. El romanticismo es la otra cara del avance científico y tecnológico de la revolución industrial, del desarrollo de la máquina y la urbe. El ecologismo retoma estas preocupaciones en la época de la expansión del poderío nuclear que entrega al hombre la capacidad de destruir la naturaleza tal como la hemos conocido y de hacer inhóspito

su propio habitat. Lo que hoy está en juego es el modo, la extensión y la intensidad con que debe abordarse esta obra de protección del medio ambiente natural. Por cierto, este propósito admite muchas interpretaciones más o menos exigentes y radicales. Pero hoy, en cualquier caso, la conservación de ese paraíso es, como en el *Génesis*, una tarea humana. La retorcida y astuta serpiente del progreso y sus tentaciones pueden hacernos fracasar. ¿Tendremos el conocimiento y la voluntad que ese cuidado exige?

En las páginas que siguen quisiera hacer presente algunos riesgos: el fundamentalismo ecológico, por una parte, y, por otra, en sentido opuesto, la cuestión de la pérdida irreversible de bienes altamente valorados. Hacia el final quisiera barruntar por dónde pasa el estrecho desfiladero que, a mi juicio, permite encarar este desafío. Pero más que soluciones simplistas, mi intención, en este artículo, es entregar algunos elementos de juicio para la comprensión del complejísimo problema que nos convoca.

2. El fundamentalismo utópico verde

El desarrollo tecnológico ha hecho de la preservación del medio ambiente nuestro horizonte. Puesto en las categorías clásicas, esto significa que la «fisis» (lo natural) es hoy «ule» (materia) a la que da «eidos» (formas) la «energía» (la actividad humana). Esto quiere decir, si la intuición de Heidegger es correcta, que lo más propio de lo natural se presenta hoy como material para el trabajo y actividad. Se trata de una «determinación metafísica de acuerdo con la cual el ente aparece como material de trabajo».²

Quisiera comentar en este apartado una de las tendencias del ecologismo contemporáneo. A mi juicio, dentro del movimiento ecológico o verde hay incrustado un sector radical que comparte un enfoque utópico y fundamentalista. Su doctrina es conocida, a veces, como «ecología profunda». Sería un torpe error o una caricatura burda pensar que dicho enfoque es el preponderante entre quienes comparten

² Martin Heidegger, *Cartas sobre el humanismo* (Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1970), p. 38.

preocupaciones ecológicas reales. Voy a anotar, simplemente, los rasgos de lo utópico al interior de un movimiento mucho más vasto y que no depende, esencialmente, de lo utópico.

El utopismo verde³ es una forma de fundamentalismo secular que comparte con otros fundamentalismos el sustentarse en un misterio negado, no reconocido como tal: el futuro de la biosfera. Todas las afirmaciones planteadas en jerga científica y las profecías apocalípticas que de allí derivan; todo el código de conductas prohibidas (dieta, destino de los desechos materiales de los objetos fabricados, movilización y otros), en fin, la cosmovisión y práctica del movimiento, en última instancia, reposan sobre un misterio que, aunque nos cueste admitirlo, los hombres ignoramos. Los ciclos de evolución de los fenómenos son tan largos que no es posible, salvo muy limitadamente, opinar sobre ellos con base en la experiencia. Los datos son, en general, inciertos y las variables son múltiples. No obstante, como ocurre a menudo en fenómenos de esta clase, hay un pequeño grupo de elegidos que tiene acceso a los misterios y cumple funciones sacerdotales: son los ecólogos. Estos iniciados son nuestros intermediarios.

Como en toda utopía estructurada ha de haber aquí una escisión fundante, una llaga. Y su contrapartida, una conducta que reconcilia. Esta praxis es utópica, es decir, por definición frustrante. El cuidado del jardín natural es forzosamente imperfecto, puesto que depende de repetidas intervenciones que inevitablemente alteran su vida espontánea, que es lo que se quiere proteger. Las profecías apocalípticas hacen juego con la proposición de esta praxis salvífica. El plan escatológico supone la búsqueda de un estado de consonancia con el medio ambiente, en el cual el hombre no amenace con sus intervenciones la salud y espontaneidad de la naturaleza. Se echa mano, entonces, a la noción del pueblo escogido, confirmándola con la del «buen salvaje». Se estudian experiencias de remotos pueblos indígenas y de minorías étnicas (generalmente extintas o en vías de extinción) y se realzan sus virtudes perdidas. Lo corriente es que estos casos no sean universalizables. Pero no importa: son ilustraciones ejemplares. Permiten reavivar la fe en que la praxis utópica es posible, de hecho ha sido posible (para ciertos individuos, para ciertos pueblos especiales). Por

³ Me refiero a esto mismo en el trabajo «Baudrillard y el fundamentalismo ecológico», *Estudios Públicos*, 51, invierno 1993.

otra parte, surgen los ritos correspondientes: abrazar a los árboles, celebrar el «*Día de la Tierra*» (Earth Day)... Sin embargo, el dolor de la caída acompaña siempre a la praxis utópica. Entonces se vive en culpa, lo cual refuerza el sometimiento a la autoridad totalizadora del ecólogo. La vida social en su conjunto, y en sus minucias, deberá planificarse en función de esta visión utópica.

Esta escatología ultramundana supone que la Tierra, *Gaia*, adquiera connotaciones divinas. El riesgo es que puede acarrear una oposición al humanismo y terminar en una forma nueva de totalitarismo. Así, por ejemplo, según el pensador noruego Arne Naess, es preciso distinguir la «ecología profunda» de la ecología antropocéntrica. La «ecología profunda» se basa en un igualitarismo ontológico radical. En lugar del antropocentrismo se proclama el biocentrismo. Se reconoce, entonces, «el derecho (de todas las cosas) a existir y a florecer». Este es un imperativo ético que recae sobre el hombre: preservar la diversidad sin anteponer sus prioridades como especie como si fuesen universalizables. «Las rocas —dice el filósofo Rodrick Nash con valerosa consistencia— no son seres morales, pero los seres morales pueden atribuirles derechos, alegar derechos por ellas, y representarlas en la obtención de esos derechos...».

La tesis del biocentrismo es difícil de entender. La idea parece ser que la vida tiene un valor más allá de su utilidad para el hombre. Eso, al principio, no ofrece dificultades. Pero, al abandonar el antropocentrismo, no resulta fácil imaginar desde qué punto de vista debe analizarse la preservación del medio ambiente. Desde luego, ¿tenemos derecho a usar la vida de otros seres vivos? ¿Es lícito, por ejemplo, criar pollos y terneros para comérselos? ¿Tenemos derecho a «matar» lechugas o eso viola sus derechos? Supongamos que la respuesta sea «no». ¿Qué se sigue? Llevada a ese extremo, la tesis resulta manifiestamente absurda.

Talvez el imperativo biocéntrico debería establecer limitaciones (incluida la especie humana) destinadas a favorecer la biodiversidad sobre la base del supuesto de igualdad ontológica de todas las especies. El problema de este planteamiento es que aun sin intervención humana hay especies que tienden a desaparecer como producto de la evolución. Es la historia de los saurios. Los científicos calculan que son muchos miles las especies que están desapareciendo permanentemente de la faz de la tierra. El biocentrismo, así planteado, intenta abolir el proceso de selección natural darwiniano. La responsa-

bilidad ética recae sólo sobre aquellas intervenciones humanas a las que cabe responsabilizar de la desaparición de ciertas especies. Pero ocurre que las alteraciones que realiza la actividad humana en el planeta son tan múltiples que no resulta fácil imponer restricciones generales a la práctica de las personas que pudiera poner en peligro la conservación de cualquier especie. Más bien lo esperable es que el ser humano ponga hincapié en la conservación de aquellas especies amenazadas a las que él confiere un particular valor. Sólo que aquí resurge el enfoque antropocéntrico. Lo que el biocentrismo no logra aclarar, a mi juicio, es en virtud de qué imperativo ético el ser humano debe asumir el cuidado de todas las especies con un criterio igualitarista. Tampoco se hace cargo, naturalmente, de la viabilidad que tendría el asumir estos principios de un modo radical. Tampoco toma debidamente en cuenta los efectos fuertemente restrictivos de la libertad de las personas del proyecto. Ni las consecuencias éticas que tendría un descenso económico significativo (lo que sería inevitable) dado el tamaño de la población que habita el planeta. Adoptar los criterios del fundamentalismo ecológico implica riesgos de vida para muchas personas que tienen, en las circunstancias actuales, su subsistencia asegurada.

El ser humano no destruirá la naturaleza, pero sí puede acabar con la que hemos conocido y hacer imposible la vida de la especie humana en ella. Desde un enfoque biocéntrico, ello no es grave, pues al final la biosfera sobrevive al hombre. Lo alarmante es que esa destrucción disminuya la biodiversidad. Con todo, ¿qué grado de biodiversidad es la óptima para la biosfera? ¿Tiene siquiera sentido hacerse ese tipo de preguntas?

Pero la incertidumbre no arredra a quien, llevado por un impulso utópico, da un salto de fe, siente amenazada la integridad de algo vagamente numinoso y se compromete ferozmente en una praxis misional de reparación.

Jean Baudrillard ha sostenido recientemente, comentando el experimento «Biosfera 2», de Arizona, que lo que subyace al ecologismo radical es la búsqueda de la sobrevivencia a toda costa. «Reciclaje de todas las sustancias, integración de flujos y de circuitos, no polución, inmunidad artificial, equilibrio ecológico, abstinencia controlada, goce bajo control, pero, como contrapartida, el derecho a la conservación de todas las especies, no solamente las vegetales y animales, sino las sociales: mujeres, niños, negros, homosexuales; se trata de asumir formalmente todas las categorías de un derecho a la sobrevivencia que consagra

el fin de la selección natural». ⁴ En verdad, para Baudrillard, el ecologismo expresa un temple de ánimo hoy prevaleciente que intenta vivir como si la muerte no existiera. «La vida real... es sacrificada a la sobrevivencia artificial... Antes se embalsamaba a los muertos para la eternidad, hoy se embalsama a los vivos en la sobrevivencia. ¿Es necesario esperar esto? ¿Es necesario que, habiendo perdido nuestras utopías metafísicas, construyamos una utopía profiláctica?». ⁵ Si Baudrillard está en lo correcto —y yo creo que lo está— se quisiera construir técnicamente un paraíso artificial donde se preserve lo natural, pero sin basura, desperdicio o gérmenes de muerte. Es un proyecto de raíz milenarista que no cree en la eternidad como trascendencia, y aspira, en cambio, a la perdurabilidad intramundana. La paradoja es que al negarse la muerte, se niega la vida. ⁶

Sin embargo, esto no es todo. El cuidado por lo que existe es parte de la vida y no implica, necesariamente, la negación de la muerte. ¿No será posible a partir de ese cuidado una recuperación de lo religioso, alejada del fundamentalismo totalizante? Creo que el Arca de Noé no ha de confundirse con el experimento «Biosfera 2»; creo que la actitud de Noé —cuidar lo que existe y su renovación— no implica una utopía de la perdurabilidad.

3. El cuidado de lo que existe y la propiedad privada

Ahora quisiera plantear cual es, en mi opinión, el valor central que la preocupación ecológica rescata: el cuidado de lo que existe. Creo que hay aquí una actitud ética de contenido profundo. Diría que tras la preocupación por el medio ambiente hay una actitud de admiración, de reverencia, quizá, ante el misterio del universo y de la posición del hombre dentro de él. Es la misma actitud que pone en

⁴ Jean Baudrillard, «Sobrevivencia e inmortalidad: Fin o arrepentimiento de la historia», conferencia leída en la Sala Claudio Arrau del Teatro Municipal, el 23 de marzo de 1993. *Estudios Públicos*, 51, invierno 1993.

⁵ ídem.

⁶ Acerca de esto, véase mi comentario «Baudrillard y el fundamentalismo ecológico», *op. cit.*

marcha, según Aristóteles, al conocimiento. En este cuidado de lo que existe y en la preocupación por su reproducción se está consciente del peligro; el peligro último es la muerte, la extinción, es decir, la pérdida irreversible.

La sociedad desarrolla mecanismos institucionales que permiten encauzar esta inquietud, que es un modo de vivir el amor por lo real. Este se expresa también como un amor a la diversidad de lo real. La cuestión estriba en cómo acoger este impulso ético sin empararlo de una visión utópica que termina negando el amor a lo real.

La propiedad privada surge como una manera de llevar a la práctica este cuidado de lo natural, que es tarea del hombre. Desde antiguo, los autores han reconocido en la propiedad privada un mecanismo institucional que permite un mejor cuidado de las cosas que la propiedad común.⁷ Tomás de Aquino, por ejemplo, sostiene que «todo hombre es más cuidadoso en procurarse lo que es para sí mismo que lo que es común a muchos o a todos; puesto que cada uno evitará trabajar y dejará a otro lo que concierne a la comunidad».⁸ Esto se debe, pienso, a que permite localizar la esfera de responsabilidad de cada cual. En general, desde el punto de vista de las instituciones, el cuidado se logra, hasta donde es posible, a través del mecanismo de propiedad privada, y lo que la hace socialmente beneficiosa es la libre concurrencia y la libertad de los mercados.

Sin embargo, la literatura especializada le reconoce un papel al Estado propiamente tal en la generación de normas como regulaciones y controles, si ello es necesario para disminuir los costos de transacción por concepto de externalidades negativas o si se trata de bienes públicos. Estas intervenciones gubernamentales van más allá de lo que cabe esperar de los particulares y también son un modo de institucionalizar el cuidado por las cosas, su reproducción y renovación.

Comúnmente se reconoce que Ronald Coase demostró que la jurisprudencia ha procurado, espontáneamente, rebajar los costos de transacción involucrados en la reducción de externalidades negativas.

⁷ Acerca de la relación entre preocupación ecológica, escasez, propiedad privada y externalidades, véase mi trabajo «Responsabilidad personal, daño y medio ambiente» en *Eco Eficiencia. La Visión Empresarial para el Desarrollo Sostenible en América latina*. Ernst A. Brugger y Eduardo Lizano Editores. Consejo Empresarial para el Desarrollo Sostenible BCSD, Editorial Oveja Negra Ltda., mayo, 1992.

⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-III, 2.

La intervención del Estado (por la vía legal y jurisprudencial) se justifica cuando es más costoso socialmente rectificar la situación a través del mercado, es decir, cuando los costos de transacción son muy elevados: «como es normalmente del caso en el perjuicio del humo, un vasto número de personas están implicadas, y en el cual los costos de manejar el problema a través del mercado o de la firma tenderán a ser altos».⁹ Se trata de una labor supletoria del Estado, puesto que habiendo externalidades, por hipótesis hay actos que tienen efectos que no es posible circunscribir a través de un mecanismo de delimitación de derechos particulares. Asimismo, Coase explícito cómo esto no siempre es así, es decir, que las normas y resoluciones de la autoridad imponen costos que también deben ser evaluados (y no siempre lo son). Lo importante es que para Coase la autoridad debe llevar a cabo una evaluación social, es decir, debe sopesar el valor del daño que realiza a un tercero el que contamina, y el daño que conlleva impedir la acción contaminante. Al hacerlo, tanto la norma como el juez han de tener presente el interés general.

«El problema al que nos enfrentamos —afirma Coase— al abordar acciones que tienen efectos perjudiciales no es simplemente restringir a quienes son responsables de ellas. Lo que tiene que decidirse es si la ganancia al prevenir el daño es mayor que la pérdida que se experimentaría en otra parte como resultado de detener la acción que produce el daño. En un mundo en el cual reordenar los derechos establecidos por el sistema jurídico implica costos, las cortes en los casos relativos a daños están, en efecto, tomando decisiones acerca del problema económico y determinando cómo han de emplearse los recursos».¹⁰

Es claro, por otra parte, que para disminuir las externalidades que dan pie a las intervenciones estatales cabe expandir el área de la propiedad privada. La definición de derechos está condicionada por factores materiales tecnológicos de control (considérese, por ejemplo, lo que era la crianza de ganado antes del alambre), así como factores institucionales y jurídicos. Habiendo una voluntad política y jurídica de

⁹ R. H. Coase, «The Problem of Social Cost», en *The Journal of Law and Economic*, vol. III, octubre 1960, p. 18.

¹⁰ R. H. Coase, *op. cu.*, p. 27.

aumentar el ámbito de la propiedad privada, los avances tecnológicos pueden hacer mucho para permitir áreas de propiedad privada respecto de bienes y objetos que hasta ahora caen fuera de su competencia.

4. La pérdida irreversible

El temor a la pérdida irreversible lleva a cuidar lo que hay, lo que existe. Sin embargo, surge aquí una dificultad, a pesar de que la propiedad privada existe precisamente para multiplicar y reproducir lo existente (y es un modo, entonces, de cuidarlo); pareciera que la pérdida irreversible, en ciertos casos, pone un límite al derecho del propietario sobre lo que posee.

Supongamos que un individuo se hace dueño de todos los cuadros de Van Gogh que existen. Supongamos que como legítimo propietario decide que cada día primero del mes quemará un Van Gogh. Supongamos, aún más, que se trata de un artista y que confiera a esta fogata un valor estético como «happenings»; que la filma y documenta, etc.

¿Tiene derecho la sociedad, a través del Estado, a preservar esos Van Gogh, a impedir su quema?

Si la respuesta es «sí», quiere decir que el Estado tiene derecho a imponer un ideal estético predominante por encima del derecho de propiedad de quien tiene otro ideal estético. Dicho así, uno titubea. Y, no obstante, aún la respuesta parece seguir siendo «sí». ¿Por qué? Porque lo que tiene de peculiar el caso es que la propiedad privada de los cuadros de Van Gogh no permite alterar su cantidad. Aquí la propiedad privada no remedia ni atenúa la escasez. Van Gogh está muerto y nadie pintará otro cuadro de Van Gogh. Además, se trata de un bien altamente valorado. En casos así parece que el propietario tiene límites. Porque normalmente —no siempre— el mérito de la propiedad privada es que permite un mejor uso de los bienes escasos y que contribuye a su reproducción y renovación. Esta fue la justificación de la propiedad privada que dio Hume. De allí que a él le parecía tan lógico que en las imágenes de la Edad de Oro, en la cual no hay escasez, no hubiese propiedad privada. «Los poetas —dice— se dieron cuenta fácilmente de que si cada hombre tuviera una amable consideración para con los demás, o si la naturaleza supliera todas nuestras necesidades o deseos, no podrían originarse ya los conflictos de intereses que supone

la justicia ni serían ya necesarias todas esas limitaciones de propiedad y posesión que al presente usan los hombres». ¹¹

Las preguntas que surgen son:

¿Alguien tiene derecho a capturar y sacrificar la última pareja de ballenas? ¿Alguien tiene derecho a derribar el último alerce? ¿Alguien tiene derecho a vender y demoler Notre Dame? ¿Alguien tiene derecho a destruir la belleza de un paisaje natural de características específicas, únicas?

La preocupación que subyace a estas preguntas es por la pérdida irreparable de bienes altamente valorados. Bienes únicos y escasos no valorados que desaparecen sin inquietar mayormente a nadie. El problema surge cuando se trata de bienes que para algunos —y quizás no para todos— merecen ser conservados, aun haciendo importantes sacrificios.

5. Valor de existencia y autoridad pública

¿Cómo evaluar proyectos de desarrollo que importan daños ecológicos irreparables o irreversibles? En dichos casos se produce una resta definitiva a la calidad de vida de las generaciones presentes y futuras. No es posible saber con certeza si dicha pérdida compensa a la larga o no. El asunto es complejo y requiere adoptar actitudes cautelosas y conservadoras. Es lo que, en general, hacen los economistas que se han ocupado del tema.

La literatura económica distingue el «valor de uso» del «valor intrínseco o de existencia». ¹² El valor de uso incluye la estimación de los beneficios de la explotación productiva de un recurso y de recreación del medio ambiente. Tanto el uso de un lago por parte del pescador industrial, como el pescador artesanal y como el pescador deportivo son captados por la noción del valor de uso. En cambio, el

¹¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Libro III, Sección II, Oxford University Press, 1978, p. 494.

¹² David W. Pearce y R. Kerry Turner, «Measuring Environmental Damage», en *Economics of Natural Resources and the Environment* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990), pp. 120 y ss.

valor intrínseco o de existencia es el que se le asigna a un bien por el mero hecho de existir. Es lo que, suponemos, llevó a Noé a salvar del diluvio y meter al arca a una pareja de elefantes. Este es un resumen de los criterios propuestos por Krutilla y Fisher para evaluar los proyectos que implican daños ambientales irreparables de recursos altamente valorados: 1) los beneficios de la preservación que se pierden se deben considerar como parte de los costos del proyecto de desarrollo; 2) los beneficios de la preservación se incrementan durante el tiempo debido al efecto de precios relativos (el medio ambiente natural se hará progresivamente más escaso); 3) los beneficios del proyecto de desarrollo deben tener un descuento adicional por «obsolescencia tecnológica» esperada, y 4) el valor presente de un proyecto puede ser muy sensible al precio relativo de la preservación y a la obsolescencia tecnológica.¹³

Según Coase, la intervención gubernamental se justifica para bajar los costos de transacción e implica una evaluación social. En el caso del valor de existencia (por ejemplo, de un paisaje o de una especie vegetal o animal), esto es sumamente difícil de estimar porque supone traducir una valoración inmaterial a términos pecuniarios, lo cual puede resultar muy artificial. ¿Cuánto vale la belleza? ¿Cuánto vale un sitio de alto valor arqueológico? Además requiere tomar en cuenta factores de uso, como la innovación tecnológica, lo cual es otra fuente de incertidumbre. Por definición, no sabemos a qué velocidad quedan obsoletos nuestros adelantos tecnológicos, pues ello depende de inventos por producirse. Supone, asimismo, hacer imputaciones de valor intergeneracional en un larguísimo plazo. ¿Cómo valorarán en el futuro bienes que hoy valoramos nosotros?

Aparte de todo ello es sumamente difícil auscultar las preferencias de la población acerca de estos bienes. Al respecto se ha sugerido la conveniencia de realizar referendos y encuestas de opinión para recoger la valoración social que se hace de un bien determinado. Sin duda, ello es positivo. No obstante, es difícil plantear la pregunta de tal manera que el ciudadano al momento de decidir pueda realmente evaluar los costos y beneficios de una opción u otra. Con todo, es probable que la ciudadanía participe más por esta vía en algunos temas de especial resonancia.

¹³ David W. Pearce y R. Kerry Turner, *op. cu.*, p. 316.

Pero al fin de cuentas, esta clase de decisiones debe quedar en manos de las autoridades políticas. Esta podría ser un área propiamente gubernamental en la cual la ciudadanía no tuviera otro control que los procedimientos habituales del sistema democrático. Parece razonable que un liderazgo consciente se haga cargo de estos temas y los resuelva guiado por la antigua e insoslayable virtud de la «frónesis», que los latinos y escolásticos llamaron «prudencia». Precisamente la idea de la democracia representativa, a diferencia de la democracia directa, es permitir una especialización en la función de gobierno pensada para abordar problemas complejos y respecto de los cuales la ciudadanía no está en condiciones de informarse oportuna y cabalmente como para resolver por sí misma.

Sería un error inferir que las áreas que se decida dejar al margen de los bienes susceptibles de apropiación individual corriente¹⁴ deban necesariamente ser propiedad y tener administración estatal. Es perfectamente posible que una reserva forestal, por ejemplo, sea administrada por una fundación privada sin fines de lucro especializada en la conservación de bosques nativos. También la legislación permite o puede permitir la propiedad privada de ciertos bienes de esta clase, pero sujeta a restricciones en cuanto a sus facultades de libre disposición y estableciendo obligaciones especiales relativas al cuidado y conservación de ellos, tal como ocurre con cierto tipo de patrimonio arquitectónico.

Es un hecho que la naturaleza está bajo la protección del hombre. En ese sentido es un jardín. Hoy en día, en especial, las generaciones jóvenes lo han asumido como una gran tarea. A veces, el proyecto adquiere connotaciones utópicas. Se busca, entonces, la sobrevivencia a toda costa. Negar la muerte es negar la vida y, con ella la libertad de la vida. El horizonte de la muerte y el horizonte de la libertad definen el habitar del hombre sobre la Tierra. La conciencia de la propia muerte no la tienen los animales; tampoco la conciencia moral y la libertad que ella implica.

Pero el cuidado por lo que existe no necesariamente involucra una utopía de la sobrevivencia *a outrance*.

En cualquier caso, la mantención de ese jardín natural no es gratis. Implica definir una institucionalidad que sistematice la toma

¹⁴ Esta decisión debe, por cierto, llevarse a cabo a través de un procedimiento legal justo, que contemple el pago de las indemnizaciones que correspondan.

de decisiones e importa sacrificios y costos económicos. Dicho todo esto y si la pregunta fuese aún más radical, ¿qué justifica nuestra preocupación por su existencia? ¿Por qué puede importar, por ejemplo, la preservación de un cierto paisaje o de una obra arquitectónica? La respuesta podría ser la de Emerson: «la belleza es su propia excusa para ser».

El gran desafío es que esa preocupación no haga sombra a nuestra libertad. También ella es frágil; y las costumbres e instituciones que la cautelan requieren también de nuestro cuidado. También de ella dependen la belleza y dignidad de nuestra vida.